

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**CONSCIÊNCIA-DE-SI E RECONHECIMENTO NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E SUAS IMPLICAÇÕES NA FILOSOFIA
DO DIREITO**

JOSEMAR SIDINEI SOARES

**Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de
Doutor em Filosofia**

PROF. DR. DENIS LERRER ROSENFELD

Orientador

Porto Alegre, julho de 2009.

“Com a consciência-de-si entramos, pois na terra pátria da verdade”

Hegel, Fenomenologia do Espírito

*“O escravo é o homem que não chegou a pôr na exterioridade das coisas a liberdade
que o constitui como homem”*

Rosenfield, Denis

AGRADECIMENTOS

Ao Divino que infinitiza e realiza o humano;

Ao Prof. Denis Lerrer Rosenfield, pela orientação desta tese e pelo grande incentivo intelectual ao longo do caminho;

Ao Prof. Machado, pela compreensão, incentivo e apoio insitucional;

À UNIVALI, pelo apoio institucional, através do Programa de Capacitação de Docentes;

À Università di Padova, pela disponibilidade da Biblioteca, e pelas orientações e discussões dos professores Giuseppe Duso e Massimiliano Tomba;

À Université de Poitiers, pela disponibilidade de material, ao Instituto de Estudos em Idealismo Alemão, em especial à figura do professor Jean-Louis Vieillard-Baron, sempre um intelectual disponível e profundo;

À Humboldt Univesität, pelo acolhimento e pela disponibilidade de materiais, em especial ao Professor Horstmann, pelos diálogos e seminários;

À Dra. Áulia Esper, pelo auxílio preciso na indicação da relação entre consciência-de-si e eticidade;

À Fabiana Rangel, pelo incentivo à realização do doutorado em Filosofia, bem como pela paciência e compreensão da distância necessária para esta proposta;

Ao Departamento em Filosofia da UFRGS e ao Programa de Pós-Graduação, pelos apoios institucionais, e aos seus professores pela valorosa formação intelectual;

Aos Professores José Pinheiro Pertille e Maria de Lourdes Alves Borges, pelas pertinentes indicações

Aos Professores Paulo Márcio da Cruz e Moacyr Motta da Silva, pelo estímulo intelectual;

Ao Prof. Osmar Diniz Facchini, pelo estímulo e colaboração;

À Professora Maria da Graça Mello Ferraciolli, pelas diversas contribuições prestadas;

Aos meus alunos da UNIVALI, em especial Tarcísio Vilton Meneghetti, Bruna Manuela Adriano, Fernanda Joos Blanck, Rafael Padilha dos Santos, por suas colaborações;

Aos demais colegas do Grupo de Pesquisa em Filosofia do Direito – Grupo Paidéia, pelas colaborações prestadas em vários momentos.

**CONSCIÊNCIA DE SI E RECONHECIMENTO NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E SUAS IMPLICAÇÕES NA
FILOSOFIA DO DIREITO**

SUMÁRIO

ABREVIATURA DAS OBRAS DE HEGEL	7
RESUMO.....	8
ABSTRACT.....	9
INTRODUÇÃO.....	10
I – A CONSCIÊNCIA-DE-SI NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO.....	18
1 Para uma introdução à <i>Fenomenologia do Espírito</i>	18
1.1 Estrutura da <i>Fenomenologia</i>	25
1.2 Filosofia e Ciência	30
1.3 Da dialética hegeliana.....	32
2 Verdade e Formação da Consciência na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	37
3 A verdade da certeza de si mesmo.....	46
3.1 A consciência-de-si é desejo	48
3.2 A Vida.....	54
3.3 A dialética do reconhecimento.....	56
3.4 A dialética entre senhor e escravo: a luta por reconhecimento.....	59
3.5 A morte.....	80

4 Eticidade na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	84
4.1 O Reino Ético dos gregos	84
4.2 Cisão do mundo ético	98
4.3 A consciência infeliz	108
II – ETICIDADE	119
5 Volta ao Fundamento ético	119
5.1 Espírito Teórico e Espírito Prático	126
5.1.1 <i>Espírito Teórico</i>	128
5.1.2 <i>Espírito Prático</i>	131
5.2 Teoria da vontade	135
5.2.1 <i>Conceito de vontade</i>	138
5.2.2 <i>Vontade natural e vontade do arbítrio</i>	141
5.2.3 <i>Vontade livre em-e-para-si</i>	147
5.3 O Direito abstrato	153
5.3.1 <i>A propriedade</i>	156
5.3.2 <i>O Contrato</i>	161
5.3.3 <i>A injustiça (o não-direito)</i>	163
5.4 A Moralidade.	167
5.4.1 <i>A responsabilidade</i>	170
5.4.2 <i>A intenção</i>	171
5.4.3 <i>O Bem e a certeza moral</i>	174
6 Eticidade: a realização da Idéia de Liberdade	182
6.1 Família: a base natural da eticidade	199

6.1.1 <i>O casamento</i>	203
6.1.2 <i>A fortuna familiar</i>	207
6.1.3 <i>A educação dos filhos</i>	208
6.2 Sociedade civil: implicações éticas na particularização	210
6.2.1 <i>O trabalho</i>	215
6.2.2 <i>O sistema das necessidades</i>	218
6.2.3 <i>A corporação</i>	230
6.3 Estado: harmonia do particular e do universal	240
6.3.1 <i>A monarquia constitucional</i>	249
6.3.2 <i>O poder governamental</i>	253
6.3.3 <i>O Poder legislativo</i>	255
III – A CONSCIÊNCIA DE SI E A DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO (SENHOR E SERVO) NA FILOSOFIA DO DIREITO	261
7 Eticidade e consciência de si: o papel do percurso fenomenológico na efetivação da Idéia de Liberdade	261
8 Eticidade e Bildung: a formação cultural do homem como caminho para a Liberdade	273
CONCLUSÕES	284
APÊNDICE	292
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	296
BIBLIOGRAFIA AUXILIAR	304

ABREVIATURA DAS OBRAS DE HEGEL

- CA – *Constituição da Alemanha*
- DFS – *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*
- DN – *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural*
- ECD – *O espírito do cristianismo e seu destino*
- ECF 1 – *Enciclopédia das ciências filosóficas, Volume I*
- ECF 2 – *Enciclopédia das ciências filosóficas, Volume II*
- ECF 3 – *Enciclopédia das ciências filosóficas, Volume III*
- EH – *Os escritos de Hammann*
- FD – *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*
- FE – *Fenomenologia do Espírito*
- FES – *Filosofia do Espírito*
- HC – *Hegel Correspondance*
- HW – *Hegel werke in zwanzig Bänden*
- LFH – *Lições sobre a filosofia da história*
- LFR – *Lições sobre filosofia da religião*
- LHF – *Lições sobre história da filosofia*
- PF – *Propedêutica filosófica*
- PRC – *A positividade da religião cristã*
- RCF – *A relação do ceticismo com a filosofia*
- RJ – *Recensão das Obras de Jacobi*
- SCF – *Como o senso comum compreende a filosofia*
- SVE – *Sistema da vida ética*

RESUMO

Este trabalho pretende demonstrar a importância e o papel da consciência de si no desenvolvimento da *Filosofia do Direito*, de forma que se possa estabelecer uma relação entre esta obra e a *Fenomenologia do Espírito*. Na *Fenomenologia*, a consciência de si apresenta-se como a consciência prática, que vive situações atemporais da existência humana, como o desejo, o reconhecimento, e a luta por independência, isto é, situações que não são particulares de algum momento histórico, mas a todos eles. Sendo assim, estas experiências repercutem no trabalho racional do indivíduo, que na *Filosofia do Direito*, como pessoa, sujeito, e membro da comunidade, realiza, conforme sua vontade livre, a Idéia de Liberdade. Neste sentido, o objetivo é comprovar como estas experiências da consciência de si podem influenciar as dimensões políticas e jurídicas, tendo como ponto de partida que o §142 da *Filosofia do Direito* apresenta o conceito de Eticidade como fundamentado na consciência de si. Ademais, para se reforçar a relação entre as duas obras, será apresentada também a seção da *Fenomenologia* também intitulada como Eticidade, que naquele caso, apresenta-se como o desenvolvimento do mundo grego, de forma que se possa conhecer a relação e as diferenças entre os dois modelos éticos.

ABSTRACT

This work aims to demonstrate the importance and role of self-consciousness in the development of *Philosophy of Right*, so that it can establish a relation between this work and the *Phenomenology of Spirit*. In the *Phenomenology*, the selfconsciousness appears as a practice conscious, living no time situations of human existence, as desire, recognition, and the struggle for independence, that is, situations that are not particular of some historical moment, but all of them. Thus, these experiences reflect in the rational work of the individual, who in the *Philosophy of Right*, as a person, subject, and community member, holds as its free will, the idea of freedom. In this sense, the objective is to show how these experiences of the selfconsciousness can influence the political and legal dimensions, taking as a starting point that § 142 of *Philosophy of Right* introduced the concept of “ethical life” as based on selfconsciousness. Furthermore, to strengthen the relationship between the two works, will also be apresented the section of the *Phenomenology* also named as “ethical life”, in which case, it appears as the development of the Greek world, so it can be knew the relationship and differences between the two ethical models.

INTRODUÇÃO

Este trabalho parte do projeto inicial de demonstrar o papel efetivado pela consciência de si da *Fenomenologia do Espírito* no movimento da *Filosofia do Direito*, apresentando ainda as implicações da teoria do reconhecimento, do desejo e da dialética entre senhor e escravo na obra de Berlin, a fim de revelar que, além de uma filosofia política ou mesmo jurídica, Hegel também pretendia proporcionar a formação (*Bildung*) do indivíduo, a construção pedagógica capaz de elevá-lo, num mesmo trabalho, a cidadão e sujeito consciente como transformador do mundo e da história.¹

Em vários momentos da *Filosofia do Direito* Hegel refere-se à consciência de si, afirmando o papel essencial que esta figura representa para a efetivação da vontade livre por parte do indivíduo. Na *Filosofia do Direito*, o indivíduo é quem reconhece-se como pessoa jurídica, como sujeito moral, e membro de uma comunidade, através das figuras do direito abstrato, da moralidade, e da eticidade, efetivando o processo racional e conceitual do desvelar do espírito ético, a figura central que permeia todas as liberações da vontade livre, todas as construções das instituições éticas, que medeia a Vida em geral no propósito de realizar sua Idéia de Liberdade. Compreender como e por que a consciência de si executa papel tão importante na filosofia hegeliana, atendo-se ao fato de ela ser referida e contextualizada diversas vezes na *Filosofia do Direito*, eis um dos motivos desse trabalho. Nisto implica-se a relação entre as duas obras, *Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia do Direito*. Parte-se da observação ao § 142, onde explicitamente é mencionada a consciência de si como figura principal no trabalho de realização da Idéia de Liberdade, a Eticidade, momento central do desenvolvimento do Espírito objetivo. Naquelas mesmas linhas, é descrita a Eticidade como o saber e o querer da consciência de si, categorias estas trabalhadas na *Fenomenologia*, por meio de análises do trabalho da consciência de si, nos momentos do desejo, do reconhecimento, da luta e do trabalho. Por outro lado, o fato de ambas as obras possuírem uma seção descrita como Eticidade também merece ser ressaltada já preliminarmente, visto que, embora intituladas com o mesmo termo, representam momentos diferentes da história universal. Captar a razão dessa diferença na forma de

¹ “Hegel [...] pretende ser o pensador da evolução do mundo como processo de totalização reflexiva; processo que busca a razão de ser do que é, através deste duro trabalho que consiste em liberar seu fundamento essencial, que não se confunde com a ordem empírica do mundo”. ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. p. 17.

apresentação passa, também, pela análise do trabalho da consciência de si como figura que realiza a própria Liberdade.

Hegel identifica na Liberdade o trabalho do homem em toda a sua história². Na *Fenomenologia* apresenta-se o reino ético como o mundo dos gregos, momento imediato em que o singular e o universal encontram-se conciliados na bela harmonia. Isto significa que o cidadão grego vivia em plena harmonia com o Estado, a vida política era o seu sentido de existência. Contudo, esta harmonia era tão-somente imediata, o cidadão grego não conhecia o valor da subjetividade, ainda não havia presenciado a manifestação do Si. Sendo assim, não era ainda um trabalho efetivamente livre, porque carecia de uma vontade subjetiva. Na *Filosofia do Direito* a Eticidade surge como o Estado prussiano, o momento histórico que após a Revolução Francesa o indivíduo volta a conciliar-se com a universalidade estatal, porém, agora não mais como algo imediato, não efetivado pela vontade, mas trabalho racional do indivíduo. O membro da comunidade não se reconhece no Estado apenas pelo fato de participar dele, mas por saber que ali está sua vontade posta. Os vários momentos na qual desenvolve-se o Espírito objetivo, através da apresentação das instituições, família, sociedade civil e Estado, não são fins absolutos para a realização da Idéia de Liberdade, mas momentos necessários para a construção desta. Em outras palavras, a finalidade maior é acompanhar o percurso do indivíduo.

No entanto, tais condições somente tornam-se possíveis se, antes de se pensar o político, se pense na formação do indivíduo que mediará este processo. Disso advém a importância de acompanhar antes o movimento da consciência de si na *Fenomenologia*, na passagem de seus vários momentos, na manifestação do desejo, no reconhecimento, na luta por independência, e o momento da liberdade da consciência de si, representada pelo estoicismo, pelo ceticismo e pela consciência infeliz. Contemplado este entendimento, pode-

² Borges comenta a relação entre a história do mundo e o trabalho efetivo da consciência de si neste progresso, dos gregos aos germânicos. “O fim de cada espírito dum povo é realizar um princípio do desenvolvimento do espírito do mundo. Segundo essa finalidade, Hegel divide, em grandes linhas, o espírito dos povos em quatro impérios: o império do oriente, o grego, o romano, o germânico. Cada um corresponde a um princípio das figurações do processo de progressiva autoconsciência do espírito do mundo. [...] O mundo grego atribui a concepção do homem livre a um maior número de indivíduos; todavia, a existência de escravos e a restrição aos direitos das mulheres e dos estrangeiros já atesta que a liberdade estava restrita a alguns. Só no mundo germânico, a própria idéia de liberdade é estendida, ao menos formalmente, a todos os homens. O desenvolvimento temporal da idéia de liberdade também segue uma ampliação no seu aspecto intensivo, porque o Estado plenamente realizado deve conter em si o princípio da moralidade subjetiva (que faltava ao mundo grego) e ter a força de deixar o princípio de subjetividade ir ao seu extremo”. BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e Metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 161-162.

se passar a uma nova análise da *Filosofia do Direito*, compreendendo nesta obra o papel efetivado pela consciência de si na construção de sua filosofia política.

Sendo assim, é importante desenvolver já resumidamente o movimento da consciência de si na *Fenomenologia*. Primeiro, a consciência tentou conhecer o objeto, mas sem conhecer a si própria, não foi capaz de efetuar a primeira cognição apropriadamente. Esta separação entre sujeito e objeto é superado por Hegel com a consciência de si, que pela primeira vez torna-se, concomitantemente, sujeito e objeto, a consciência de si, analisando a si mesma de forma prática, pela própria existência, é o sujeito que analisa e o objeto que é analisado. O movimento da consciência de si pode ser compreendido também como um trabalho de auto-conhecimento, em que a consciência, a fim de conhecer o Si, antes busca uma outra consciência, não um objeto qualquer, mas um indivíduo como ela, reconhece e é reconhecida por esta nova consciência. Mas este recíproco reconhecimento, este desejo de se ver no Outro, demonstra como na verdade o único que ela deseja é ver a si própria neste Outro, ou seja, não é uma outra consciência que está lá posta, mas ela própria. E é este reconhecimento recíproco das consciências-de-si que permeia o desenvolvimento da eticidade, onde o indivíduo está plenamente efetivado e conscientizado como ser social e partícipe da totalidade do Estado. Em outras palavras, o indivíduo compreende sua função nas instituições da vida ética, o que significa saber tanto o valor de seu trabalho como dos demais, e esta compreensão somente é possível através do trabalho fenomenológico da consciência de si, que após sucessivas dialéticas entende-se como ser singular e universal.³

A Liberdade, como fundamento da Eticidade, tem na consciência de si seu princípio motor, no saber e querer da consciência de si, conforme elucida o §142 da *Filosofia do Direito*. O saber liberta a consciência da caverna, da escuridão, abrindo-a a um mundo novo onde todo o universo surge aos seus olhos como uma ferramenta de transformação. Em um só instante a consciência descobre que todo o restante é possível de ser captado, apreendido. Formar racionalmente um indivíduo capacita-o a desvelar toda a exterioridade, o que, ainda,

³ “Para compreender o tema da crítica científica, a saber que este é o mais próximo, é que a certeza imediata para cada sujeito particular, não é o fundamento da verdade, não é certo absolutamente nem “imediato”, o recurso ao conceito especulativo não é ainda necessário. A consciência pessoal do indivíduo, a qual a teoria tradicional do conhecimento analisa a estrutura, pode ser estabelecida nua em seu caráter ilusório. Seu detentor não só deve sua existência e a reprodução de sua vida à sociedade, mas tudo que por ela se constitui como especificamente conhecimento, ou seja, a generalidade lógica, que domina seu pensamento, e também, como mostra a escola de Durkheim sempre de natureza social. O indivíduo que, em virtude do qual seria imediatamente dado, considera-se ele mesmo como o fundamento da legítima verdade, obedecendo cegamente à coletividade de uma sociedade que se equivoca necessariamente sobre ela mesma quando ela coloca seu fundamento no indivíduo”. ADORNO, Theodor. *Trois études sur Hegel*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003. p. 65-66.

implica a condição de consciência transformadora do mundo, porque, ao conhecer o objeto, estou colocando nele mesmo minha vontade, de forma racional. Contudo, mesmo na vontade racional já está interiorizado o movimento do desejo, situação própria da *Fenomenologia*. Se de fato o desejo ainda permanece ligado às condições mais imediatas da existência, como o impulso e os instintos, também é verdade que este desejo imediato permanece presente em todo o movimento racional da vontade, de forma que o desejo em sentido fenomenológico influencia o movimento racional e efetivo da vontade livre na *Filosofia do Direito*. A Fenomenologia trabalha momentos atemporais da existência humana, como o desejo, o reconhecimento, a luta por autonomia e a liberdade, condições estas que se revelam em qualquer passagem histórica, e depois se revelarão presentes também em todas as demais manifestações da vida humana. O sentido atemporal da *Fenomenologia* significa que ela também influencia o desenvolvimento racional da *Filosofia do Direito*, onde constata-se a importância de antes entender adequadamente esta obra, para somente depois analisar o trabalho racional do indivíduo no mundo político e jurídico.

Para a consecução de seus objetivos, o trabalho foi dividido em três partes, no primeiro capítulo aborda-se o desenvolvimento da consciência de si na *Fenomenologia*, no segundo, a estrutura da *Filosofia do Direito*, incluindo aqui o papel da consciência de si, e no terceiro as reflexões conclusivas da relação entre consciência de si e eticidade, *Fenomenologia do Espírito e Filosofia do Direito*.

Em relação ao primeiro capítulo, primeiramente se contextualizará a *Fenomenologia* e sua importância no sistema hegeliano. Depois se passa a apresentar os vários momentos por quais passa a consciência de si, como o desejo, reconhecimento, dialética entre senhor e escravo, estoicismo, ceticismo e consciência infeliz. Por fim, explora-se a relação desta seção com aquela intitulada como Eticidade, o reino ético dos gregos, analisando o papel da consciência de si no desenvolvimento histórico do Espírito. Sendo o desenvolvimento da consciência de si atemporal, seus significados produzem efeitos em qualquer dimensão da vida humana, e nisso incluem-se as esferas políticas e jurídicas, de onde extrai-se que a *Fenomenologia* repercute na *Filosofia do Direito*. Ademais, como observa-se na estrutura lógica da Enciclopédia, no desenvolvimento do Espírito as superações não eliminam os momentos anteriores, mas os trazem consigo. Em outras palavras, as determinações da *Fenomenologia* estão presentes na *Filosofia do Direito*, assim como o espírito subjetivo presencia-se no espírito objetivo.

O segundo capítulo ocupa-se da análise da Filosofia do Direito, momento do desenvolvimento do Espírito em que realiza-se a Idéia de Liberdade. Como estudo introdutório aborda-se a questão do desenvolvimento da vontade livre, desde seu estágio mais primitivo, como vontade natural, passando pela vontade do arbítrio, concretizando-se na vontade livre em si e para si. Importante também é destacar sua relação com a *Ciência da Lógica*, num paralelo dos silogismos do conceito com o desenvolvimento da obra de *Berlin*. Em seguida os momentos da Filosofia do Direito são discutidos, desde o Direito Abstrato, depois na Moralidade, e enfim na Eticidade, onde analisa-se suas seções: família, sociedade civil e Estado. Dentro destes movimentos, o papel da consciência de si é acionado, de forma que se estabeleça a relação entre a *Fenomenologia* e a *Filosofia do Direito*. Isto é, é demonstrado o trabalho da consciência de si influenciando o desenvolvimento racional do indivíduo, primeiro como pessoa, depois como sujeito, e por fim como membro da comunidade.

O terceiro capítulo pretende estabelecer a relação entre as duas obras analisadas, apoiando-se, além das interpretações já realizadas, na estrutura da *Enciclopédia*, onde ambas são apresentadas como momentos do Espírito, a *Fenomenologia* no espírito subjetivo, e a *Filosofia do Direito* como espírito objetivo, de forma que afirma-se a relação entre ambas. A *Fenomenologia* é um dado anterior na estrutura lógica, e seus conceitos depois encontram-se na *Filosofia do Direito*. Observam-se agora, alguns dados importantes que serão levantados mais pormenorizadamente como forma de comprovar o papel da consciência de si no desenvolvimento da *Filosofia do Direito*, ou ainda, de como estabelece-se, em alguns pontos específicos, a relação entre a *Fenomenologia* e a *Filosofia do Direito*.

Na *Fenomenologia*, na seção dedicada à consciência de si, Hegel mergulha a consciência no auto-conhecimento, através do conhecimento de si e do mundo que o envolve. Primeiramente isto se revela no desejo (*Begierde*), no desejo de a consciência reconhecer tanto o Outro como ela mesma. Na base deste processo está a idéia de reconhecimento (*Annerkennung*), onde o ato de reconhecer tanto o outro como a si mesmo nos revela que no fim, é ela mesma que deseja ser reconhecida. Presenteia-se desde já o reconhecimento recíproco como fundamentação para uma formulação ética. É o reconhecimento recíproco como pessoas capazes de obter direitos e deveres, de criar relações. O mundo do direito abstrato nos demonstrará como esta reciprocidade se sustenta no direito à propriedade, na conduta que cada um deve seguir para possuir a sua. É no direito ao bem alheio que garanto a minha posse, pois acarreta o dever a este outro. É ainda o

reconhecimento recíproco do amor, do desejar o desejo de um outro, o sentimento universal que une dois seres em um só, o sentimento que segura a existência da família como base fixa da sociedade.

No entanto, o desejo de apropriação retorna, não mais contra um objeto, mas sim contra uma nova consciência, uma nova consciência de si. Está posta uma luta por independência, que desencadeia o abismo entre a vida e a morte. As duas consciências combatem ferozmente para aniquilar a outra, até que uma fraqueja e rende-se. Esta se torna escrava da vitoriosa. É a luta por reconhecimento, por sobrevivência, que constitui toda sociedade, em qualquer tempo ou lugar. É a luta que obriga o servo a trabalhar, a formar-se pelo trabalho, para que siga os passos de seu senhor. É a luta que força o senhor a reconhecer o valor do trabalho de seu subordinado. Uma dependência recíproca, já que ambos estão ligados por um terceiro termo, o produto do trabalho. Na sociedade civil o egoísmo da luta pela própria prosperidade econômica sustenta a riqueza geral da nação. É um ato negador da universalidade, onde a particularidade predomina, colocando em cada sujeito a finalidade de sua própria ação. Contudo, esta particularidade (*Besonderheit*) revela-se como algo intersubjetivamente relacionado, se pensarmos que todos são dependentes pelo trabalho, e que o fruto do labor de cada um beneficia a todos os demais. Há um apelo subjetivo na ação humana, onde é a moral interna, intrinsecamente particular, que orienta todas as condutas. Não há uma preocupação com a opinião nem a moral de outras consciências, apenas da vontade particular.

A ação moral do sujeito é superada pela ação ética do cidadão. A vontade singular do membro da sociedade civil é superada pela vontade universal do membro de um Estado. Aqui a vontade livre cria-se como algo essencialmente racional, em-e-para-si. É a consciência de si, como indivíduo consciente de ser alguém social, envolvido com o Todo, condicionando-o a agir não somente a seus próprios fins, mas ao universal. Na *Fenomenologia* a busca incessante por um universal surge como a angústia da consciência infeliz, que, perdendo sua essência na consciência céptica, tenta reatar sua ligação com o Universal, na figura de Deus.

A *Filosofia do Direito*, com esta dialética social, política, histórica, conceitual, busca, influenciada pelas idéias da bela harmonia da *polis* grega, analisar a formação de um novo modelo de Estado, erguido pelo desejo vivo do homem em recuperar o equilíbrio entre o

singular e o universal, o indivíduo e o Estado, a parte e o Todo.⁴ Os helênicos conheciam esta manifestação bela do Espírito, uma relação de reciprocidade entre todas as partes, no entanto, a substância dessa relação permanecia na mera imediaticidade. O indivíduo reconhecia-se como parte, mas não via a si mesmo. Este vazio interno causou a cisão do reino ético grego. O helenismo, o período histórico em que a consciência passa a trancafiar-se em seu mundo interior, simboliza o momento em que o indivíduo abandona seu contato com o Universal, criando em seu interior seu próprio mundo. É a sabedoria austera do estóico e atitude revolta do céptico. E é no Estado Moderno surgido após a Revolução Francesa e a marcha de Napoleão Bonaparte que Hegel observa as características fundamentais para se construir uma nova harmonia, resgatando influências helênicas.

Para aprofundar nossa tese, de que a consciência de si possui um papel essencial no movimento racional da Filosofia do Direito, culminando na formação da Eiticidade, disponibilizamos em Apêndice uma tradução própria dos parágrafos iniciais desta seção, isto é, do § 142 ao § 157, visto que, representam os parágrafos importantíssimos neste trabalho. É nesta seção da obra que encontramos várias alusões à consciência de si. Em relação às citações de Hegel, tanto na *Fenomenologia* como na *Filosofia do Direito* utilizar-se-ão as obras reunidas na coleção de 20 volumes *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, com estes trechos em alemão aparecendo sempre no formato de nota de rodapé. No tocante às traduções, para a *Fenomenologia* foi decidido utilizar as traduções de Paulo Meneses pela Editora Vozes, e na *Filosofia do Direito*, os diversos documentos esparsos de Marcos Lutz Muller. Porém, como nem toda a *Filosofia do Direito* foi traduzida por Müller, em alguns trechos foram utilizadas as traduções de Denis Rosenfield, encontradas em sua obra “Política e Liberdade em Hegel”. Também é importante esclarecer que, ao término deste trabalho, na forma de um apêndice, oferecerei ao leitor a tradução dos parágrafos introdutórios da terceira seção da *Filosofia do Direito*, isto é, a tradução de todos os parágrafos relacionados ao estudo da Eiticidade antes de Hegel entrar na Família. Para isto, foram utilizadas como parâmetros as traduções de Kérvegan e Bourgeois para o francês e de Vincenzo Cicero para o italiano.

O mundo da eticidade na *Filosofia do Direito* é o trabalho racional do indivíduo, que à sua vontade, pretende realizar a Idéia de Liberdade, através dos costumes, leis e instituições, um

⁴ Nas palavras de Vieillard-Baron: “A função da Filosofia do Direito não é conciliar. A reconciliação do sujeito singular com a sociedade civil é ligada no Estado, mas a dialética do Espírito objetivo não vai sem afrontar quaisquer profundas dificuldades”. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Hegel: Penseur du politique*. Paris: Éditions du Félin, 2006. p. 49.

trabalho que também será permeado por questões intrínsecas à consciência de si, como o desejo, o reconhecimento e a luta por independência, características estas atemporais e que se manifestam também nas esferas políticas e jurídicas da vida humana. Portanto, por trás do trabalho político e social da pessoa, do sujeito, e do membro de uma comunidade, há um desejo por liberdade, por reconhecimento, por vida. É a manifestação da consciência de si transformando o mundo, através de sua participação nas instituições, costumes e leis, que dessa maneira não surgem mais como coerções exteriores aos indivíduos, mas seu reflexo, sua vontade racional querida e efetivada.

I – A CONSCIÊNCIA-DE-SI NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

1 Para uma introdução à Fenomenologia do Espírito

A *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), ou Filosofia do Espírito, é o início da manifestação do Saber Absoluto (*Das absolute Wissen*). Isso ocorre por não se ter um objeto externo, um fim exterior em seus estudos. Por trás dos desvelar do Saber Absoluto surge como essência a própria totalidade do movimento da consciência.⁵ Kojève alude a esta sistemática, explicando que a *Fenomenologia* possui por princípio o estudo do real e do concreto, da verdadeira natureza das coisas e dos fenômenos. Para ele, portanto, “o método filosófico só pode ser uma contemplação passiva do real e sua descrição pura (*rein*) e simples. O saber absoluto é uma inação aparente”.⁶ Ainda que não seja ontologia, a *Fenomenologia* integra, também, o conhecimento do Absoluto. O que difere a *Fenomenologia* das teorias anteriores é que Hegel não procura somente analisar o objeto, antes aspira adentrá-lo, de forma que o próprio movimento do conhecer já se torne o saber. Hegel chama de fenomenologia porque o Espírito não surge inicialmente em sua verdadeira manifestação, mas como um saber do sujeito, um saber do saber da consciência. Contudo, isto se desenvolve através de um processo, de um caminho da experiência, mas não como uma experiência apenas teórica, mas que também se efetiva na prática, ou seja, “a crítica da experiência estende-se à experiência ética, jurídica, religiosa, não mais se limitando à experiência teórica”.⁷ Hegel não se limita ao estudo do objeto, mas também do sujeito, que somente passará a contemplar efetivamente o objeto, quando contemplar-se efetivamente, o que exige um processo de formação (*Bildung*). Nesse sentido, a própria consciência torna-se objeto de si mesma. O percurso da consciência é ao mesmo tempo um percurso da

⁵ “O que, para Kant, são intuições, formas puras que nos permitem perceber os objetos que nos são assim dados, torna-se para Hegel o resultado da atividade mesma da consciência que se defronta com os objetos, porém se defronta com os objetos em formas de ostensividade, de indicação. Isto fará com que Hegel possa vir a formular uma gênese de categorias resultantes das formas da consciência e, logo, da autoconsciência. [...] o que significa dizer que a coisa mesma nasce e se desenvolve neste percurso, tornando-se objeto de conhecimento”. ROSENFELD, Denis. *A metafísica e o absoluto*. In: ROSENFELD, Denis (coord.). *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 175.

⁶ KOJÈVÈ, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 36.

⁷ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 24.

consciência conhecendo o objeto como a si mesma, o trabalho da consciência, que conhece o objeto, e da consciência de si, que busca a verdade da certeza de si mesma. Supera-se a distinção entre sujeito e objeto, Hegel apresenta o caminho da experiência indo direto à Coisa, e por isso sua fenomenologia difere de qualquer teoria anterior.⁸ Nesse caminho, desenvolve-se a experiência da consciência sobre o objeto, sobre ela mesma, sobre o mundo, de forma que o processo pode ser apresentado como experiência ética, política, religiosa, etc. Neste percurso, em várias ocasiões Hegel desenvolve através da exposição de algum dado momento histórico, como o mundo grego, para simbolizar a bela harmonia ética, ou a evolução do pensamento cristão, para tratar da reconciliação da harmonia. Contudo, a interpretação não pode restringir-se a estes períodos, mas extrair dali o significado que pode ser abrangido às experiências da consciência em geral. Ou seja, como se verá mais adiante, o objetivo não será analisar a história do pensamento, mas a metáfora relativa à consciência que se oculta além da fenomenologia.

O processo de desenvolvimento da consciência atravessa três momentos, delineados na primeira parte da Fenomenologia: a consciência (*Bewußtsein*), a consciência de si (*Selbstbewußtsein*) e a razão (*Vernunft*). Em um outro momento a passagem entre uma figura e outra serão tratadas mais pormenorizadamente, o suficiente por agora é estabelecer que a *Fenomenologia* apresenta o movimento da consciência que busca saber a si mesma e para si mesma, um movimento da consciência que busca tornar-se consciência de si.

Ao descrever o longo caminho do movimento da consciência de si, (*Selbstbewußtsein*) Hegel pretende revelar a verdade (*Warheit*) sobre si mesma. Tal fato ocorre porque somente a filosofia apreende a Coisa (*Sache*) em sua aparência inata e essencial (*Wesentliche*), ou seja, tem em vista seus atributos universais. Captar o universal é tarefa da filosofia, por incluir nele já o particular. Este universal representa o conhecimento do absoluto revelado, mediatizado, que se tornou manifesto com o trabalho da consciência. Com essa idéia Hegel busca ensinar como encontrar o real em cada fenômeno (*Erscheinung*), isto é, sua essência, o que, segundo ele, somente se perfaz com a consecução da mediatização do saber, ou em outras palavras, do saber dialético, que para ele representa a

⁸ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 26.

verdadeira natureza de todas as coisas.⁹ Burzio inclusive chega a mencionar a dialética como a vida interna do método hegeliano.¹⁰

Pensar o movimento dialético passa antes por entender sua plena estruturação, fundamentado principalmente nos conceitos de reflexão, mediação e negatividade.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é o *sujeito*, ou, o que significa o mesmo, que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se a si mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa desigualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originaria* enquanto tal, ou uma unidade *imediate* enquanto tal. O verdadeiro é o vir a ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.¹¹

A consciência, portanto, enquanto estiver agindo nesse movimento de negações e mediações, estará na verdade negando e mediatizando a si mesma. Ela se põe a si mesma, se nega, caindo na exterioridade vazia, nesse ser Outro. A volta a si, a reflexão para si mesma ocorrerá também por meio desse ser Outro. Este vir-a-ser¹² é a própria procura do Eu por sua essência, uma busca pela igualdade-consigo-mesmo, o que somente pode ocorrer com uma

⁹ Kojève utiliza-se dos § 81 e § 274 da Enciclopédia para sustentar sua idéia de que dialética em três tempos (tese, antítese, síntese) não é um método, mas a própria natureza, a verdadeira natureza das coisas, e não uma arte exterior as coisas. Em suma, a realidade concreta seria em si dialética.

¹⁰ “Esta dialética é a vida interna do conceito, o método do espírito, mas também o método da sua ciência, em virtude do fato que ciência do absoluto significa seja ciência que versa sobre o absoluto, seja ciência que o absoluto tem de si mesmo. Compreende-se, então, porque Hegel fala da experiência da negatividade ou de violência que a consciência deve percorrer no superar as suas opiniões e certezas relativas; a consciência é toda interna a esse movimento dialético do espírito e também se quisesse não poderia subtrair-se, porque aquilo constitui a sua essência”. BURZIO, Piero. *Lettura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*. Torino: UTET Libreria, 1996, p. 19.

¹¹ “Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt*, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, ebendadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegengesetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist : nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als sochem ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist”. FE, *Prefácio*, HW 3, p. 23.

¹² Nas *Lições sobre a Filosofia da História* Hegel já declarara que o seu vir-a-ser é influência heraclitiana em sua filosofia, um devir como totalidade, onde os opostos negam-se gerando uma infinitização do ser. Saintillan reservou um trabalho somente no intuito de relacionar Hegel a esta raiz grega em Heráclito. “[...] a mudança, que opõe o contrário em sua mútua transformação, é ao mesmo tempo a que une, e que, portanto, o conflito em que se desdobra, que realiza em sua totalidade. Ele é, ao mesmo tempo, a diferença de um pela separação dos contrários [...] Tal Será o sentido das metamorfoses do Fogo heracliano, sobre aquelas Hegel projeta sua própria concepção da dialética [...]”. SAINTILLAN, Daniel. *Hegel et Héraclite ou le Logos qui n’a pas de contraire*. In: D’HONDT, Jacques. *Hegel et la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974. p. 41.

negação de si mesma. O vir-a-ser é a reflexão que faz do verdadeiro um resultado¹³, por revelar em seu fim a simplicidade do verdadeiro, que em suma, é também a simplicidade do ser. O sujeito exterioriza a si mesmo¹⁴ e se põe como objeto, como um ser separado, um ser-Outro, porém, ao suprassumir este Outro retorna a si mesmo com a ciência da verdade, porque executou o caminho racional do conhecimento, elevou-se da imediatez natural para uma imediatez mediatizada. O imediato nunca é conforme ao Espírito, que somente se revela no trabalho de desvelar a verdade.

Essa mediatização dialética da consciência em si mesma persiste fundamentalmente pela presença do Si, apresentado por Hegel como a inquietude que projeta a consciência de volta a si mesma, o retorno efetivo a si em sua igualdade (*Gleichheit*) e simplicidade. O Si é a força motriz que lança a consciência para fora e depois devolve a si. Ou ainda, retira a consciência de sua imediatez Em Si, exteriorizando-a em um Para Si, e, por fim, a remete novamente ao início completando a dialética, conduzindo a consciência ao estágio espiritual elevado que Hegel denomina como em-si-e-para-si. Esse movimento é a própria essência da consciência, o movimento pelo qual a consciência vem a si mesma, uma reflexão dentro de si. É uma unidade que se move e se medeia, e nesse movimento conjunto, medeia a si mesmo, carregando consigo uma igualdade. Vejamos mais pormenorizadamente essa passagem.

Porém, esse *ser-em-si-e-para-si* é, primeiro, para nós ou *em-si*: é a *substância* espiritual. E deve ser isso também para *si mesmo*, deve ser o saber do espiritual e o saber de si como espírito. Quer dizer: deve ser para si como *objeto*, mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto suprassumido e refletido em si. Somente para nós ele *é-para-si*, enquanto seu conteúdo espiritual é produzido por ele mesmo. Porém, enquanto é para si também para si mesmo, então é *esse* autoproduzir-se, o puro conceito; é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser-aí e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser aí.¹⁵

¹³ FE, *Prefácio*, HW 3, p. 24.

¹⁴ Sobre o vir-a-ser, e as determinações da reflexão da consciência, em suas negações e retornos a si mesma, é interessante acrescentar os comentários de Jarczyk. “As determinações de reflexão ou essencialidades, como vimos, representada e expressa em seus profundos escritos, ou seja, de negação ou de determinação, os momentos que antecedem o retorno infinito em si da essência – e esta precisamente em que a essência parece ela mesma nos ditos momentos, se bem que a reflexão tem em sua escritura característica é determinação da diferença, aquela torna-se complexa em diversidade logo em oposição, enfim, como identidade da identidade e da diferença, a reflexão determinante tem para determinação própria a contradição a qual o complemento é o fundamento”. JARCZYK, Gwendoline. *Au confluent de la mort: l’universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*. Paris: Elipses Edition, 2002. p. 94.

¹⁵ “Dies Anundfürsichsein aber ist es erst für uns oder *an sich*, es ist die geistige *Substanz*. Es muß dies auch *für sich selbst*, - muß das Wissen von den Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste sein, d. h., es muß sich als Gegenstand sein, aber eben so unmitteibar als aufgehobener, in sich reflektierter Gegenstand. Er ist für sich nur für, insofern sein geistiger Inhalt durch in selbst ereugt ist; insofern er aber auch für sich ist, so ist

O objeto, a consciência de si, efetiva-se através deste autoproduzir-se constante, das seguidas negações e reflexões de si mesma. Isto exige inclusive uma saída de si mesma, para retornar a si. O ato de sair de si é essencial, porque proporciona o momento em que a consciência pode observar a si mesma como um ser-Outro, um ser-aí (*Dasein*) oposto a si. Somente observando-se como um Outro é possível negar a si mesma e retornar a si, como ser-para-si. O conceito projeta-se sempre como atualização da consciência de si sobre si mesma. De fato, outras figuras surgirão no percurso, como outros viventes, outras consciências de si, contudo, o trabalho principal é sempre da consciência de si sobre ela própria. O processo reflexivo e dialético de autoproduzir-se é, fundamentalmente, individual. Mesmo existindo o Eu e o Outro, o movimento é particular de cada Si.

Trata-se, sobretudo, de um processo circular, infinito (*unendliche*), onde todo fim torna-se um novo começo. A consciência a cada momento se verá forçada a negar a si mesma para observar de fora, através de um ser-Outro. O Prefácio, que para autores como Kojève seria na verdade um Pós-fácio, por trazer o sistema hegeliano completo e perfeito, apresenta numa breve passagem essas mudanças, somente de forma introdutória àquilo que será o desdobrar da obra em seu restante. Esse processo de dialética em Hegel é identificado como o verdadeiro conhecimento, ou ainda, o único conhecimento válido, por ser somente ele quem toma o fenômeno (*Erscheinung*) em sua totalidade, sem particularizá-lo, isto é, a cada nova manifestação do Si na consciência, a passagem anterior não é eliminada, mas somente superada, e trazida junto para o engendrar de uma nova figura. Falando com maior precisão, Hegel apresenta esse sistema como o único válido para se fazer ciência.¹⁶

O caminho que segue a consciência é a história pormenorizada de sua formação. O caminho da dúvida é o caminho efetivamente real que segue a consciência, seu itinerário próprio, e não aquele do filósofo que toma a resolução de duvidar. Em face dessa resolução por meio da qual a consciência se purifica de uma só vez de todos os seus prejuízos – e em particular daquele, fundamental, da existência de coisas fora de nós, independentes do conhecimento –, a Fenomenologia é uma história concreta da consciência, sua saída da caverna e sua ascensão à ciência.¹⁷

dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Dasein hat; und er ist auf diese Weise in seinem Dasein für sich selbst in sich reflektierter Gegenstand". FE, *Prefácio*, HW 3, p. 28-29.

¹⁶ "Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut". FE, *Prefácio*, HW 3, p. 29

¹⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 28-9.

A dialética hegeliana da consciência na *Fenomenologia* surge, dessa forma, como a manifestação do indivíduo em seu percurso de auto-conhecimento, contudo, não somente isso, mas sim um auto-conhecimento que permite se fazer ciência, isto é, um conhecer a si mesmo que propicia o conhecimento do mundo como um todo, “o puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter *como tal*, é o fundamento e o solo da ciência, ou do *saber em sua universalidade*”.¹⁸ Ou seja, Hegel fundamenta o conhecer (*erkennen*) o mundo antes num conhecer a si próprio, somente numa tarefa de ensinar o indivíduo a pensar é que se poderá ensiná-lo a desvelar toda a existência, através desse elemento da consciência de si. “Mas esse elemento só alcança sua perfeição e transparência pelo movimento de seu vir-a-ser”.¹⁹ A consciência, nessa capacidade de movimentação constante, em sair e retornar a si, desenvolve-se não somente como indivíduo particular, mas em sua universalidade, pois a reflexão a si mesma obriga antes o evadir-se na exterioridade (*Äusserlichkeit*), que está contemplada no reino da universalidade²⁰.

A filosofia tem de ser científica. A ciência ou filosofia é necessária e completa; não uma especulação individual. O sistema tem de ser circular; só então ele é necessário e completo. A circularidade é o critério da verdade (absoluta) da filosofia. É de fato o único critério (imane) possível da verdade no monismo idealista (e talvez em geral). Já foi demonstrado que uma filosofia implica a totalidade do pensável (isto é, que é absolutamente verdadeira) quando se demonstrou que não é possível ultrapassar, sem voltar ao ponto de partida, o ponto de vista ao qual chega necessariamente o desenvolvimento lógico do sistema (que alias, pode começar onde quiser).²¹

O ponto de partida sempre será um dado anterior resultado de múltiplas atualizações do conceito, o término de uma dialética, e o início de uma nova passagem. A progressão do conceito infere esta condição de a consciência sempre retornar a si mesma, porém numa nova constituição figurativa, através dos diferentes momentos enfrentados pela consciência. O movimento efetivo possui este caráter infinito do saber, o filósofo jamais ficará satisfeito

¹⁸ “Das *reine* Selbsterkennen im Absoluten Anderssein, dieser Äther *als socher*, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im Allgemeinen*”. FE, *Prefácio*, HW 3, p. 29.

¹⁹ “Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens”. FE, *Prefácio*, HW 3, p. 29.

²⁰ Para se compreender adequadamente o Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel é necessário atentar-se na leitura da obra de Gaetano Rametta, que perfaz uma análise da filosofia hegeliana e seu papel como “a ciência”. Observa-se como Rametta explica essa função da filosofia, partindo da dialética para especificar tanto o universal como o singular. “Admito que a filosofia se atua no elemento do universal, e que este último contém em si o particular. A filosofia deverá necessariamente conter em si a reflexão também sobre aquelas ciências, que fornecem o conhecimento do particular enquanto é particular”. RAMETTA, Gaetano. *Filosofia come “sistema della scienza”*. Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Guido Tamoni Editore, 1992. p. 23.

²¹ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 38.

se uma ferida atingir a robustez do tronco, porque acima de tudo o que ele busca é a verdade, um Saber Absoluto, por meio da totalidade das figuras.²²

Não obstante, a ciência inicialmente surgirá distante da consciência como uma figura completamente determinada e separada, somente Em-Si. A consciência, mergulhada em sua certeza de si própria num primeiro momento não verá motivos para afastar de si mesma e ir a direção da ciência, esse objeto longínquo. Serão, portanto, dois seres inversos, de forma que a consciência, como certa de si própria em possuir a verdade terá sua figura como a efetividade, enquanto do lado oposto, verá a ciência somente como uma figura incerta e inefetiva, ou seja, sem qualquer traço de realidade. Isso ocorre porque, nesse momento, o indivíduo ainda não é aquele a qual nos aludimos anteriormente, mas somente um ser simplório e inculto, uma consciência sensível, ainda sem as noções da realidade do mundo, das ciências, ou, mais precisamente, da filosofia. É nesse ponto que chegamos ao projeto hegeliano com a *Fenomenologia do Espírito*.

A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si em sua manifestação cultural. [...] O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: *uma* só determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades só ocorrem com seus traços rasurados.²³

Tal manifestação somente existirá quando a consciência percorrer o vir-a-ser, isto é, abandonar sua singularidade vazia e imediata e acompanhar o caminho do objeto, encontrando-o não como um Em-Si, mas um ser que virá a ser para-si. O saber medeia sua existência nessa relação, quando sujeito e objeto encontram-se unidos, ambos elevam-se da particularidade (*Besonderheit*) ao universal, o reino do conhecimento filosófico. O papel principal da *Fenomenologia* é apresentar este vir-a-ser da consciência, demonstrando momento a momento, negação a negação, como a simples figura eleva-se de seu estado

²² Sihmon alude à manifestação do Espírito como um engendramento dos diferentes momentos fenomenológicos, envolvendo tanto o saber como o objeto. “Hegel insiste aqui sobre o fato que o processo fenomenológico, repousa sobre a desigualdade de dois momentos da consciência – saber e objetividade – significa, do ponto de vista da ciência ou da substância verdadeira (substância-sujeito), que este último é o dividido ou cindido nele mesmo, sua auto diferenciação em determinações as quais uma é a consciência. É que a substância não é simplesmente objeto que visa a consciência do exterior (o todo não é o exterior), mas é em sua verdade sujeito e deve se conhecer – é o que ela faz pela mediação da consciência que procura apreender”. SIHMON, Ari. *Le Préface de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. Paris: J. Vrin, 2003. p. 191-192.

²³ “Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen und das allgemeine Individuum, der Selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten. [...] Das besondere Individuum ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Dasein eine Bestimmtheit herrschend ist und worin die anderen nur in verwischten Zügen vorhanden sind” FE, *Prefácio*, HW 3, p. 31-2.

inculto até o Saber Absoluto. É nesse sentido que se deve ler a *Fenomenologia*, compreendendo-a como momento fundamental para os entendimentos hegelianos, auxiliando na compreensão das obras posteriores do filósofo. Na *Filosofia do Direito* se trabalhará a manifestação do Espírito Objetivo, contudo, é na *Fenomenologia* que a consciência atravessa seus momentos essenciais que possibilitam a passagem para aqueles estágios superiores do desvelar do Espírito.

A *Fenomenologia* foi a primeira grande obra de Hegel. Após a série de artigos publicados em seu período de Iena, Hegel decidiu escrever aquela que seria a obra introdutória no seu sistema filosófico. A *Lógica*, escrita vários anos depois, apresenta o sistema hegeliano completo em seu mais puro estado, naquilo que seria a ontologia por excelência, o verdadeiro ápice do Saber Absoluto. No entanto, não se poderia trabalhar a Idéia em sua perfeita forma de uma maneira brusca, antes seria preciso elevar a consciência do indivíduo comum a este estágio espiritual superior. A *Fenomenologia* depois se revelará presente em todas as demais obras, como uma manifestação do esclarecimento neste universo hegeliano. Tentar compreender as obras posteriores sem antes entender como se processa o raciocínio hegeliano, que, neste caso, surge como a verdadeira natureza do saber, somente levará o leitor aos mais variados caminhos, porém nunca aquele preconizado por Hegel.

1.1 Estrutura da *Fenomenologia*

Antes de se adentrar a *Fenomenologia* é importante situá-la no plano do sistema hegeliano, ou seja, como ela se insere junto das demais obras. O Prefácio da própria *Fenomenologia* indica em algumas passagens a necessidade de se compreender esta obra como uma introdução ao Sistema da Ciência, ou seja, como um primeiro momento, fundamental para a compreensão deste sistema, é verdade, mas ainda preliminar ao sistema, não incluso em sua lógica sistemática. Por outro lado, quando se observa a estrutura lógica da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a *Fenomenologia* surge já dentro da primeira parte da Filosofia do Espírito, em um momento intermediário entre a Antropologia e a Psicologia. Nesse sentido, a *Fenomenologia* não seria mais tratada como introdução ao sistema, mas parte integrante dele, e portanto presente ativamente em sua lógica interna.

O que representa cada um entre eles? Devemos entender um e outro segundo a sua significação imediata: uma ‘introdução’ é um desenvolvimento prévio, exterior ao sujeito, o qual, salientando as falsas interpretações, desenha em amplas linhas a exposição que se segue, coloca o leitor na justa inteligência daquilo que queremos propor-lhe; ao contrário, uma ‘primeira parte’ evidentemente se situa *in mediam rem*, e expõe um primeiro aspecto de implantação do tema discutido. A Fenomenologia encontra o primeiro dos conceitos se ela fosse uma simples preparação para a Ciência, que só começaria com a dialética do Ser, com a estréia da Lógica; contrariamente ela seria já o *habeas* filosófico hegeliano propriamente dito se o Espírito realmente sabe, em uma primeira forma já ‘científica’, com toda a riqueza de seu conteúdo.²⁴

As obras hegelianas não podem ser compreendidas adequadamente sem antes se atentar à sua estrutura lógica, ao movimento que perfaz a sucessão dos momentos e figuras. Tal lógica permanece efetiva em todo o pensamento hegeliano, pois constitui a própria manifestação do saber, e por isso se apresenta como a lógica dialética. Se por um lado sua presença mais marcante se dá justamente na *Ciência da Lógica*, a obra especulativa hegeliana, sua atividade movimenta também tanto a *Fenomenologia* como a *Filosofia do Direito*, por ser algo inerente ao próprio movimento do Espírito.

Ao construir a elaborada estrutura da *Fenomenologia*, Hegel a idealizou tendo em mente alguns objetivos principais. O primeiro, e mais explícito, é o de conduzir pedagogicamente o indivíduo mais simples, aquele sujeito mais inculto, até o puro saber da verdade, o saber filosófico, ou ainda, ao mundo das ciências. O que impulsiona a consciência em elevar-se a esta condição é a vontade de expandir-se, não se resigna com a estabilidade inferior, porque sua própria essência move-a ao desconhecido.

Digo posse “esotérica” porque só é dada no seu conceito, ou só no seu interior; e uns “tantos indivíduos”, pois seu aparecimento, sem difusão, torna singular seu ser-aí. Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico²⁵, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos. A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que

²⁴ LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. p. 20.

²⁵ Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, apresenta a diferença entre as expressões ‘esotérico’ e ‘exotérico’. “O primeiro destes termos encontra-se nos últimos escritores gregos para indicar doutrinas ou ensinamentos reservados aos discípulos de uma escola, que não podiam ser comunicados a estranhos. O segundo termo é muitas vezes empregado por Aristóteles para designar suas obras populares, destinadas ao público (em forma de diálogos, dos quais só temos fragmentos), em contraposição aos escritos acromáticos, destinados aos ouvintes, que eram os apontamentos das lições que chegaram até nós.” ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, p. 348.

já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar a ciência.²⁶

A *Fenomenologia* fazer adentrar ao mundo das ciências todos aqueles incultos que ainda encontram-se em um estágio mais primitivo. Hegel condena as condutas esotéricas na Filosofia, em que os ensinamentos são reduzidos a um mero círculo de discípulos. O que se propugna é algo universal, o conhecimento universal, de todos e para todos, pois este é o caminhar do Espírito. Este caminho desenvolve-se pelo inteligível, a forma conhecida capaz de ser absorvida por todos.

É este desenvolvimento universal que permitirá o Espírito autoposicionar-se na direção do Saber Absoluto, outro projeto hegeliano. Por trás dessa tarefa pedagógica de conduzir intelectualmente o indivíduo está esse projeto maior e mais amplo, pois é no conhecimento científico, filosófico, no desvelar completo do mundo, que o homem é capaz de evoluir sua existência. Portanto, é uma tarefa de evolução existencial do homem como um todo, a experiência da consciência ao conhecimento completo do mundo, o Saber Absoluto.

27

²⁶ “[...] - ein esoterisches Besitzum: denn sie ist nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Innres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erscheinung macht ihr Dasein zum Einzelnen. Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu sein. Die verständige Form der Wissenschaft ist der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen ist die gerechte Forderung des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt; denn der Verstand ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins, wodurch dieses unmittelbar in jeine einzutreten vermag”. FE, *Prefácio*, HW 3, p. 19-20.

²⁷ “[...] é apenas a fenomenologia de Hegel que não é nulamente uma metafísica do saber [...] Não é ao homem que ele se debruça ao manifestar o segredo das coisas. Sem dúvidas, e Hegel o reconhece, é necessário que a ciência se manifeste, e então que o saber fenomenológico dos fenômenos torne-se ele mesmo fenômeno. Ele pertence à essência da apresentação do ser para um outro logo que a tarefa da fenomenologia é justamente que se manifeste o saber pertencente. Mas quando esta se realiza, não é porque o homem constituiria uma essência da fenomenalização do ser. O homem é unicamente o meio da auto-consciência do absoluto. É porque o saber só tornou-se possível através da presença do ser que se revela ele-mesmo à luz, ou seja, pela fenomenalização da coisa ela-mesma. Logo é o ser ele-mesmo que tem a estrutura de ser-por-si e de ser por um outro, a *Fenomenologia do Espírito* é uma autêntica fenomenologia da manifestação e não uma simples fenomenologia de representação”. PLANTY-BONJOUR, Guy. *Le Projet Hégélien*. Paris: Librairie Philosophique, 1993. p. 48.

O Saber Absoluto²⁸, então, após ser apreendido pela consciência, tornar-se-á em-si-e-para-si em relação ao sujeito. Isto porque ele deixará de ser um objeto distante e efetivamente distinto da consciência, para passar a ser o reflexo e o saber da própria consciência. Essa tarefa, a de alcançar o Saber Absoluto, não poderá ser concretizada por somente um ou outro indivíduo, mas sim em um envolvimento universal, que manifestar-se-á pela História. É nesta forma que se pode compreender melhor quando se diz que a *Fenomenologia* não possui teor somente teórico, cognitivo, mas, sobretudo, algo universal. O Espírito caminha com experiências políticas, éticas, fatores correlacionados à idéia de ser e conhecer no mundo.²⁹

No entanto, cabe agora delinear a estrutura geral desta obra, a fim de oferecer subsídios para uma hermenêutica adequada. Hyppolite comenta que a *Fenomenologia* do Espírito divide-se em duas seções, a da *Fenomenologia* da Consciência, e a do Espírito. Numa primeira análise, ver-se-ia que a estrutura de percurso inicia com o Prefácio, no entanto já foi explicado que esta parte representa o desfecho do autor, o retorno da obra ao seu devir após a compreensão do Saber Absoluto, por meio do desenvolvimento da Ciência filosófica. A primeira seção é a Introdução, que apresenta as categorias fundamentais para se compreender, ainda que breve e parcialmente, o teor e objetivo da obra. Já o mencionado percurso da consciência de si inicia-se definitivamente na parte denominada “Consciência”.

A obra, e o próprio Espírito, estruturam-se em torno do círculo: Consciência (*Bewußtsein*), Consciência de si (*Selbstbewußtsein*), Razão (*Vernunft*). As seções posteriores são manifestações do Espírito nesses momentos, configuradas em passagens históricas. A consciência, através de seus momentos, Certeza Sensível, Percepção e Entendimento, possuem conotação intrinsecamente cognitiva, no intuito de conhecer (*erkennen*) o objeto em

²⁸ D’Hondt estrutura o método hegeliano como uma forma de apresentação do Saber Absoluto, onde as seguidas negações dialéticas revelam as aparências de cada fenômeno, expondo assim a essência do objeto. Um movimento para descobrir o interior de cada fenômeno. “Para estabelecer o sistema destas articulações, seu organismo geral, o idealismo não se autoriza a partir da experiência, ou, para melhor dizer, e empirismo, o qual trata-se precisamente para ele aumentar o caráter ilusório e provisório. Cada realidade assinalada, cada tipo de pensamento deve logo ser determinado como um momento interior ao absoluto e derivado dele pela negação. O método, simples decalcomania do movimento mesmo do absoluto, consiste em uma derivação ideal de todas as coisas, ou, como dizemos, uma espécie de bobina”. D’HONDT, Jacques. *Hegel et l’Hégelianisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982. p. 77.

²⁹ “O ponto de partida da filosofia é a unidade entre o pensamento e o ser. Não se trata, para Hegel, de nenhum ponto de partida dogmático, mas do começo mesmo do filosofar, que envolve não apenas o conhecer, nem o que se torna objeto do conhecimento, porém ambos como integrantes do mesmo processo. [...] E essa relação, no transcurso do processo de conhecimento, se apresentará como parte de uma determinada fase da cultura, ou seja, de uma determinada figura do espírito”. ROSENFELD, Denis. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. p. 37.

sua essência. Compreende-se que a consciência é uma figura prioritariamente observadora, teórica, é a vontade do homem em conhecer e desvelar o mundo em sua volta.

A consciência de si é o outro lado humano agindo, a vontade prática. Ao tentar conceituar e entender o objeto externo, o mundo passou a defrontar o próprio homem, impondo-lhe a obrigatoriedade de, não somente saber, mas também agir, viver no mundo. Essa passagem demonstra a necessidade da consciência não somente desvelar o universo, mas que também ela própria está posta e faz parte deste universo. Em outras palavras, enquanto a consciência de si conhece o mundo, também interage nele, é um conhecer prático, que surge com as próprias experiências vividas, das próprias relações da consciência de si com os objetos do mundo e demais consciências.

A consciência não pode permanecer nessa certeza; deve descobrir sua verdade e para tanto é preciso que, em lugar de se dirigir ao objeto, se dirija a si mesma; é preciso que busque a verdade de sua certeza, ou seja, que se torne consciência de si, consciência de seu próprio saber em vez de ser consciência do objeto.³⁰

A razão (*Vernunft*) é a força unificadora que conciliará as duas potências: consciência (*Bewußtsein*) e consciência de si (*Selbstbewußtsein*). O que significa dizer que, em Hegel, a razão concilia as forças teóricas e práticas da consciência, ou ainda, engendra dialeticamente em si mesma, as experiências cognitivas da consciência,³¹ através da certeza sensível, da percepção e do entendimento, e práticas da consciência de si, do Desejo, do Reconhecimento, da Luta por Independência, e da busca pela Liberdade. Para aprofundar esse entendimento, citemos § 347, na seção que o autor denominou *Razão Ativa*, dentro do Capítulo dedicado à Razão.

A consciência-de-si encontrou a coisa como a si, e a si como a coisa, quer dizer: *é para ela* que essa consciência *é em si* efetividade objetiva. Não é mais a certeza *imediate* de ser toda a realidade; mas é uma certeza tal, que o imediato tem para ela a forma de um suspenso, de modo que sua *objetividade* só vale como superfície, cujo interior e essência é a *própria consciência-de-si*.

O primeiro trecho resume o caminho dialético até a manifestação da razão: o encontro da consciência de si com a coisa, ou seja, a consciência de si se reconhece na coisa

³⁰ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 82.

³¹ “O processo pelo qual a consciência se introduz à ciência é então como o processo pelo qual o elemento da ciência se faz dia e para a consciência: o tornar da consciência versus o conceito é ao mesmo tempo um tornar da consciência”. BUÉE, Jean-Michel. *Conscience et Histoire dans la “Phénoménologie de l’Esprit” de Hegel*. 1985. 353f. Tese de Doutorado – Troisième Cycle, Université de Poitiers, Paris, 1985. p. 79

ao mesmo tempo em que reconhece a coisa em si mesma, e tal manifestação vem a revelar a essência da própria consciência de si.

1.2 Filosofia e Ciência

Talvez ainda não tenha sido eficientemente estabelecida a relação de Hegel com as ciências, e a da *Fenomenologia do Espírito* ser uma *Introdução ao Sistema da Ciência*³². Pois a *Fenomenologia*, acima de tudo, é a *Ciência da Experiência da Consciência*³³.

Primeiramente, é necessário entender que o conjunto de obras hegelianas representa um Sistema da Ciência, e não das ciências, isto é, não se dirige ao estudo das ciências que entendemos comumente. Esta ciência, em Hegel, é o mais profundo e elementar dos conhecimentos, é o saber mais puro e verdadeiro. “A ciência, de cujo sistema aqui se trata, é o inteiro do saber mais alto e autêntico. Este saber é a Filosofia”³⁴.

Hegel, ao apresentar a Filosofia como a Ciência, isto é, o maior de todos os saberes, procura libertar a própria Filosofia de suas determinações anteriores, desde Descartes, onde a mesma foi tratada muito mais como uma forma de se assistir e analisar as demais ciências, delimitando suas ações. Até Hegel, dentre todos os ramos da Filosofia, somente a ontologia poder-se-ia dizer tratar-se realmente como uma ciência, autônoma de qualquer outra. No fim, é um desprender-se de todas as amarras, abrindo caminho para a Filosofia como Saber Absoluto. “Esta doutrina não se preocupa com as ciências – não é nem ‘lógica’, nem ‘teoria da ciência’ – mas da ciência, ou seja, no autodesenvolvimento da filosofia enquanto saber absoluto”³⁵, ou ainda, “é necessário ultrapassar o saber finito pela aquisição do saber infinito”.³⁶ Hegel, no § 5, alude a esta nova conceituação da Filosofia numa crítica à filosofia antiga, dominante no período grego.

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência –

³² A afirmação de a *Fenomenologia* ser uma introdução ao sistema da ciência não é compartilhada por todos os comentadores, sendo que alguns a consideram já como uma primeira parte deste sistema.

³³ WESTPHAL, Kenneth. *Hegel's Epistemological Realism: a study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Philosophical Studies Series. Vol. 43. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 130.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*. Tradução de Silvia Caianiello. Napoli: Guida, 2000. p. 38.

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p. 38.

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p. 38.

da meta em que deixe de chamar-se *puro amor ao saber* para ser *saber efetivo* – isto é o que me proponho.³⁷

A menção aos antigos é evidente. A filosofia como puro amor ao saber foi propugnada por Aristóteles em sua *Metafísica*³⁸, quando o Estagirita aludia ao conhecimento como algo intrínseco ao homem, e, que, portanto, a filosofia pura e perene, seria o ponto mais sublime dessa caminhada, quando o homem não conhece visando fins particulares, mas pelo simples conhecer. Hegel entende a filosofia de outra forma, afirmando que esta não visa somente a essa satisfação natural do homem, mas sim à própria forma de se conceber a verdade, de se desvelar o mundo. Nesse cenário, a filosofia passa a integrar um sistema próprio, com regras determinadas de se conhecer (*erkennen*), e o que conhecer. Heidegger referencia esta nova forma de filosofia, a científica, como “[...] uma fundação das ciências e uma conseqüente configuração da filosofia como ciência rigorosa, quanto ao seu significado, secundária e subordinada”.³⁹

Burzio, além disso, comenta que a filosofia alcança o estágio de ciência em seu percurso histórico, em sua visão de totalidade e inteiro do mundo. Somente a totalidade pode oferecer o caminho da verdade, por carregar em sua essência a idéia de um conceito, que por si só representa a universalidade em um particular.

Ora, a filosofia como inteiro é antes de tudo a ser pensada em relação ao seu decurso temporal; a verdade (que é totalidade) é o seu sistema científico e a filosofia como totalidade é aquela que deixa de ser amor do saber para se tornar verdadeiro, ou seja, precisamente ciência. Em virtude desse caminho a filosofia se tornará um todo (o saber verdadeiro ou o sistema científico disso) e se poderá falar de história da filosofia; a condição de considerar como uma coisa só a necessidade interna graças a qual a filosofia em si mesma se adequa a esse seu destino e a necessidade externa em virtude da qual existem filósofos e filosofias que conduzem o

³⁷ “Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, - dem Ziele, ihren Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein, - ist es, was ich mir vorgesetzt”. FE, *Prefácio*, HW 3, p. 14.

³⁸ “[...] se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. E o modo como as coisas se desenvolveram o demonstra: quando já se possuía praticamente tudo o de que se necessitava para a vida e também para o conforto e para o bem-estar, então se começou a buscar essa forma de conhecimento. É evidente, portanto, que não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência, dentre todas as outras, é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma”. ARISTÓTELES. *Metafísica*: tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Vol. 2. São Paulo: Editora Loyola, 2002. p. 13. Neste sentido, a onto-teologia de Aristóteles seria a ciência do puro amor ao saber, isto é, um saber que é buscado por si só. Hegel critica esta concepção, afirmando que a filosofia deve ser o saber efetivo.

³⁹ HEIDEGGER, Martin. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p. 41.

pensamento a esse supremo estágio de realização. O que significa ciência em referência à filosofia! Hegel afirma que a verdadeira forma da verdade é a cientificidade e esta, por sua vez, é a conceitualidade.⁴⁰

Compreende-se, então, que o conceito como idéia absoluta, capaz de erguer o conhecimento racional como a verdade do objeto, surge, não de um fato reflexivo isolado, mas sim da própria manifestação histórica da filosofia, isto é, da totalidade. O que Hegel pretende dizer com isso é que o conceito, a idéia Absoluta, não se origina do trabalho particular de dado indivíduo, mas somente da história coletiva e racional, do próprio percurso do Espírito.

1.3 Da dialética hegeliana

A dialética, em Hegel, não é um procedimento metodológico, ou ainda um método filosófico de cognição, pois tais atributos somente a reduziram a meros aplicativos epistemológicos. A dialética, em verdade, possui em si uma conotação intrinsecamente ontológica, ligada à Doutrina do Ser (Sein).⁴¹

Como já foi dito, o Prefácio na verdade é o último texto da *Fenomenologia*, a dialética acabada e completa. É na Introdução que temos o verdadeiro início de seu desenvolvimento, com a apresentação dos conceitos fundamentais que acompanharão todo o percorrer espiritual da consciência até o Saber Absoluto. De início discute-se o caminho do conhecer (*erkennen*), o como conhecer, que na visão profunda de Hegel identifica-se ao próprio objeto, ou ainda “[...] o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca”.⁴² O conceito precisará se igualar ao objeto, ao mesmo tempo em que o objeto se tornará idêntico ao sujeito.

⁴⁰ BURZIO, Piero. *Lettura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p. 27.

⁴¹ “A lógica hegeliana é a gênese absoluta do sentido, um sentido que é ele mesmo seu próprio sentido, que não se opõe a ser o qual ele é, mas que é sentido e ser por vezes. Esta gênese, é como um crescimento orgânico, uma perpétua reprodução e amplificação de si, nenhuma finalidade externa, mas uma finalidade imanente da qual a vida orgânica é a imagem na natureza. [...] A totalidade é sempre imanente, o começo anuncia o fim, apenas o fim permite compreender retrospectivamente o começo”. HYPOLITE, Jean. *Logique et Existence: essai sur la Logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. p. 209.

⁴² “[...] denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt”. FE, *Introdução*, HW 3, p. 69.

O caminho fenomenológico tem seu ponto de partida na verificação do sujeito em sua própria ignorância, no temor de errar ao tentar revelar a verdade. Não obstante, esse primeiro sentimento de limitação já é importante, pois traz à consciência uma verdade, a de que ela necessita sempre ir além de si mesma, buscar transpor a finitude (*Endlichkeit*), isto é, não pode deixar aprisionar-se em algum momento ou coisa, mas saber superá-los. “Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma”.⁴³

A Introdução apresenta o conhecimento como a base da filosofia especulativa. Passemos então a apresentar as diferentes figuras que são tratadas nesta teoria hegeliana do conhecimento. O objetivo principal no tocante a cognição é encontrar o verdadeiro conceito, o absoluto do objeto, situação esta que somente pode ser realizada pela consciência. Apenas a consciência tem a capacidade de compreender esta ação, o de apreender se o conceito corresponde ao objeto, uma questão de reversibilidade. O ato de dar o conceito a um objeto denomina-se saber, e, este objeto, o essente. A essência⁴⁴ do objeto é o conceito, de forma que essência e essente são a mesma coisa. Por isso o conceito, um ser-para-um-outro para o objeto, que é o ser-em-si-mesmo, encontram-se unidos no mesmo interior, no saber. No entanto, quem produz este saber é o ser, o sujeito. Por outro lado o objeto também é um ser, porque ser e essente estão sempre conexos na mesma relação. Vejamos como o próprio Hegel se refere à intrínseca relação entre consciência de si e saber, na Introdução da *Fenomenologia*.

Pois a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo para a consciência. O aspecto determinado desse relacionar-se – ou do ser de algo para uma consciência – é o saber.⁴⁵

Definir o que seriam o ser e o ente foi motivo de intensa reflexão de Heidegger. Este filósofo parte de uma interpretação terminológica dos termos, porém funda o seu

⁴³ “[...] Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst”. FE, *Introdução*, HW 3, p. 74.

⁴⁴ “A essência é a negação do ser imediato, ela é, logo, mediação absoluta ou, aquela que torna-se ela mesma, negatividade absoluta. Em um sentido, o ser é ele mesmo negativo ou exclusivo; exclusivo da mediação ou do retorno sobre si. É por isto que sua unidade nos pareceu definitivamente incompatível com a multiplicidade de suas determinações. Estas restaram, em efeito, exteriores umas às outras e todas juntas restaram exteriores ao substrato que elas determinam. Sua unidade, no fundo, é apenas a unidade do sujeito que as pensa, ela é em nós, ela não é no ser. O ser pode ser, então, exterior a ele mesmo”. NOËL, Georges. *La Logique de Hegel*. Paris: Librairie Philosophique, 1967. p. 52.

⁴⁵ “[...] oder wie dies ausgedrückt wird, es ist etwas für dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens, oder des Seins von etwas für ein Bewußtsein ist das Wissen. FE, *Introdução*, HW 3, p. 76.

entendimento numa visão existencialista, envolvendo ser e existir, discussão trazida desde os primeiros filósofos gregos com Parmênides.⁴⁶

Aquilo que Hegel chama de essente e ser, nós definimos com os termos ‘aquilo que é simplesmente presente’ [Vorhandene] e a sua simples presença [Vorhandenheit] [...] Ser e essente são, portanto, para Hegel e para nós por razão primeira e última, algo de diverso. Mas não o diverso de dois pontos de vista justapostos e um e outro indiferentes [...] mas a diversidade que é possível somente no ser igualmente distante tanto do insignificante quando daquilo que é objeto de convicções exclusivas, e que é possível somente no empenho do unitário, o simples, o irrepetível, o essencial.⁴⁷

Ser e existir sempre justapostos, tal afirmação se verá coerente com as manifestações da consciência de si em seu percorrer espiritual, que, para Hegel, sempre se dá no plano da Vida.⁴⁸ A *Fenomenologia* foi escrita visando as consciências comuns, aqueles indivíduos que ainda não elevaram o saber sensível ao saber científico, filosófico. Portanto, não há como distinguir o ser de sua existência prática, em suas atividades cotidianas. Adiante se explanará com maiores especificações esta relação da consciência de si e sua interação no plano da Vida, contudo, cabe já aqui apresentar o conceito hegeliano para Vida, a fim de se compreender mais adequadamente esta passagem.

[...] e esse conceito se *fraciona* na oposição entre a consciência-de-si e a vida. A consciência de si é a unidade *para a qual* é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é, ao mesmo tempo, *para si mesma*. Assim, tão independente é *em-si* seu objeto, quanto é independente a consciência. A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o

⁴⁶ Sobre Parmênides, e esta relação entre ser e existir, citemos Kojève, que analisa a situação através da relação entre ser e pensar, aludindo ao pensar como o início do vir-a-ser, uma manifestação dialética que será prosseguida pela antítese de Heráclito à filosofia parmenidiana. “[...] é que Parmênides distingue o Pensamento e o Ser (isto seria para estabelecer entre eles uma relação de inclusão ou de identidade). Ou seja, os pensamentos existentes para ele da mesma forma que é o porque nós pensamos. Em outros termos, Parmênides fala explicitamente não somente do qual nós falamos, mas ainda do que dizemos, ou seja, dos discursos eles-mesmos que se falam”. KOJÈVE, Alexandre. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. Tome 1: Les Présocratiques. Paris: Éditions Gallimard, 1968. p. 207.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p. 77.

⁴⁸ Para a relação entre Vida e a consciência de si, através do saber de si mesmo, observa-se Baron. “A situação exata da Vida no quarto capítulo não é fácil de precisar, mesmo se ela é o principal sujeito da passagem da consciência à ‘terra natal da verdade’, a saber consciência de si. Quer dizer que Hegel considera a consciência de si sob o ângulo do saber de si. A verdade é o próprio saber de si, em oposição ao saber do outro. Mas a consciência de si não acaba aqui, ela não tem a vocação ao narcisismo. O ‘si’ que é o objeto da consciência como saber de si, se revela duplo: de uma parte ele é o objeto da consciência sensível, o objeto imediato; de outra parte ele é o objeto da reflexão, a saber a verdadeira essência que ela é nela mesma. No primeiro sentido, a consciência de si é desejo, orientação sobre um objeto que a falta, essencialmente negativo. Em um segundo sentido ela é a vida, como fluído universal”. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Rationalité et Irrationalité de la Vie*. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Coord.). *Hegel et la vie*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2004. p. 86-87.

caráter negativo; ou que é, de início, *desejo* – vai fazer pois a experiência da independência desse objeto.⁴⁹

O entendimento principal neste momento é que, para Hegel, toda a existência se dá no plano da Vida, na relação entre os vivos, da consciência tendo em vista seus desejos, medos, reconhecimentos, entre outras manifestações. Vida, em Hegel, não se reduz a um conceito biológico, mas existencial, vivente é aquele que exerce papel no plano da Vida, que modifica o mundo existente, seu mundo. É trabalho da consciência de si influenciar na construção de seu mundo, de infinitas possibilidades. Tal construção, no entanto, somente vem a ser possível no processo dialético de constantes negações do mundo dado, alterando-o à feição e vontade da consciência de si. É dentro deste entendimento de transformação do mundo através da dialética hegeliana, da história, que construímos este trabalho a partir do papel da consciência de si.

No §85 da Introdução, Hegel inicia efetivamente sua visão de dialética, demonstrando nos termos mais simples a fórmula adotada por ele para se estruturar o caminho até o Absoluto. A consciência, num primeiro momento, pensará que compreende o objeto, ainda que distante, porém após refletir perceberá que ainda não compreendeu como o objeto é Em Si, e somente para ela mesma, a consciência. Ou seja, o simples perceber o objeto não implica o real conhecimento. Argüida essa delimitação, a consciência pensará meios para se aproximar da essência do objeto, dar-lhe um conceito, encontrando um novo conhecimento do objeto. Após isto, a consciência terá diante de si dois conhecimentos diferentes do mesmo objeto, aquele inicial, em que era somente para ela, e um novo, que buscou o Em Si do ser-Outro. A verdade, de fato, não estará em nenhum dos dois momentos, e caberá à consciência repensar ambos e criar a última passagem, que é o movimento de se tornar igual ao objeto, com ambos encontrando-se no conceito. No justapor estes dois saberes surge um novo objeto, pois o objeto é junto do saber, e da mudança de um, mudou-se também o outro. Hegel alude a este momento como um vir-a-ser, a cada nova descoberta modifica-se o objeto, e requer-se novo exame. Este procedimento é a experiência, não somente do objeto, mas da própria consciência, pois, para adequar-se ao objeto, a fim de encontrar este novo saber, deverá também mudar a si mesma, e assim temos uma evolução da própria consciência por meio da cognição e da relação com o mundo.

⁴⁹ [...] und dieser Begriff *entzweit* sich in den Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Lebens; jenes die Einheit, *für welche* die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses aber ist nur diese Einheit selbst, so daß sie nicht zugleich *für sich selbst* ist. So selbständig also das Bewußtsein, ebenso selbständig ist *an sich* sein Gegenstand". FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 7, p. 139.

Nesse sentido, encontra-se a *Fenomenologia* como uma introdução às ciências filosóficas, por trazer à realidade o mais visível e notório dos percursos fenomenológicos e dialéticos, o percurso da consciência em seu trabalho de desvelar o mundo, tornando-se cognoscível (*erkennbar*) com a apresentação do Absoluto como a história da humanidade. A *Fenomenologia*, então, possui como temática também a dimensão existencial.⁵⁰

Corresponde a tal exigência o esforço tenso e impaciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas; como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes. Outrora tinham um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer neste [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além – se assim se pode dizer. O olhar do espírito somente à força poderia ser dirigido ao terreno e ali mantido. Muito tempo se passou antes de se introduzir na obtusidade e perdição em que jazia o sentido deste mundo, a claridade que só o outro mundo possuía; para tornar o presente, como tal, digno do interesse e da atenção que levam o nome de *experiência*.⁵¹

A experiência, portanto, se faz neste mundo. Com estas palavras, Hegel delinea um dos sentidos de seus esforços: não buscar outro mundo, mas fazer deste um lugar mais apropriado, pelas forças do Espírito. Hegel não procura a claridade num além distante, mas pretende clarear este, o que poderá ocorrer com as experiências da consciência.

Depois, com a *Filosofia da História*, Hegel conduzirá de maneira ainda mais evidente essa caracterização da História como manifestação da consciência através dos atos do Espírito Absoluto⁵², de onde inclusive a idéia de história universal coincidirá com a de progresso da consciência na liberdade⁵³.

⁵⁰ “Para Hegel, a essência não é independente da existência. Por isso o homem não existe fora da história. A fenomenologia de Hegel é portanto existencial, como a de Heidegger. E deve servir de base a uma ontologia”. KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 37.

⁵¹ “Dieser Forderung entspricht die angestrenzte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche, Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob sie des Göttlichen ganz vergessend, mit Staub und Wasser, wie der Wurm, auf dem punkte sich zu befriedigen stünden. Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichtume von Gedanken und Bildern ausgetattet. Von allem, was ist, lad die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in dieser gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurf, jene Klarheit, die nur das Überirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche *Erfahrung* genannt wurde, interessant und geltend zu machen”. FE, *Prefácio*, HW 3, p. 16-17.

⁵² “O Espírito [...] é exatamente aquilo que contem o ponto central: ele não possui a unidade fora de si, ele a encontrou. Ele é em si mesmo e por si mesmo [...] o Espírito é o ser por si mesmo [...] Esse estar em si mesmo

2 Verdade e Formação da Consciência na *Fenomenologia do Espírito*

A filosofia moderna marca-se principalmente pelas explicações dos conteúdos e limites da consciência. Busca construir caminhos e categorias que subsidiem o homem a conhecer (*erkennen*) o mundo com eficiência e segurança a respeito do que pensa ser verdadeiro.

Hegel, na obra *Fenomenologia do Espírito*, propõe uma reflexão sobre a limitação da compreensão espontânea e ingênua do real criticando a postura da filosofia como apenas uma teoria do conhecimento.⁵⁴ O conhecer algo como objetividade depende do sujeito, dos processos que determinam esta relação e que devem ser esclarecidos pela reflexão interior do homem. A atenção ao processo da experiência interior que leva o homem de um tipo de conhecimento para outro, passa da certeza sensível à percepção e desta ao entendimento tendo a certeza de si como objeto central neste projeto que chega a verdade da razão.⁵⁵

Portanto, a proposta de Hegel com esta obra é demonstrar o caminho que a consciência percorre, o caminho da experiência da consciência, do seu saber mais imediato até a culminação no Saber Absoluto, isto é, no saber Filosófico.⁵⁶

do Espírito é a autoconsciência, a consciencia de si mesmo. Devem-se distinguir duas coisas na consciência: primeiro, o fato de que sei, segundo, o que eu sei. Na autoconsciência, as duas coisas coincidem, pois o Espírito conhece a si mesmo, ele é o julgamento da sua própria natureza, e ao mesmo tempo, é a atividade de voltar-se para si e assim se produzir, fazer o que ele é em si. Conforme essa determinação abstrata, pode-se dizer que a história universal é a representação do Espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo. E, como a semente carrega em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma dos frutos, assim os primeiros traços do Espírito já contem, também, toda a história”. HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Garden. Brasília: Editora da UNB, 1995. p. 24.

⁵³ Observemos o que Hegel diz na *Filosofia da História* sobre esta manifestação da idéia de Liberdade. “A natureza do Espírito é conhecida por meio de sua perfeita oposição. Como a substância da matéria é o peso, assim devemos dizer que a substância, a essência do Espírito, é a liberdade [...] A filosofia, no entanto, ensina-nos que todas as propriedades do Espírito só existem mediante a liberdade, são todas apenas meio para a liberdade, todas a procuram e a criam. Isso é um conhecimento da filosofia especulativa, ou seja, a liberdade é a única verdade do Espírito [...] a história universal é o progresso na consciência da liberdade”. HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, p. 23;25.

⁵⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 21.

⁵⁵ MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 97

⁵⁶ “Hegel quer nos conduzir do saber empírico ao saber filosófico, da certeza sensível ao saber absoluto, indo verdadeiramente ‘às próprias coisas’, considerando a consciência tal como ela se oferece diretamente. Assim essa Fenomenologia se apresenta verdadeiramente como uma história da alma [...]”. HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 26.

Essa experiência que a consciência faz acontece no mundo, e abrange todos os campos da experiência da consciência, seja ético, jurídico, moral, conforme explica Hyppolite:

[...] o que a consciência faz aqui não é somente a experiência teórica, o saber do objeto; mas toda a experiência. Trata-se de considerar a vida da consciência tanto ao conhecer o mundo como objeto de ciência quanto ao conhecer-se a si mesma como vida [...].⁵⁷

No entanto, esse percurso de formação da consciência não é apenas um processo cognitivo, mas também existencial, uma vez que Hegel tem diante de si uma tarefa pedagógica, de condução da consciência mais simples até o seu ponto mais alto no plano da Vida. Ou em outras palavras, a tarefa de ensinar o indivíduo a pensar (*denken*) não é somente um trabalho epistemológico, de propiciá-lo a condição de captar a realidade, mas também pedagógico, porque é um pensar efetivo e verdadeiro, um pensar a serviço da humanidade, da existência em geral. Hegel propugna o homem dotado de uma verdadeira racionalidade, capaz de apreender todo o percurso da existência e aplicá-la à esfera da Vida.

Portanto, a proposta de Hegel com a obra *Fenomenologia do Espírito* é uma proposta de formação (*Bildung*) do indivíduo, elevá-lo da sua singularidade à humanidade de seu tempo em cada passagem das figuras do espírito que se supressumem nas figuras precedentes. Esse aprimoramento do indivíduo não diz respeito somente a ele, mas também a sociedade em geral.⁵⁸

A consciência não é estática, não se prende a certas determinações, pois se assim o fizesse estaria cometendo um erro contra a sua própria essência, o de trancfiar sua capacidade evolutiva e existencial, prendendo-se na finitude (*Endlichkeit*) dos acontecimentos.

Sua força motriz é que cada experiência vivida leva-a adiante, a busca incessante de experiências a conduz a verdades que acabam se tornando ilusórias, mas nesse processo de

⁵⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 26.

⁵⁸ “Mas essa cultura não é somente aquela do indivíduo, e não interessa apenas a ele; além disso, é um momento essencial do Todo, do Absoluto. Com efeito, se o Absoluto é sujeito e não somente substância, ele é a sua própria reflexão em si mesmo, seu vir-a-ser consciente de si como consciência do espírito, de modo que, quando a consciência progride de experiência em experiência, e assim estende seu horizonte, o indivíduo se eleva à humanidade, mas ao mesmo tempo a humanidade se torna consciente de si mesma”. HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 58.

negação das verdades anteriores, ela encontra sempre uma nova verdade, um novo saber. Hyppolite esclarece o sentido especial atribuído por Hegel à palavra experiência:

No curso de seu desenvolvimento, a consciência não perde somente aquilo que, do ponto de vista teórico, tomava como verdade; perde ainda sua própria visão da vida e do ser, sua intuição do mundo. A experiência não conduz somente ao saber no sentido restrito do termo, mas à concepção da existência.⁵⁹

Para Hegel, a experiência torna-se um verdadeiro caminho de dúvidas e desespero, pois a cada novo momento o indivíduo vê suas convicções e idéias tidas como verdades absolutas sendo desconstruídas, e, sua certeza própria, abalada. Momento após momento o homem revela-se como um ser limitado no ato de conhecer, e suas antigas experiências e idéias desabam.

No entanto, é exatamente nesse momento de angústia, onde o sujeito encontra-se no limiar do desespero por compreender como suas tentativas de apreender a verdade foram derrubadas, que o homem descobre sua capacidade racional e cognitiva, porque o entender-se como negação, isto é, como alguém que errou, e que pode errar, é o que desvela a verdade. No Prefácio da *Fenomenologia*, Hegel fala que um erro superado é um momento da verdade,⁶⁰ e esta é a tônica da experiência da consciência, é a mente humana que enfrenta a si mesma eternamente, num processo infinito movido pela vontade de conhecer a realidade dos fatos. A verdade, para existir, deve antes sobrepor seu oposto, que anteriormente era uma verdade. A negatividade da experiência da consciência, na sucessão constante de novas verdades, remete ao papel desempenhado pelo termo *Aufheben* na filosofia hegeliana. É, ao mesmo tempo, um conservar, negar e guardar o conhecimento (experiência) anterior num plano mais evoluído. Enquanto um conhecimento imediato é negado, descobre-se sucessivamente um novo saber, em um processo constante até que a consciência corresponda finalmente ao seu conceito (*Begriff*). A consciência tem essa característica de infinitude, ir sempre além dela mesma, em busca da sua correspondência com o seu conceito.⁶¹

Os momentos de superação das certezas são identificados como dialética, que Hyppolite considera a própria experiência da consciência. Isto porque não se trata de uma simples negação que elimina a figura precedente, mas uma negação construidora de novas

⁵⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 29.

⁶⁰ FE, *Introdução*, HW 3, p. 72.

⁶¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 32

idéias, que formaliza uma nova figura, mais próxima da verdade. A dialética é esse processo infinito de superações, onde a consciência prova a si mesma e aos conceitos, buscando as experiências que a levem à essência. Nessas superações, não existe a situação de um eliminar o outro, mas sim de ambos engendrarem-se na formação de uma nova figura. Uma compreensão mais ampla da dialética hegeliana será abordada adequadamente com a dialética do senhor e do escravo.

O Prefácio e a Introdução delinearão a lógica da *Fenomenologia do Espírito*, apresentando os movimentos que a consciência deverá realizar para superar cada estágio de seu desenvolvimento. São determinações que conduzem o próprio movimento interno da Fenomenologia, e que repercutem na dialética percorrida pela consciência de si, desde o desejo até a consciência infeliz, passando pelo reconhecimento, pela luta, pelo trabalho e pela liberdade da consciência de si. A relação do ser para com a universalidade, para com a vida em geral, a necessidade do vir-a-ser, de forma que a consciência supere a si mesma a cada novo momento, renovando-se, ao mesmo tempo em que conserva a essencialidade. Enquanto analisarmos o movimento da consciência de si, perceber-se-á como estas determinações apresentam-se como atributos do próprio movimento do Espírito.

Ao iniciar seu percurso de formação (*Bildung*) a consciência tinha o objeto (*Gegenstand*) como um Outro, algo além dela mesma. Inicia-se este processo com o saber mais simples, o da certeza sensível (*sinnliche Gewißheit*), aquele saber que inicialmente parece ser o mais verdadeiro, o mais rico, pois toma o objeto tal como ele se apresenta, em sua total plenitude. Só exprime o que o objeto é e essa sabedoria já é suficiente para a certeza sensível, uma vez que ela só conhece o Ser da Coisa, o seu Aqui e Agora universais. Qualquer qualidade dada ao objeto supõe uma mediação que não é característica deste saber imediato. Tal fase progride a um saber mais elevado, o qual percebe o objeto, a coisa de infinitas qualidades. A este saber imediato mais tarde Hegel conferirá o valor de um pensamento da objetividade, da elevação do pensamento à universalidade, conforme se observa nestas linhas do *Conceito Preliminar da Filosofia*.

Na filosofia crítica, o pensamento é apreendido de tal forma que ela seria *subjetiva* a sua determinação *última*, insuperável seria a *universalidade abstrata*, a identidade formal; o pensamento é ainda oposto à verdade o tanto que universalidade concreta nela mesma. Sobre esta determinação suprema do pensamento, que seria a razão, as categorias não entram em consideração. – O ponto de vista oposto consiste em apreender o

pensamento como atividade somente *do particular*, e à declarar, desta maneira, incapaz de alcançar a verdade.⁶²

O pensamento, embora deva partir do saber imediato, necessita elevar-se desta condição inicial, e fazer-se verdade na atividade do próprio saber, o que, em outras palavras, significa desenvolver-se através da razão.

Enquanto que a certeza sensível permanece no isto, na sua simples imediatez, a percepção (*Wahrnehmung*) toma como verdadeiro fundamento o universal. A certeza sensível somente indica o objeto, a percepção vai mais além, o percebe, toma-o como verdadeiro. Dá ao objeto qualidades, temos então a perspectiva do também, o objeto é branco, quadrado, salgado, mas ao mesmo tempo exclui outras possibilidades, não é azul, nem doce, na figura da percepção temos a negação, a diferença.⁶³

A superação da percepção pelo entendimento se dá pela superação da coisa, que para o entendimento passa a ser a força, a lei. No jogo das forças, que é o objeto para o entendimento, ocorre a passagem de um momento para o outro, a força como movimento das diferenças.

O entendimento (*Verstand*) é o reino da aparência, do fenômeno (*Erscheinung*). Ainda aqui, a consciência só se sabe Em si. A consciência só toma conhecimento de si mesma em seu processo de formação enquanto consciência-de-si, seu saber não é mais somente em si, mas também para si. Obedecendo a sua lógica interna de desenvolvimento, a consciência não pode se contentar com esse saber inicial que ela busca em um Outro, mas sim descobrir sua verdade em si mesma, é necessário tornar-se consciência-de-si.

A consciência não pode permanecer nessa certeza; deve descobrir sua verdade e para tanto é preciso que, em lugar de se dirigir ao objeto, se dirija a si mesma; é preciso que busque a verdade de sua certeza, ou seja, que se

⁶² “In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefaßt, daß es *subjektiv* und dessen *letzte*, unüberwindliche Bestimmung die *abstrakte Allgemeinheit*, die formelle Identität sei; das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt. In dieser höchsten Bestimmung des Denkens, welche die Vernunft sei, kommen die Kategorien nicht in Betracht. – Der entgegengesetzte Standpunkt ist, das Denken als Tätigkeit nur *des Besonderen* aufzufassen und es auf diese Weise gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu fassen”. CPF, *O saber imediato*, § 61, p. 140-141.

⁶³ Enquanto ele (o objeto) tem certas propriedades que, como branco, largo, redondo, são, ao mesmo tempo, excluídas outras, de ser azul, quadrado, etc. Hegel explica que “Esse meio universal abstrato, que pode chamar-se *coisidade* em geral ou *pura essência*, não é outra coisa que o aqui e agora como se mostrou, a saber: como um conjunto simples de muitos. Mas os muitos são, por sua vez, em sua *determinidade*, *simplesmente universais*”. FE, *A percepção ou: a coisa e a ilusão*, HW 3, p. 83.

torne consciência de si, consciência de seu próprio saber em vez de ser consciência do objeto.⁶⁴

No capítulo sobre o entendimento, Hegel ao tratar sobre as necessidades e movimentos do entendimento indica a trajetória do objeto enquanto ser para a consciência e a consciência que deixa de ser para um objeto fora dela e se debruça neste processo como uma experiência, a consciência-de-si.

A concepção de verdade enquanto substância cede lugar à substância como sujeito, na condição da experiência que a consciência faz da substância e da consciência-de-si enquanto reflexão do envolvimento, da identidade e da independência da substância que se apresentou à consciência imediata como algo externo.

O papel da consciência e da consciência-de-si tem repercussão com as atividades da ciência. No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, a Ciência tem na consciência-de-si a determinação de sua relação com o espírito. Elevar a condição de saber do indivíduo, é, em Hegel, elevar o próprio Espírito, pois ensiná-lo a pensar é ensiná-lo a viver. Em outras palavras, o ato de conhecer (*erkennen*) depende também da formação de cada indivíduo. Dessa forma, a ciência surge como um reflexo da consciência agindo no mundo.

A ciência, seja o que for em si mesma, para a consciência-de-si imediata se apresenta como um universo em relação a ela. Ou seja: já que a consciência imediata tem o princípio de sua efetividade na certeza de si mesma, a ciência, tendo fora de si esse princípio, traz a forma da inefetividade. Deve portanto unir consigo esse elemento ou melhor, mostrar que lhe pertence e como. Na falta de tal efetividade, a ciência é apenas o conteúdo, como o *Em-si*, o *fim* que ainda é só um *interior*; não como espírito, mas somente como substância espiritual. Esse *Em-si* deve exteriorizar-se e vir-a-ser *para si* mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-de-si como um só consigo.⁶⁵

Por isso Hegel denomina o capítulo da consciência-de-si como a “verdade da certeza de si mesmo”. Isso porque nas figuras anteriores, a certeza não coincidia com a verdade. Ela era somente Em si, ou seja, para um Outro e não para ela mesma. Surge agora nessa relação,

⁶⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 82.

⁶⁵ “Die Wissenschaft sei an ihr selbst, was sie will, im Verhältnis zum unmittelbaren Selbstbewußtsein stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar, oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Prinzip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist die sie nur der Inhalt, als das *Ansich*, der *Zweck*, der erst noch ein *Inneres*, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist. Dies *Ansich* hat sich zu äußern und *für sich* selbst zu werden, dies heißt nichts anders, als dasselbe hat das Selbstbewußtsein als ein mit sich zu setzen”. FE, *Prefácio*, HW 3, p. 30-1.

explica Hegel: “[...] uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro”.⁶⁶

Portanto, pela primeira vez a verdade da consciência corresponde ao seu conceito⁶⁷, pois a consciência descobriu que na sua relação com o objeto, quem estava por trás dele, não era nada além dela mesma. Com a consciência-de-si, nos diz Hegel, entramos na terra pátria da verdade, porque agora a consciência não somente percebe ou entende o objeto, mas o apreende em sua totalidade, o penetra em sua essência. A consciência-de-si é uma figura que pode conhecer (*erkennen*) a verdade, porque percorre o caminho de evolução espiritual, através do reconhecimento do Outro, da negação de si mesma e deste Outro, e, por conseguinte, das lutas e trabalhos em busca da Liberdade. Todo este desenvolvimento é movido pelos desejos.

Aquilo que para a consciência foi experimentado nas figuras precedentes, na certeza sensível, na percepção e no entendimento são suprassumidos, isto é, negados, guardados e conservados, nos momentos da consciência-de-si.

Como consciência-de-si ela tem diante de si agora dois objetos, aquele inicial já conhecido das figuras precedente, certeza sensível, percepção e entendimento, e um segundo, o desejo que a impulsiona, a faz sair de si mesma, o desejo que é, na verdade, de si mesma. Essa reflexão, o sair de si mesma, caracteriza o objeto como algo vivo.

O que a consciência-de-si diferencia de si *como essente* não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um *ser vivo*.⁶⁸

⁶⁶ “[...] und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber ist dies entstanden, was in diesen frühern verhältnissen nicht zustande kam, nämlich eine Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtsein ist sich selbst das Wahre”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 137.

⁶⁷ É importante salientar que quando Hegel fala da correspondência entre conceito e objeto, usa o verbo *entsprechen*, que significa exatamente corresponder e não igualdade, de pura identidade. Sobre este ponto, Verene nos chama a atenção: “O termo *entsprechen* preserva a noção de fala e adiciona o prefixo *ent-*. [...] Estes dois, o objeto e o conceito, possuem uma correspondência. [...] Ele não diz que eles se tornam idênticos, se tornam iguais, mesclam em uma unidade, manifestam um princípio comum, ou existem de um elemento comum. Eles atingem um estágio em que são o mesmo, similares, proporcionais”.. VERENE, D. P. *Hegel's Recollection: a study of images in the Phenomenology of Spirit*. Albany: State University of New York Press, 1985. p. 17.

⁶⁸ “Was das Selbstbewußtsein *als seiend* von sich unterscheidet, hat auch insofern, als es seiend gesetzt ist, nicht bloß die Weise der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung an ihm, sondern es ist in sich reflektiertes Sein, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein *Lebendiges*”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 137.

Hyppolite ressalta que ao adentrar na consciência-de-si, a consciência faz parte do curso da Vida.

[...] vemos por que o texto da *Fenomenologia* sobre a consciência de si começa por nos apresentar uma filosofia geral da Vida, que é em si o que a consciência de si vai ser para si. Aqui, a passagem do *em-si* ao *para-si* não será somente passagem de uma forma a outra, sem mudança de natureza. A *tomada de consciência* da vida universal pelo homem é uma *reflexão criadora*.⁶⁹

A consciência-de-si⁷⁰ tem esse caráter reflexivo, pois ela faz esse movimento de sair de si mesma à procura da satisfação de seu desejo e retorna a si, ela não se finitiza no objeto, mas suspende-o. O desejo é um momento da consciência-de-si, o seu papel representa, segundo Hyppolite:

A condição da consciência-de-si é a existência de outras consciências-de-si; o desejo não pode se pôr no ser, atingir uma verdade, e não pode permanecer no estágio subjetivo da certeza, sem que a vida se manifeste como um outro desejo. O desejo deve referir-se ao desejo e, como tal, encontrar-se no ser, deve encontrar-se e ser encontrado, aparecer-se como um outro e aparecer a um outro.⁷¹

Ao satisfazer seu desejo e retornar a si, a consciência-de-si retorna ao seu Eu na Vida, essa reflexão é o seu desdobramento que a levará em busca do reconhecimento através da luta com outra consciência-de-si, uma luta de vida ou morte. Este desenvolvimento elevará a consciência à consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*), partindo de uma condição inicial em que se encontra ‘em si’ (*Ansich*), para um ‘para si’ (*Fürsich*) e chegando ao ‘para nós’ (*Für uns*).⁷²

O espaço dedicado a tratar especificamente sobre este tema situa-se no capítulo IV, sobre a consciência-de-si, da verdade da certeza de si mesmo (*Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst*). Hegel, logo no início deste capítulo afirma: “Com a consciência-de-si

⁶⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 162.

⁷⁰ Labarrière acentua a situação da consciência de si como figura que procura afirmar sua presença no mundo através da independência para com os objetos externos. “[...] A consciência de si não se conhece como tal que na relação a um mundo o qual a subsistência própria é portanto definida à totalidade que ela tenta afirmar; porque seu desejo, que reside condicionado pelo objeto, dá origem a este em um instante mesmo onde ele nega sua independência esforçando-se a assimilá-la. Mas este renascimento perpétuo do objeto é precisamente o que significa sua própria ultrapassagem: em efeito, logo que o movimento de sua relação à consciência de si é esta mesma que lhe constitui sob sua autonomia, é que este objeto cumpre para sua própria conta o processo de negação que a consciência exerce a seu direito: ele é então a consciência de si, e consciência de si não é consciência de si em face de outra consciência de si”. LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de L’Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. p. 89.

⁷¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 178.

⁷² ROSENFELD, Denis L. *Hegel*, p. 46.

entramos, pois na terra pátria da verdade ” (Reich der Wahrheit)⁷³.

Com a apresentação do percurso de formação da consciência-de-si na obra *Fenomenologia do Espírito*, Hegel busca construir uma metafísica da condição humana, ou ainda, busca demonstrar como este percurso poderá vir a descrever e definir a condição humana. O percurso da consciência de si, que engendra em si mesma o caminho teórico e o caminho prático, o saber e o querer, a existência em sua totalidade, é para Hegel o verdadeiro processo de interiorização do ser. Em outras palavras, somente pelas experiências da própria vida, em todos os sentidos, o indivíduo será capaz de passar a conhecer a si próprio. No entanto, este conhecer a si próprio, em Hegel, supera as simples impressões de uma compreensão aparente do existir. O conhecimento da verdade em si mesmo induz que a consciência superou aquelas dialéticas sustentadas na *Fenomenologia*, e elevou-se ao plano racional, dominado pela vontade racional. Ora, é exatamente esta vontade racional que define a existência da vida ética na *Filosofia do Direito*, conforme se observa nos parágrafos introdutórios da Eiticidade. Portanto, o existir em Hegel, mais do que simplesmente conhecer, é a forma de o homem conceber e apreender a verdade, o que, analisando nos revela que é ainda a forma de se conceber a própria vida, pois sustenta a idéia de existência na universalidade.

Sendo assim, busca-se identificar o processo de formação da consciência-de-si, enquanto percurso, analisando a forma como o própria consciência torna-se consciente do automovimento de seu conteúdo.

A formação da consciência-de-si apresenta-se na seção IV na *Fenomenologia do Espírito* com o título de: *A verdade da certeza de si mesmo*. Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão. O percurso da consciência-de-si, objeto desta pesquisa, se explicita na dialética do reconhecimento do Senhor e do Escravo através das figuras do desejo e do reconhecimento.⁷⁴

⁷³ “Mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das enheimische Reich der Wahrheit eingetreten”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 138.

⁷⁴ VAZ, Henrique de Lima. *Dialética do senhor e escravo*. In. Revista Síntese Belo Horizonte. Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. Nº 21, vol VIII: Ed. Cervantes, janeiro de 1981. p. 17

3 A verdade da certeza de si mesmo

Na certeza sensível ainda não existia a certeza da consciência de si mesma. Naquele momento, a consciência defrontava-se tão somente com o mundo os objetos, ainda não havia realizado o trabalho cognitivo sobre si mesmo⁷⁵. O intuito, ainda incipiente, era apropriar-se deste mundo dado, de tentar apreendê-lo no conhecimento humano. A consciência, ao tentar dominar o espaço e o tempo com a utilização da linguagem, com a criação de conceitos que possam captar a idéia do objeto externo, tem consigo esse objetivo de enfrentar o mundo exterior da coisa. No entanto, essa verdade revela-se como algo passageiro e limitado, pois a consciência, a princípio, identifica os objetos do conhecimento como um outro fora de si, e com isto o saber determina-se como exterior (*äusserlich*) à consciência. O trabalho cognitivo é realizado visando apenas a exterioridade, sem ainda o trabalho interior do indivíduo.

Com efeito o *Em-si* é a consciência, mas ela é igualmente aquilo *para qual* é um outro (*o Em-si*): é para consciência que o *Em-si* do objeto e seu ser-para-outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa: e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.⁷⁶

A verdade da certeza de si mesmo é constituída consciência-de-si pela experiência do saber de um outro que exterior, suprassumindo como consciência de um outro e passando a consciência-de-si.⁷⁷ A consciência-de-si se inaugura como sendo a consciência não do objeto fora de si, mas como construção da experiência refletida do percurso entre a consciência, o outro e o já voltado em si, como consciência do movimento, suas necessidades universais e

⁷⁵ “Então, a consciência de si é qualquer coisa que é mais próxima da verdade que a consciencia, que é caracterizada pela distância do sujeito e objeto, aqui sujeito e objeto são a mesma coisa, mas esta mesma coisa é unilateralmente colocada como um sujeito, como simples certeza de si e é o que vai lhe dar sua característica vazia. [...] A consciência, lembrando-se desde a primeira etapa, esta da certeza sensível, estaria sobrecarregada de conteúdos que ela não chegaria a dominar, por um conteúdo que lhe daria vertigem [...] A consciência de si, ao contrário, vai começar por uma subjetividade vazia, desprovida de conteúdo, e que, da mesma forma vai se despertar em um estado que é este de uma consciência de si esfomeada; a consciência de si exige, desde o momento onde ela surge, qualquer coisa que a complete, um conteúdo vindo em permanência do exterior para completá-la”. MARQUET, Jean-François. *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Ellipses Éditions, 2001. p. 80-81.

⁷⁶ “[...] denn das *Ansich* ist das Bewußtsein; es ist aber ebenso dasjenige, *für welches* ein anderes (*das Ansich*) ist; und es ist für es, daß das *Ansich* des Gegenstandes und das Sein desselben für ein Anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 137.

⁷⁷ VAZ, Henrique de Lima. *Dialética do senhor e escravo*, p. 14.

contingentes. “Com a consciência-de-si entramos, pois na terra pátria da verdade”.⁷⁸ A consciência de si é a figura capaz de encontrar a independência e a verdade de sua própria existência, após o movimento de duplicação e relação das consciências de si.

[...] a autoconsciência como real autociência ou absoluto saber de si obtém satisfação somente em si mesma. [...] O conceito de autoconsciência se realiza nos graus da imediatez, da absoluta mediação, da independência ou identidade onde a verdade daquela certeza é a duplicação da autoconsciência [...] Para a autoconsciência como real autoconsciência ou absoluto saber de si é identidade com seu ser outro, o desejo é somente independente, ou indiferente e identificador. A autoconsciência do apetite, ou seja, do desejo imediato e pleno, é saber autoreferencial que vive da identidade entre eu e objeto.⁷⁹

Diferentemente do que ocorria no plano da certeza sensível, o mundo externo não aparece à consciência como algo imóvel, instada para a conceitualização. Nesse momento, o próprio mundo passa a defrontar a consciência, ameaçá-la em sua existência. E é somente com a defrontação ao mundo externo que a consciência volta a aspirar o conhecimento a si mesma, ao seu interior, pois sua própria estrutura como ser-vivo, como ser-aí (*Dasein*), será abalada.

O percurso da consciência dada no Em-si evidencia um outro tendo então o Para-si e posteriormente o suspender (*aufheben*) destes momentos anteriores, encontrando a identificação do para nós ou consciência de si. A consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido é essencialmente retorno a partir do ser outro.

A consciência-de-si é movimento de saída de si, encontro com outro e volta a si, mas o aparecimento deste fenômeno (*Erscheinung*) é possível por ser a consciência de si desejo. A consciência-de-si sai de si por desejo de um outro que é superado na unidade da consciência de si consigo mesma. “Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, que significa: a consciência-de-si é desejo em geral”.⁸⁰

⁷⁸ “Mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 138.

⁷⁹ MENGHI, Carlo Boris. *L'identità normativa: Critica della Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1999. p. 61.

⁸⁰ “Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewußtsein mit sich selbst, zu seinen Wesen; diese muß ihm wesentlich werden; das heißt, es ist *Begierde* überhaupt”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 139.

3.1 A consciência-de-si é desejo

O Desejo (*Begierde*) é o que movimenta o desenvolvimento da consciência de si em seu percurso espiritual. Hegel identifica o movimento do desejo como responsável força motriz⁸¹ pelo percurso da consciência de si, que, quando ainda somente consciência, se movimenta saindo de si, indo ao encontro de outro, superando a oposição deste, e, voltando a si, restabelece a identidade consigo mesma.

A consciência de si é um saber de si mesma, enquanto que a consciência é saber de um Outro. A consciência possuía como objeto o mundo externo e sensível, por outro lado a consciência de si tem a si mesma como objeto. Ter a consciência a si mesma como objeto significa efetivar-se como sujeito e como objeto concomitantemente, onde o Eu se põe para fora, no intuito de estudar a si mesmo. O próprio Eu torna-se conteúdo da relação entre sujeito e objeto, conforme Hegel. “O eu é o conteúdo da relação e o próprio relacionar-se. Ao mesmo tempo, é o eu que se opõe a um outro e o ultrapassa; para ele, esse outro é somente ele próprio”⁸². A consciência põe-se para fora de si, ou seja, cinde o próprio Eu em duas categorias, sujeito e objeto, embora ambos conectados por serem o próprio ser.

No entanto, essa saída de si revela como plano ulterior o projeto da consciência de voltar a si, à sua essência, isto é, retorna do mundo sensível donde estava envolvido para analisar a si própria. A consciência, perdida em meio ao mundo externo, deseja voltar a si, e esta reflexão, o ato de retorno a si, constitui uma das essências da consciência de si. “A reflexão do eu a partir do mundo sensível, do ser-Outro, é a essência da consciência de si, que, portanto, só é por meio desse retorno ou desse movimento”⁸³.

A relação entre sujeito e objeto muda drasticamente. A consciência abandona a observação passiva do objeto, concebendo-o como mero ser-em-si, para passar a negá-lo, superar o ser-Outro. Nesse sentido, o que preconiza é a retomada de uma unidade da consciência consigo mesma, com o seu Si, perdido na exterioridade (*Äusserlichkeit*). A relação entre sujeito e objeto é mantida, porém, diferentemente do mundo passivo da consciência, a interação entre ambos torna-se conflituosa, porque a consciência reclama para

⁸¹ LIMA, Cirne. *A dialética do senhor e do escravo e a idéia de revolução*. In. *Ética e Trabalho*. Org. BOMBASSARO, Luiz Carlos. Caxias do Sul: De Zorzi. p. 17.

⁸² “Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein anderes, und greift zugleich über dies andre über, das für es ebenso nur es selbst ist. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 137-8.

⁸³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 173.

si a verdade de si e do próprio mundo.

Desta forma, o objeto aparece à consciência como um fenômeno (*Erscheinung*), um dado exterior (*äusserlich*) sem o conteúdo concreto da verdade. A verdade agora integra o sujeito e não o objeto, é a consciência que, conhecendo a si, conhecerá a verdade, cujo valor não estará mais no mundo sensível, mas nela mesma.

É o que exprime dizendo que, diante do eu, o mundo sensível, o Universo, não é mais que Fenômeno, manifestação (*Erscheinung*). A verdade do mundo já não está nele, mas em mim; a verdade é o Si da consciência de si.⁸⁴

O mundo exterior perde sua condição de existência por si, pois com esta negação do ser-Outro, a consciência de si transformou o objeto num ser dependente de sua vontade, já que a verdade agora tem a determinação em seu ser. O Eu toma para si o conteúdo da verdade, negando o ser-Outro retornou a si, restabelecendo a unidade original entre consciência e Si. E o que motivou essa revolução em si mesma foi a manifestação do desejo, ou ainda, o desejo de negar a exterioridade (*Äusserlichkeit*) e unificar em si mesma a verdade de sujeito e objeto. A consciência executa a reforma que promove a relação entre sujeito e objeto na mesma unidade, de modo que possa por si própria determinar quaisquer conteúdos da verdade. Hegel considera isso como a própria manifestação da essência da consciência de si.

O desejo revela o projeto da consciência-de-si, que em seu caminho espiritual, busca encontrar para si a Verdade, que consigo trará junto a própria Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*), a tal ponto que todas as necessidades fundamentais da existência poderão ser abaladas, tais como a sua condição de singularidade, universalidade, e a própria Vida. O fim é o próprio Desejo da consciência-de-si em alcançar a sua Verdade, a sua Liberdade substancial. “O desejo é esse movimento da consciência que não respeita o ser, mas o nega, [...] dele se apropria concretamente e o faz seu. Tal desejo supõe o caráter fenomênico do mundo, que só é um meio para Si”.⁸⁵

O desejo lança a consciência para além da certeza sensível e da percepção ao negar estes dados. O desejo é negação que coloca a consciência-de-si como objeto de si mesma ao movimentar-se para um outro, negando as primeiras impressões e com isto sendo desejo desse outro. “A consciência tem de agora em diante, como consciência de si um duplo objeto

⁸⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 173.

⁸⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 173.

[...] o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto”.⁸⁶ A satisfação do desejo não se dá neste outro, pois nega ser no outro e volta a si, neste momento é desejo de si mesmo, superando o movimento desde a saída, negação de si, o encontro com o Outro até o chegar ao retornar em si, agora consciência-de-si que é essencialmente desejo. Esse Outro é a própria vida em geral, a universalidade que se põe diante da consciência-de-si.

[...] o ponto de partida da dedução é a oposição entre o saber de si e o saber de um Outro. A consciência era saber de um Outro, saber do mundo sensível em geral; ao contrário, a consciência de si é saber de si; exprime-se pela identidade do Eu=Eu – Ich bin Ich.⁸⁷

A consciência pretende com a interação com este ser-outro conhecer a si própria. Esta capacidade induz a condição do Eu também como objeto, ou, em outras palavras, o Eu passa a ser sujeito e objeto simultaneamente, o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Tal máxima se revelará notável na dialética de reconhecimento, onde o conhecimento do Outro será desvelado como o conhecimento a si mesmo. Neste contexto, jamais se deve perder de vista a dupla tarefa de Hegel na *Fenomenologia*, qual seja, uma tarefa tanto pedagógica como cognitiva. Aprender esse ser-outro, portanto, surge como uma apreensão não só da universalidade, da vida em geral, mas também de si mesmo.

Na *Filosofia do Espírito*, trabalho de 1805, Hegel já havia escrito importantes asserções referentes ao desenvolvimento da consciência de si, dedicando inclusive uma seção ao estudo do reconhecimento.

O movimento começa então aqui não com o positivo a saber em outra e por induzi-la à autonegação de outra, mas o começo do movimento é, ao contrário de não se saber nela, e logo de ver em outra seu ser para si em outra, que eles são autônomos.⁸⁸

A consciência-de-si é desejo de outro e de si, superando o outro, deixa o outro livre e a consciência-de-si independente deste. “A consciência-de-si que pura e simplesmente é *para si*, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter de negativo; ou que é, de início,

⁸⁶ “Das Bewußtsein hat als Selbstbewußtsein nummehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens, der aber *für es* mit dem Charakter des Negativen bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich *sich selbst*, welcher das wahre Wesen und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 139.

⁸⁷ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 170.

⁸⁸ HEGEL, G.W.F. *La Philosophie de l'Esprit de la Realphilosophie*. Tradução de Guy Planty-Bonjour. Paris: Presses Universitaires de France, 1982. p. 46.

desejo – vai fazer depois a experiência da independência desse objeto”.⁸⁹

O suspender da consciência-de-si movido pelo desejo tem como objeto o outro,⁹⁰ mas ao voltar a si mesma reflete sobre este outro, sobre a diversidade e increve-se como processo dado na vida. A consciência-de-si é desejo da vida, pois é nesta que se é possível a reflexão do processo de negar, suprasumir e tornar-se identidade de si consciente, consciência-de-si.⁹¹

O desejo, então, simboliza essa manifestação da consciência de si como ser-vivente, que se dá no mundo. O seu desejo de superar o ser-Outro revela nada mais do que esse sentido, o de a consciência não somente conhecer (*erkennen*) o mundo, mas agir (*handeln*) nele. Como foi dito, o desejo lança a consciência de si por sobre o objeto, o que, aparentemente, levaria o indivíduo a considerar como este objeto o próprio objeto do desejo. No entanto, esse movimento, ainda que providencial, revela o verdadeiro movimento da consciência, a de retornar a si própria. Em outras palavras, a consciência utiliza-se do objeto imediato para voltar a si.

O desejo da consciência, na verdade, é ela mesma. Negar o Outro é somente uma passagem necessária para esse fim. E este sentido corresponde à própria essência do capítulo dedicado à consciência de si. Em todos os movimentos de negações e aproximações com a exterioridade (*Äusserlichkeit*), o que se tem em fim, é, sempre, um desejo interior de retornar a si mesma, um fim de encontrar a identidade do sujeito com a sua consciência. A consciência de si não é a consciência teórica e observadora de outrora, mas a consciência que se dá na Vida, no existir aqui e agora. “O desejo se refere aos objetos do mundo; depois, a um objeto mais próximo de si mesmo, a Vida; enfim, a uma outra consciência de si, é o próprio desejo que se procura no outro, o desejo de reconhecimento do homem pelo homem”.⁹²

⁸⁹ “Das Selbstbewußtsein, welches schlechthin *für sich* ist, und seine Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des negativen bezeichnet, oder zunächst *Begierde* ist, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbständigkeit desselben mache”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 139-140.

⁹⁰ “Nós poderíamos mais simplesmente, mas menos cientificamente que Hegel, caracterizar o gênero: ele é, por exemplo, o beijo que ele beija, como o sugere Hegel, a consciência de si se perde no gênero ou se identifica a ele, como essência do desejo”. PHILONENKO, Alexis. *Commentaire de la “Phénoménologie de Hegel”*: de la certitude sensible au savoir absolu. Paris: Librairie Philosophique, 2001. p. 72.

⁹¹ “[...] o objeto se revelará um ser não tão diferente em relação ao próprio conceito e tal unidade poderá ser recuperada pelo saber, que perderá a sua parte consciencial e intelectualística, reconhecendo a unidade entre si e o mundo.” VINCI, Paolo. *Conscienza Infelice e Anima Bella*: Commentarios alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel, p. 96.

⁹² HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 177.

No entanto, após negado o objeto, isto é, superado aquele desejo inicial, surge à consciência a necessidade de negar novo objeto. Este fato somente ilustra a verdadeira condição da consciência: não é o objeto em si que a consciência busca, mas o próprio desejo. O que Hegel pretende demonstrar é que a essência, a própria verdade dessa experiência, não está no objeto, que alterna a todo momento, ou na consciência, dependente do desejo, mas é a própria experiência. “Descubro portanto, no curso dessa experiência, que o desejo não se esgota jamais e que sua intenção refletida me conduz a uma alteridade essencial”.⁹³

Não obstante, este processo permaneceria sempre no plano da finitude, onde a superação somente é possível quando o objeto é, ele mesmo, um desejo, ou ainda, possui a si próprio a vontade de saciar seus desejos. Este fato somente pode ser possível se este objeto for também uma consciência de si, um Eu. Esta passagem é fundamental para se compreender toda a dialética do reconhecimento. A consciência de si busca sempre no objeto o seu desejo, no entanto, a negação do objeto possui por finalidade primordial uma afirmação de si mesmo, um retorno ao Si. E este retorno surge exatamente quando a consciência encontra, não um objeto, mas um Eu, uma consciência de si. Em outras palavras, o Eu que a consciência busca não era o seu Eu, mas um Outro, no que incute a verdadeira manifestação do Espírito, pelo Nós. Nas palavras de Hegel vemos toda a profundidade desta passagem.

Para nós, portanto, já está presente o conceito *de espírito*. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu, que é Nós, Nós que é Eu*.⁹⁴

A dialética do desejo, momento da dialética do reconhecimento, comprova a real necessidade de a consciência de si efetivar-se no plano da Vida, em meio à multiplicidade de indivíduos. A consciência de si suprassume seu estado inicial de imediatez, donde o que procura é somente o puro Eu, através da negação do Outro, do objeto. Porém, esta tarefa de negar o objeto permite à consciência compreender que seu desejo se dá no mundo em geral, meio a vários desejos, tão fortes e vivos como o dela. O desejo não relaciona somente com objetos, impulsos, fenômenos, com a natureza em geral, mas também com o próprio homem. No fim, o que a consciência de si busca em si mesma é uma outra

⁹³ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 177.

⁹⁴ “Hiemit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein, die Einheit derselben ist; *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 145.

consciência de si, e nesta outra a si mesma. A satisfação do desejo é, decerto, o retorno ao primeiro objeto imediato, ao Eu, mas é um retorno á segunda potência; não é mais a certeza, é uma verdade, o Eu posto no ser da vida e não mais o Eu se pressupondo.⁹⁵

A manifestação da consciência de si é eminentemente prática, apresenta, aos olhos de Hegel, a manifestação existencial do indivíduo no plano da Vida, em sua angústia de saciar os desejos. Ao encontrar o seu desejo colidindo com o desejo de uma outra consciência de si, o que ela se verá forçada a travar, é a própria luta por sua independência, que no fundo subsiste como uma vontade de liberdade. Este pressuposto fundamenta o combate desesperado da luta por independência e dependência entre as consciências de si desejantes.

A luta, para Hegel, carrega esse traço essencial de atitude negadora, transformadora, uma força que esmaga e põe em risco toda a segurança, não somente física, mas também psicológica, existencial, da consciência de si. Em sua juventude, influenciado por seus estudos teológicos, Hegel via o amor como a melhor via para o reconhecimento recíproco. No entanto, faltava a este amor uma característica fundamental, uma força propulsora capaz de unir e separar sucessivamente, ao mesmo tempo em que reconhece, liberta.⁹⁶ A luta, portanto, possibilita um reconhecimento objetivo, substancial, o que não acontece com o amor, por não ter essa ação negadora de ameaçar a consciência. Neste caso, a união ocorreria somente em plano subjetivo, sem a certeza que emerge do enfrentamento.

O desejo é menos o do amor que o do reconhecimento viril de uma consciência desejante por uma outra consciência desejante. Logo, o movimento do reconhecimento se manifestará pela oposição entre as consciências de si; com efeito, será preciso que cada consciência se mostre como ela deve ser, isto, como elevada acima da vida que a condiciona e da qual ainda é prisioneira.⁹⁷

O enfrentamento exige o arriscar-se, a ousadia por parte da consciência de si. Diferentemente do amor, o enfrentamento é um reconhecimento que obriga à consciência a colocar a si mesma em condição de perigo, de possibilidade iminente de morte. A aproximação da morte realça o valor que Hegel dá ao conceito de Vida, já introduzido anteriormente, e que agora será abordado com análises mais detalhadas. Não há momento do Espírito sem Vida, não há desenvolvimento da consciência de si sem Vida, tampouco a

⁹⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 178.

⁹⁶ Cf. *Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796)*, fragmento de um dos mais importantes textos de Hegel antes mesmo de sua chegada à Frankfurt.

⁹⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 179.

possibilidade da Liberdade realizada. Tudo pode ser projetado somente a partir deste dado primordial, o ser vivente. Por isso somente o enfrentamento pode, de fato, exercer o efetivo reconhecimento, porque ele ameaça o inexistir da própria Vida.

3.2 A Vida

O desejo da consciência-de-si pelo outro resulta na constatação da vida como desejo da consciência-de-si, pois é no gênero desta que a dialética do desejo se apresenta. A consciência de si, ao se identificar consigo mesma, compreendeu que ambos, sujeito e objeto, coexistem no mesmo plano, o plano da Vida. A dialética do desejo tem como resultado a demonstração à consciência esta verdade.

A vida humana é uma vida no mundo, e esse mundo existe para o homem. E, se o homem age contra o mundo, mesmo assim age no mundo. Logo, é impossível isolar o homem (sujeito) do mundo (objeto): nem de fato, nem no conhecimento.⁹⁸

Porém, ainda que juntos no mundo, sujeito e objeto são seres opostos, constituídos na própria forma do desejo, isto é, o desejo de o sujeito tentar suprimir o objeto. A vida pelo movimento da individualidade dada na universalidade e a constituição da unidade possibilita o fracionar-se e o e suspender.

Contudo, o desejo incessante de tentar suprimir, reduzir à nulidade (*Nichtigkeit*) o objeto, demonstrará a própria limitação do sujeito em relação ao mundo. Tal fato ocorre porque o sujeito não visa negar este ou aquele objeto, mas todos eles, ou mais, a própria realidade em geral. O que se pretende alcançar é na verdade a própria liberdade do indivíduo em relação ao mundo, uma possível relação de independência entre sujeito e objeto. No entanto, a tarefa se mostrará incompletável, e o homem, ainda dependente da natureza.⁹⁹

Neste processo a vida vem a ser campo onde o Eu e o outro mediados pela dialética do desejo se distinguem e unificam, onde encontram as particularidades que os definem e as universalidades que os assemelham e os tornam seres membros deste processo de fluído universal que é a vida.¹⁰⁰ A Vida surge como a própria manifestação da consciência de si através da externalização do desejo, seu próprio modo de existir.

⁹⁸ KOJÈVÈ, Alexander. *Introdução à Leitura de Hegel*, p. 48.

⁹⁹ KOJÈVÈ, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 49.

¹⁰⁰ MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 57.

Todas as dialéticas por qual passa a consciência de si representam o plano da Vida. Isto porque a Vida é exatamente esta manifestação da consciência em seus processos de suspendimentos e reflexões, ou seja, a forma de como a consciência se presencia no mundo. Para Hegel, então, a consciência de si é uma consciência viva, que somente vem a encontrar sua verdade quando o caminho é realizado no plano da Vida, que nesse caso significa exatamente se pôr fora de si e a prova a todo instante. “No âmbito da consciência de si, só há verdade possível como verdade que se põe à prova e que se manifesta no seio da vida”.¹⁰¹

Na *Fenomenologia* a Vida transcende o seu sentido somente biológico, embora dali parta, a Vida é entendida como o vir-a-ser constante do indivíduo. Compreende-se como um processo infinito que, assim, como em Heráclito, flui, uma mudança universal provocada pela própria consciência de si em seus movimentos de exteriorização e reflexão. E ao concebermos a Vida como este processo, nos remetemos à idéia do Outro, do objeto como ser necessário para a constituição da Vida. A Vida, portanto, surge como esta fluidez bela e tranquila, emanada do desejo da consciência em se relacionar com o mundo.

No meio fluído universal, que é um tranqüilo desdobrar-se-em-leque das figuras, a vida vem-a-ser, por isso mesmo, o movimento das figuras, isto é a vida como processo. A fluidez universal simples é o Em-si; a diferença, essa mesma fluidez é o Outro; Porém, devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o Outro; pois ela agora é para a diferença, que é em-si e para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranqüilo é consumido; isto é, a vida como ser vivo.¹⁰²

A consciência de si tem sua existência na Vida, então, quando executa esse processo dialético sobre o Outro. Não obstante, já verificamos que o Outro nada mais é do que um meio para a consciência voltar a si, restabelecer a identidade com o Si. Nesse sentido, conclui-se a Vida como o desejo íntimo da consciência a si mesma, ou, o que é ainda mais profundo, desejar viver¹⁰³. A vida é o espaço de encontro do eu com o outro, mas só a unidade deste, enquanto a consciência de si é a infinita unidade das diferenças e pode ter consciência do momento que encontra-se neste processo infinito. A unidade é o repelir-se de

¹⁰¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 176.

¹⁰² “Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein ruhiges Auseinanderlegen der Gestalten wird eben dadurch zur Bewegung derselben, oder zum Leben als Prozeß. Die einfache allgemeine Flüssigkeit ist das *Ansich*, und der Unterschied der Gestalten, das Andere; Flüssigkeit wird selbst durch diesen Unterschied das *Andere*; denn sie ist jetzt für den Unterschied, welcher an und für sich selbst, und daher die unendliche Bewegung ist, von welcher jenes ruhige Medium aufgezehrt wird, das Leben als *Lebendiges*”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 141.

¹⁰³ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 176

si mesmo; “e esse conceito se fraciona na oposição entre consciência-de-si e vida”.¹⁰⁴

A consciência de si, ao se opor ao objeto, estará opondo-se à vida em geral, e, ainda que o processo seja, assim descrito por Hegel, tranquilo, tem como fundamento (*Grund*) a negação dessa universalidade externa ao sujeito. A consciência de si dessa forma passa a superar o Outro tendo como fim sua independência deste mundo externo. No entanto, como explicou Kojève, isso não ocorrerá, mesmo sendo uma vida biológica, um mundo natural aquele que a consciência pretende superar, não a poderá fazê-lo, não criando sua autonomia. No entanto, causará o distanciamento do Outro, por meio do enfrentamento, o que também remeterá à independência do próprio objeto.

A consciência de si – a singularidade, segundo a terminologia de Hegel – opõe-se à vida universal, pretende-se independente e quer pôr-se absolutamente para si; deverá, no entanto, fazer a experiência da resistência de seu objeto; portanto, quanto mais independente é a consciência, tanto mais independente é, em si, seu objeto.¹⁰⁵

A consciência-de-si desejante e viva, que parte de um Eu, ao Nós e chega a um Eu que é Nós¹⁰⁶ se propondo como unidade dos encontros das consciências-de-si. Mas para que este movimento continue é necessária a existência do reconhecimento (*Anerkennung*) entre as consciências-de-si que no primeiro momento que se encontram tem a sua frente o enfrentamento das consciências-de-si. Temos aqui a passagem da dialética do desejo à dialética do reconhecimento.¹⁰⁷

3.3 A dialética do reconhecimento

Ao desejar procurar entender ou perceber o objeto, a consciência colocou-se para fora de si, isto é, como um Outro. Esse procedimento é o primeiro passo do reconhecimento, a capacidade de exteriorizar-se. Hyppolite identifica este momento como quando “[...] Cada força, cada consciência de si sabe que, agora, o que é exterior lhe é interior, o que é interior

¹⁰⁴ “[...] und dieser Begriff entzweit sich in den Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Lebens”.FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 142.

¹⁰⁵ HYPPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 177.

¹⁰⁶ FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 125.

¹⁰⁷ LIMA, Cirne. *A dialética do senhor e do escravo e a idéia de revolução*, p. 17.

lhe é exterior”.¹⁰⁸ Essa dialética é denominada por Hegel como o reconhecimento mútuo entre as consciências-de-si. A dialética ocorre no plano da Vida, porque eleva a consciência de um patamar inferior em-si a ao estágio mais elevado do para-nós.

Primeiramente a consciência percebeu o objeto, e o entendeu. Contudo, tal procedimento não foi suficiente para apreendê-lo, porque a consciência não exerceu um envolvimento de fato com o objeto, manteve-se distanciada. Porém, com a dialética de reconhecimento, ao se pôr para fora de si, a consciência não observará o objeto como meramente um Outro, mas esse ser-outro como uma nova consciência, também desejante de apreendê-la. No fim, o que se tem é um desejo recíproco de reconhecimento, de ser reconhecido. No início do capítulo, Hegel descreve resumidamente este processo dialético.

Chamemos *conceito* o movimento do saber, e *objeto*, o saber como unidade tranquila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos *conceito* o que o objeto *é em-si*, e objeto o que *é como objeto* ou *para-um* Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-outro são o mesmo. Com efeito, o *em-si* é a consciência, mas ela é igualmente aquilo *para o qual* é um outro (*o Em-si*): é para a consciência que o em-si do objeto e seu ser-para-um-outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.¹⁰⁹

O reconhecimento é o verdadeiro ato de exteriorizar e encontrar-se a si mesma em um Outro, em uma outra consciência-de-si, ao mesmo tempo em que essa outra consciência percorre o mesmo caminho. O fim pretendido por cada uma é o reconhecimento próprio, porém, para tal, será necessário o reconhecimento recíproco ao Outro.

Primeiramente a consciência de si vê esse ser-outro como um mero vivente externo, contudo, quer apreendê-lo no conceito. Esta iniciativa é imbuída de uma vontade, a de conhecer o objeto. Não obstante, a própria iniciativa por si só indica, ainda que tênue, o requisito do aspecto em reconhecer o Outro. Nota-se a desigualdade entre as consciências,

¹⁰⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 177.

¹⁰⁹ “Nennen wir *Begriff*, die Bewegung des Wissens, den *Gegenstand* aber, das Wissen als ruhige Einheit, oder als Ich, so sehen wir, daß nicht nur für uns, sondern für das Wissen selbst, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Oder auf die andere Weise, den *Begriff* das genann, was der Gegenstand *ansich ist*, den Gegenstand aber das, was er als *Gegenstand*, oder *für ein* anderes ist, so erhelt, daß das *Ansichsein*, und das *für ein* anderes sein dasselbe ist; denn das *Ansich* ist das Bewußtsein, es ist aber ebenso dasjenige, *für welches* ein anderes (das *Ansich*) ist; und es ist für es, daß das *Ansich* des Gegenstandes, und das Sein desselben für ein anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst, es ist es selbst gegen ein anderes, und greift zugleich über dies andre über, das für es ebenso nur es selbst ist”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 137-8.

cada uma deseja para si o reconhecimento, mas não para o Outro. Contudo, ao realizar a dialética, cada consciência compreenderá que para ser reconhecida é necessário reconhecer, ou seja, eliminar a desigualdade anterior, como explica Hyppolite.

É tal desigualdade que deve desaparecer, e desaparecer tanto de um lado como de outro, pois cada uma das consciências de si é também uma coisa vivente para o outro e uma certeza absoluta de si para si mesma; ademais, cada uma só pode encontrar sua verdade ao se fazer reconhecer pelo outro tal como é para si, manifestando-se no exterior tal como é no interior.¹¹⁰

Eis o caráter recíproco do reconhecimento. “Somente sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo”.¹¹¹ Este plano funda o próprio reino espiritual da *Fenomenologia*, a consciência é em-si-e-para-si, é sujeito e objeto simultaneamente, não perde a sua essência, mas também não finitiza-se em particularidades.

A consciência de si é capaz de negar a si mesma para se ver no Outro, ou ainda, ela deseja se ver no Outro, porque possui essa característica maior que a distingue dos simples seres viventes, a de ser capaz de negar a si mesma, sem contudo eliminar-se, pelo contrário, retém a si mesma e deste ponto parte para nova evolução. É um ser infinito que percorre incessantemente os caminhos da singularidade e da universalidade.

O desejo representa um papel essencial nesse desenvolvimento. É ele que impulsiona a consciência-de-si. O homem somente torna-se homem quando reconhecido como homem, a consciência-de-si possui esse desejo de ser reconhecida, de reconhecer-se. Contudo, este desejo somente se solidifica quando encontra outro desejo, um desejo de outra consciência, pois somente ela pode fazer-se reconhecer quando coexistir o reconhecimento desse Outro. Como já foi dito, o Outro é a vida universal, um ser-aí (*Dasein*) diferente.

A palavra que define essa dialética é alteridade, a qualidade de ser um outro. A consciência de si a cada momento buscará a negação de si e do outro, para ser um outro.

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. Segundo, com isso ela suspendeu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si *mesma* que vê no *Outro*.¹¹²

¹¹⁰ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 180.

¹¹¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 180.

¹¹² “Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtseins; es ist *außer sich* gekommen. Die hat die gedoppelte Bedeutung: *erstlich*, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein *anderes* Wesen; *zweitens*, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das andere als Wesen, sondern *sich selbst* im

A consciência de si era em-si, porém, ao se ver no outro, tornou-se para-um-outro, pois tal iniciativa incutiu a necessidade negar-se, de negar sua própria condição. Ainda assim, ao conseguir se ver no outro também representou a negação do outro, ou seja, a consciência regressou a si, mas como um para-si, e não um em-si, como outrora. É um processo reflexivo, de exteriorizar-se e interiorizar-se. A consciência de si negou-se a si mesma e negou o outro. No fim, o que surge é um Para-Nós, uma figura universal proveniente do reconhecimento recíproco, onde cada consciência foi capaz de reconhecer o oposto.

O primeiro plano existencial da consciência-de-si foi posto, cada consciência reconheceu o outro e reconheceu-se concomitantemente. Agora não consta mais o estágio primitivo em que o sujeito encontrava-se distante do objeto, sem contudo apreendê-lo em sua totalidade, presencia-se um momento onde a consciência interagiu com o meio, com a própria Vida universal. Porém, a consciência existe com os desejos, que não saciam com o reconhecimento. Após ser reconhecida, a consciência-de-si travará nova luta com a outra consciência, agora por dominação, e então, por liberdade.

3.4 A dialética entre senhor e escravo: a luta por reconhecimento¹¹³

O percurso da consciência de si em busca da verdade da certeza de si mesma tem seu ápice na Dialética da luta por independência. Pela primeira vez o objeto externo vem a ser uma outra consciência, isto é, um ser-vivente. O que ocorre é uma duplicação da consciência de si, um efeito que se dá na própria existência. Hegel enfatiza que a consciência-de-si só é consciência-de-si enquanto o for para uma outra consciência, enquanto for reconhecida como tal. Para tal, ele nos apresenta a dialética do Senhor e do Escravo numa forma de demonstrar como se desenvolve o reconhecimento mútuo das consciências-de-si desejantes.

anderen". FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 274.

¹¹³ "No proceder lógico da argumentação de Hegel, a luta pela vida e pela morte em meio à transição do desejo de ser uma personalidade independente no mundo-da-vida dos desejos finitos. Trata-se de uma mediação puramente lógica, dado que o simples desejo de autoafirmação vai de encontro à morte, e pode exprimir um veredicto sobre si mesmo somente quando o poeta o evoca do Hades. [...] Esta última condição de senhoria e servidão é a vida do desejo finito, a qual se realiza nos termos do 'juízo' do reconhecimento". HARRIS, H. S. *La Fenomenologia dell' Autoconscienza in Hegel*. Napoli: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1995. p. 58.

A condição da existência da consciência-de-si é identificada pela necessária relação com outra consciência-de-si. Pois saindo da condição de si mesma e indo para fora de si encontra a outra consciência-de-si que é ser vivente, diferente. O primeiro momento salienta o ser diferente, mas logo as consciências-de-si se vêem como mesmo movimento, negando a condição de existência em si mesmas e passando a operação de reconhecimento da outra consciência-de-si. Então, após sair de si mesma e suprasumir a outra consciência-de-si, ela retorna a si mesma. Esse movimento praticado pelas consciências não é um agir individual, pois enquanto uma o faz, a outra também deve necessariamente fazê-lo. Esse reconhecimento é, na verdade, um enfrentamento, uma busca a morte da outra para que seu desejo seja satisfeito. É necessário arriscar-se para obter a satisfação de seu desejo, “a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte”.¹¹⁴

Esse processo de reconhecimento se dá na seguinte forma: a consciência-de-si sai de si mesma em busca do Outro, ela precisa suprasumir esse Ser-Outro, porém, na verdade, Hegel nos diz que ela vê a si mesma nesse Ser-Outro.

Então, após sair de si mesma e suprasumir a outra consciência-de-si, ela retorna si mesma. Esse movimento praticado pelas consciências não é um agir individual, pois enquanto uma o faz, a outra também deve necessariamente fazê-lo. Pois é exatamente o que afirma Hegel: “Eles se *reconhecem* como *reconhecendo-se reciprocamente*”.¹¹⁵

A princípio, as consciências-de-si estão somente para si mesmas, só tem certeza da sua verdade. Desse modo, no encontro com outra consciência, ambas são independentes no seu agir (*handeln*) na Vida. Porém, para serem realmente consciências-de-si, em si e para si, precisam ser reconhecidas na outra, saindo de si mesmas.

O movimento da luta pela vida e morte, o perigo e a definição de quem é senhor e de quem é escravo condiciona as consciências-de-si à experiência fundadora da liberdade. Mas a luta pela vida e pela morte deve ser interrompida antes da morte de uma das consciências-de-si, pois o reconhecimento tem neste ponto sua marca determinante na dialética do senhor e do escravo. A morte seria a anulação do outro e o reconhecimento significa a conservação

¹¹⁴ “Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 145.

¹¹⁵ “Sie *anerkennen* sichm als *gegenseitig sich anerkennend*”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 144.

do outro.

O reconhecimento suprassume a luta de vida e morte e define os papéis das consciências-de-si, a saber, do senhor e do escravo no mundo, o senhor em busca do gozo e o escravo como mediador da relação do senhor e o objeto desejado.

O Senhor, o Escravo e o mundo: eis os três termos que se entrelaçam no jogo de mediações características dessa experiência fundamental. O Escravo e a coisa exercem respectivamente a função mediadora que permite à consciência-de-si do Senhor afirmar-se na independência reconhecida do seu ser-para-si. A unilateralidade do reconhecimento reside aqui no fato de que o Senhor não reconhece o Escravo como outra consciência-de-si mas como mediador da sua ação sobre o mundo. Ao Escravo cabe o trabalho exercido sobre a coisa, ao Senhor a fruição da coisa trabalhada que passa além da simples satisfação animal do desejo. Enquanto mediadora, a consciência servil passa a ser a verdade da consciência independente.¹¹⁶

Nessa disputa, torna-se o Escravo a consciência que, perante a morte, teve medo e voltou atrás e torna-se Senhor, aquela que enfrentou a morte e não teve medo de perder sua vida. Ao arriscar sua vida, a liberdade é posta à prova. Na verdade, o medo da morte é o medo da impossibilidade da satisfação de seu desejo, então segundo Hegel: “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente”.¹¹⁷

Então, o escravo permanece no plano da vida natural, ele rejeita tornar-se consciência-de-si ao agarrar-se firmemente a sua vida no confronto com outra consciência.

A dialética entre senhor e escravo possui, sobretudo, esse caráter existencial, de demonstrar a constituição do caminho angustiante da consciência de si, revelada em figuras e momentos como o desejo e a luta. No entanto, antes é necessário conceituar esta nova figura, a consciência de si, emergida da dialética anterior, a do reconhecimento.

A consciência de si, após exteriorizar a si mesma no Outro, perdeu-se em sua própria essência, cindindo-a. A teoria preconizada pela consciência na dialética do reconhecimento caiu por terra, pois a consciência não foi capaz de superar a alteridade, o Si não suprimiu o Outro. Com o desejo de negar o Outro e voltar a si, a consciência somente foi capaz de se ver no Outro, a presença (*Gegenwart*) do Si no Outro e do Outro na própria consciência.

¹¹⁶ VAZ, Henrique de Lima. *Dialética do senhor e escravo*, p. 22.

¹¹⁷ “Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkantseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 149.

O Outro aparece como o mesmo, como o Si; mas o Si aparece igualmente como o Outro. Do mesmo modo, a negação do Outro, que corresponde ao movimento do desejo, torna-se também negação de si. Enfim, ao pretender suprimir toda alteridade, o retorno completo ao Si, no fundo, só conduziria a deixar o Outro livre de si [...] e, portanto, reconduziria à alteridade absoluta.¹¹⁸

A dialética do reconhecimento causou essa ruptura na consciência, onde ao desejar se ver na Outra, se viu no dever de negar a si mesma; e, depois, negar novamente a outra consciência, voltando a si. A liberdade não foi alcançada, porque a consciência não foi capaz de superar esse modelo universalizador, baseado na alteridade, não se tornou consciência de si, porque o Si se perdeu no Outro. Eliminar essa alteridade, conquistar para si a independência e a liberdade, são estes os principais objetivos da consciência que pretende desgarrar-se do momento anterior.¹¹⁹ Antes de qualquer outra coisa, essa nova consciência é uma consciência prática, posta no plano da Vida, que relaciona-se diretamente às outras consciências.

O estágio inicial é a condição de ser-para-si, emanada da dialética anterior. A consciência (Em Si) conquistou essa posição ao sair de si (Para Si) e retornar a si (ser-para-si), negando a si mesma e ao Outro. No entanto, não foi capaz de retomar sua condição de consciência Em Si, tendo a si mesma como referência, mas somente um Outro, e nisso não consta a liberdade. A consciência necessita superar esse reconhecimento teórico com a atividade prática, realizada na própria existência. Por isso, a seção dedicada à luta entre consciências revela-se, sobretudo, na esfera existencial, com as diversas relações da consciência.

A consciência, quando exteriorizou-se, veio a perder a si mesma, tornando-se uma outra. Nesse sentido, a consciência deixa de ser um Em Si para ser Para Outro, pois perdeu sua essência no movimento de exteriorização. Ao se perder a essência, a consciência torna-se um outro ser em si, um outro ser em um outro. E a alteridade permanece, porque a consciência finitiza-se nessa condição de ser um outro, perdeu sua plena singularidade. O

¹¹⁸ HYPPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 182.

¹¹⁹ Vinci analisa a exclusão, a eliminação da alteridade como impulso inicial para a luta de vida ou morte. “A luta entre autoconsciências tem origem naquela condição inicial em que a autoconsciência é ainda um simples ser para si que exclui qualquer alteridade, enquanto considera como essência exclusivamente o próprio Eu”. VINCI, Paolo. *Coscienza Infelice e Anima Bella: Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*.p. 171.

que Hegel propugna é exatamente a superação desse modelo limitado, e o retorno da consciência à sua essência, a volta da consciência ao Si.

O objetivo é a liberdade da consciência. Ou, em outras palavras, significa tornar-se em-si-e-para-si, num ponto onde o singular e o universal encontram-se unificados, o que, necessariamente, indica a necessidade da existência de outra consciência, e reconhecida como outra consciência. Nisso consiste a duplicação das consciências, representa aquela consciência que não conseguiu superar a alteridade na primeira dialética do reconhecimento, porque perdeu a si mesma no Outro, perdeu o contato com o Si. O retorno ao Si será alcançado pelo meio prático, isto é, pela caminhada no mundo da Vida, através da própria manifestação existencial do indivíduo, num desejo incessante de liberdade, a independência da consciência. Essa passagem é fundamental para se compreender o significado da idéia trazida por Hegel com a consciência de si. “A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”.¹²⁰

Essa alteridade entre as consciências de si representa a dificuldade e o limite do conhecimento adquirido pela consciência de si nos trabalhos anteriores. A pluralidade de consciências de si, que, por mais que se reconheçam no mundo, não alcançam a certeza universal, mas somente delas mesmas, revela a finitização da consciência de si. “De início, essa pluralidade está no elemento vital da diferença. Cada consciência de si não vê no outro mais que uma figura particular da vida, e por conseguinte não se conhece verdadeiramente no outro”.¹²¹ Elas apenas vêem o outro como uma outra figura da vida, ou seja, a certeza e a verdade continuam sendo a ‘minha certeza’ e a ‘minha verdade’, persiste o subjetivismo.

Ainda que reconhecidas, as consciências de si mantiveram-se no plano da subjetividade, na ‘minha certeza’, na ‘minha verdade’, isolando a si mesma do Outro. São reconhecidas mutuamente como pessoas, no entanto, o verdadeiro e real reconhecimento, capaz de erguer a consciência de si a uma plena objetividade, somente ocorre quando este processo eleva-se para um reconhecimento recíproco onde, a consciência não vê a outra consciência como somente uma pessoa, mas como um verdadeiro ser independente, uma consciência que deseja elevar-se ao plano da vida espiritual. “A consciência de si eleva-se acima da vida”¹²².

A luta, em Hegel, segundo Hyppolite, possui conotação espiritual, pois representa a própria vontade humana por liberdade, em se reconhecer livre, uma vocação espiritual.

¹²⁰ “Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 145.

¹²¹ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 183-184.

¹²² HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 184.

A vocação espiritual do homem manifesta-se já nessa luta de todos contra todos, pois tal luta não é somente uma luta pela vida, é uma luta para ser reconhecido, uma luta para provar aos outros e provar a si próprio que se é uma consciência de si autônoma, e só se pode prová-lo a si mesmo provando-o aos outros e deles obtendo essa prova.¹²³

É um trabalho espiritual da consciência porque a eleva do plano da simples vida animal, fazendo-a superar os instintos básicos da existência, relacionados aos desejos corporais. Suprimindo este estágio inicial da vida, a consciência passa a alimentar os desejos humanos, aqueles desejos que não visam tão somente os instintos naturais, ou seja, desejos como a fome ou o sexo, mas outro desejo, de outra consciência. Um desejar outro desejo.¹²⁴ O homem sai de sua imediatividade natural, tornando-se capaz de interagir comunitariamente, pois já está preparado para conviver com os demais membros da sociedade.

Por mais que a dialética da luta por independência e dependência permita múltiplos significados, capazes de engendrar toda a filosofia hegeliana, é no sentido existencial, ou seja, naquele em que as questões relacionadas à vida em geral são discutidas, como o valor da vida, os desejos, os anseios por reconhecimento, o envolvimento com o outro, que emerge sua real manifestação. É o homem como ser desejante, de si mesmo e do outro, procurando a expansão da vida, superar os limites naturais e imediatos da existência. É nesta consciência de si mesmo e do mundo que o homem dilacera sua existência animal e se torna homem. As experiências da consciência não representam nenhum período da história, nenhum momento em especial, mas sim a própria história, o próprio homem, a própria existência. É a natureza humana em sua vocação de lutar por reconhecimento perante a si e ao mundo que está grafada interpretada na dialética da luta por independência entre senhor e escravo.¹²⁵

¹²³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 184.

¹²⁴ “O desejo humano, ou melhor, antropogênico – que constitui um indivíduo livre e histórico consciente de sua individualidade, de sua liberdade, de sua história e, enfim, de sua historicidade –, o desejo antropogênico difere portanto do desejo animal (que constitui um Ser natural, apenas vivo e tendo só o sentimento de sua vida) pelo fato de buscar não um objeto real, ‘positivo’, dado, mas um outro desejo. Assim, na relação entre homem e mulher, por exemplo, o desejo só é humano se um deles não deseja o corpo mas sim o desejo do outro, se quer possuir ou assimilar o desejo considerado como desejo, isto é, se quer desejado ou amado ou, mais ainda, reconhecido em seu valor humano, em sua realidade de indivíduo humano.” KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*, p.13.

¹²⁵ Acrescentemos, ainda, uma citação de Lèbre, numa análise da leitura de Deleuze sobre a filosofia hegeliana, já anunciando a luta por interdependência na dialética entre senhor e escravo, que será adiante. “A lição Hegeliana é clara: para apanhar a potência do negativo, é preciso trazer de volta a representação à sua fonte vital, e então refazer sem esquecer a gênese da consciência a partir do organismo. Este, como ‘efetividade da força infinita’, herança positiva do fluxo da vida e conservado ainda sua unidade contra a singularidade de seus órgãos. Mas

A dialética da luta por independência entre as consciências de si desejantes servem de base a todo o desenvolvimento da *Fenomenologia* nos capítulos seguintes. Após o reconhecimento recíproco entre as consciências, mas, que, no entanto, foram incapazes de reconhecer o outro como consciência de si, porém tão somente como pessoa, o que se verá é uma luta até a morte, onde cada consciência se verá forçada a tentar impor sua força contra a outra.

A relação de dominação e escravidão tratada nessa parábola não serve somente de base existencial para o caminho percorrido pela consciência, mas também pode ser analisada em sentido político e econômico, pois posteriormente influenciará também a temática trabalhada na *Filosofia do Direito*. Voltaremos mais adiante a esta problemática, indicando como a luta por independência das consciências de si, e a dialética entre senhor e escravo, estão engendradas no direito abstrato, na moralidade e na eticidade da *Filosofia do Direito*.

Este processo por si só compreende dois momentos opostos, no reconhecimento ambos os lados devem ser mantidos juntos, e no enfrentamento, distanciados.¹²⁶ Esta aparente contradição pretende demonstrar o caráter de infinitude da consciência-de-si, que exatamente oposta a suas determinações, tem na negação dos extremos sua libertação. Na *Filosofia do Direito*, Hegel tratará da mesma forma quando discutir a dialética da guerra, pois nesse estado de enfrentamentos, uma nação somente pode suprassumir a outra, superá-la, se ao mesmo tempo reconhecê-la como nação.¹²⁷ O conflito carrega em seu duplo aspecto de reconhecimento e enfrentamento; respeito e inimizade. A guerra, em Hegel, não deve ser tratada como um confronto selvagem buscando somente a aniquilação alheia, mas como algo necessário para a evolução de determinado povo, pois produzirá nos envolvidos os sentimentos de coragem e bravura, necessários para a auto-libertação.

Essa relação *negativa* do Estado a si aparece assim no *ser-aí* como relação de um *outro* a um *outro* e como se o negativo fosse *algo exterior*. A existência dessa relação negativa tem, por isso, a figura de um acontecer e do entrelaçamento com incidentes casuais que vêm *de fora*. Mas essa é o supremo momento *próprio* do Estado, - a sua infinitude efetivamente real enquanto idealidade de todo finito nele, - o lado no qual a substância, como a potência absoluta contra todo singular e particular, contra a vida, a

ele em herança também negativamente: é preciso valorizar a potência singular contra a universalidade do gênero. Esta herança contraditória implica uma oscilação entre a dependência e a autonomia, a falta da satisfação". LÉBRE, JÉROME. *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2002. p. 21.

¹²⁶ FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 142.

¹²⁷ Cf. a última parte da FD, principalmente do § 321 ao § 331.

propriedade e seus direitos, assim como contra os círculos superiores, traz ao ser-aí e à consciência a nulidade dos mesmos.¹²⁸

A interpretação da guerra em Hegel também deve ser feita no conflito dialético entre senhor e escravo. A origem e objetivo do confronto nascem no interior da própria consciência, que enfrentará a si própria, e não a Outra, pois na verdade a outra consciência-de-si surgirá como instrumento para o processo de reconhecimento. À raiz da questão, a dialética representa um caminho individual de evolução existencial, porém utilizando-se do reconhecimento para alcançar sua meta.

Primeiro, a consciência-de-si nega a si mesma, e se encontra fora de si, em um Outro, de forma que essa outra consciência é reconhecida como ela mesma. Em seguida, deverá supressumir esse seu-ser-Outro, para então retornar refletida como certeza de si mesma. Na simbologia desse processo temos a consciência novamente superando-se, porque esse Outro era ela mesma. Por outro lado, essa outra consciência, superada e agora livre, também efetuará o mesmo processo, já que o “agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se por ambas as consciências”¹²⁹. Aqui se encontra o sentido duplo e separado da dialética, cada consciência utiliza-se da outra para seu próprio processo, onde de certa forma estão interrelacionadas, mas por outra, agem separadas. Esta dialética envolvendo as consciências-de-si também retoma o conceito de meio-termo, pois a consciência, após a dupla negação, se encontrará justamente entre os dois extremos, a filosofia hegeliana, por si só, já valoriza o caráter da totalidade, de pensar o mundo como um todo, e não somente uma segmentação. “O meio-termo é a consciência que se decompõe nos extremos; e cada extremo é a troca dessa determinidade, e passagem absoluta para o oposto”.¹³⁰ Contudo, cada extremo é para o oposto o meio-termo, de forma que a consciência

¹²⁸ “In *Dasein* erscheint so diese *negative* Beziehung des Staates auf sich als Beziehung eines *Anderen* auf ein *Anderes* und als ob das Negative ein *Äußerliches* wäre. Die Existenz dieser negativen Beziehung hat darum die Gestalt eines Geschehens und der Verwicklung mit zufälligen Begebenheiten, die *von außen* kommen. Aber sie ist sein höchste *eigenes* Moment, - seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm, - die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum *Dasein* und Bewußtsein bringt”. FD, *A soberania externa*, HW 7, § 323, p. 491.

¹²⁹ “[...] das einseitige Tun wäre unnütz; eil, was geschehen soll, nur durch beide zu Stande kommen kann”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 147.

¹³⁰ “Die Mitte ist das Selbstbewußtsein, welches sich in die Extreme zersetzt, und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Übergang in das entgegengesetzte”. FE, p. 147.

possa realizar a mediação do processo com a outra, reconhecer a outra para reconhecer a si mesma, “Eles reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente”.¹³¹

Com a interação entre os extremos temos a desigualdade, “[...] o extravasar do meio-termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece”.¹³² Dessa situação surgirá o conflito que elevará o conceito de reconhecimento.

No início, a consciência-de-si é um ser independente, voltada somente a si, pois excluiu completamente a figura do Outro. Porém, ao mesmo tempo há outra consciência-de-si, na mesma situação. Assim, ambas estão imersas num plano inferior, pois não efetuaram concretamente o conceito do reconhecer. Esse processo é efetuado reconhecendo o outro como a si mesmo.

São consciências que ainda não levaram a cabo, *uma para a outra*, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro *ser-para-si*, ou seja, como consciência-*de-si*. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele, cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro.¹³³

O enfrentamento entre as consciências-de-si não se refere somente ao fator reconhecimento, ou ainda, evolução, mas possui também como objetivo a busca pela Liberdade. O indivíduo deverá saber libertar-se do plano geral, da universalidade, dele

¹³¹ “Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 147.

¹³² “[...] oder das Heraustreden der Mitte in die Extreme, welche als Extreme sich entgegengesetzt, und das eine nur anerkanntes, der andre nur anerkennendes ist”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 147.

¹³³ “[...] *selbständige* Gestalten, in das *Sein des Lebens*, - denn als Leben hat sich hierder seiende Gegenstand bestimmt – versenkte Bewußtsein, welche *füreinander* die Bewegung der absoluten Abstraktion, alles unmittelbare Sein zu vertilgen, und nur das rein negative Sein des sichselbstgleichen Bewußtsein zu sein, noch nicht vollbracht, oder sich einander noch nicht als reines *Fürsichsein*, das heißt, als *Selbstbewußtsein* dargestellt haben. Jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des andern, und darum hat seine eigne Gewißheit von sich noch keine Wahrheit; denn seine Wahrheit ware nur, daß sein eignes *Fürsichsein*, sich ihm als selbständiger Gegenstand, oder, was, dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewißheit seiner selbst dargestellt hätte. Dies aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daß wie der andere für ihn, so er für den andern, jeder an sich selbst durch sein eigenes Tun, und wieder durch das Tun des andern, diese reine Abstraktion des *Fürsichseins* vollbringt”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 148.

próprio, e por fim, libertar-se mesmo da vida.

Nesse embate as duas consciências travam confronto pondo em risco a própria vida, trata-se de um conflito extremo, que intenta eliminar o outro para conquistar o próprio reconhecimento. O indivíduo, a um primeiro momento, busca na morte do outro o seu reconhecimento perante o mundo, e também perante ele mesmo, porque apesar de tudo, esse envolvimento é intrinsecamente individual. Nos movimentos iniciais, a consciência-de-si acredita que o reconhecimento do outro é o suficiente para alcançar a certeza de si mesma.

O caráter extremista desse conflito, de colocar a vida em risco, onde somente no negar-se a si, no sofrimento, no conhecimento de que com os problemas e perigos surgem as necessidades, conflitos, e por fim, evoluções, vitórias, representa parte do pensamento do filósofo em suas obras, como será analisada em outro momento na *Filosofia do Direito*.

O indivíduo que não arriscou a vida pode muito bem ser reconhecido como *pessoa*, mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio.¹³⁴

Para Hegel, a consciência-de-si deve evoluir, deve tentar alcançar o ponto mais elevado possível, o Espírito Absoluto, por isso deve se distinguir dos demais, das ‘pessoas’. A *Fenomenologia do Espírito* tem como proposta a formação do indivíduo, elevá-lo de simples consciência a uma personalidade diferenciada, por isso é necessário este processo perigoso, árduo, e exigente. Nos gregos já se via a coragem como virtude fundamental para o ser humano,¹³⁵ e é nesta linha que Hegel retoma todo este valor. O fato de querer superar o outro já revela o reconhecimento recíproco, por isso também acentua-se a situação de desejar a morte do oponente. Não se trata de um combate desprovido de valores, mas sim algo essencialmente maior, baseia-se na própria luta humana por sua liberdade.

Não obstante, a morte não pode ser considerada ideal e necessária, pois a unilateralidade condenaria o próprio reconhecimento.

¹³⁴ “Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat. Kann wohl als *Peson* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins al seines selbständigen Selbstbewußtsein nicht erreicht. Ebenso muß jedes auf den Tod des andern gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andre gilt ihm nicht mehr als es selbst”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 149.

¹³⁵ A *Paidéia* de Jaeger nos oferece contribuições nesse sentido, como se vê, por exemplo, nessa passagem em que o autor comenta a educação espartana: “O que cai vivo nas mãos do inimigo não resgata, mas abandona-se como despojo. Pelas regras do antigo direito de guerra, isto significa de duas uma: ou a venda como escravo ou a morte”. JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 5 ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 830.

Com efeito, como a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação *natural* desta mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento.¹³⁶

Deve-se salientar a condição de reciprocidade do reconhecimento, ora, se uma consciência morrer não haverá esse caráter mútuo, e mesmo o vencedor não conquistará seu reconhecimento. Ainda assim, é na iminência da morte que a consciência alcança sua autodeterminação, o indivíduo liberta-se de si mesmo e do Outro. Já não há o meio-termo, os opostos desapareceram, agora ambos são livres, porém separados.

Nessa experiência. Vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si. Na consciência-de-si imediata, o Eu simples é o objeto absoluto; que no entanto para nós ou em si é a mediação absoluta, e tem por momento essencial a independência subsistente.¹³⁷

Desse acontecimento haverá uma cisão entre as consciências-de-si, aquela que temeu por sua vida, não foi capaz de libertar-se de si mesma, será um ser para um Outro, pois a sua essência é a vida, foi incapaz de se ver livre da mesma. Enquanto a outra, que ultrapassou esse limite e conquistou sua própria determinação, tornou-se ser-para-si essente, ou seja, sua própria essência. A primeira consciência é escrava; a segunda, o senhor.

Nessa disputa, torna-se o Escravo a consciência que, perante a morte, teve medo e recuou, e torna-se Senhor aquela que enfrentou a morte e não temeu pela própria vida. Ao arriscar sua vida, a liberdade é posta à prova. Na verdade, o medo da morte é o medo da impossibilidade da satisfação de seu desejo.

O senhor, a partir deste momento, passará a se relacionar de duas formas diferentes, com o escravo, devido a todo o processo de luta extrema já apresentada, e com a própria coisa, o produto que precisa ser elaborado. O escravo também se relaciona com a coisa, pois será ele o forçado a trabalhá-la, pois é no labor que serve ao senhor.

¹³⁶ “[...] denn wie das Leben die *natürliche* Position des Bewußtseins, die Selbständigkeit ohne die absolute Negativität ist, so ist die *natürliche* Negation desselben, die Negation ohne die Selbständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 149.

¹³⁷ “In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein ist das einfache Ich der absolute Gegenstand, welcher aber für uns oder an sich die absolute Vermittlung ist, und die bestehende Selbständigkeit zum wesentlichen Momente hat”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 150.

Porém, a forma de como o senhor usufrui da coisa é totalmente diverso da maneira como faz o escravo. O primeiro goza a vantagem de receber o produto, realizado pelo suor do escravo, com a vitória na luta adquiriu o direito de se colocar num posto acima, ele, como patrão, tem o direito de aproveitar os produtos trabalhados por seus servos. Já o escravo não tem qualquer prazer, a um primeiro momento, em trabalhar a coisa, o faz somente por dever e obrigação, já que desde o fatídico momento em que por medo não conquistou sua liberdade, se viu como ser inferior, limitado, portanto, apenas destinado a obedecer. Aquele que teme por si não tem o direito de mandar. Assim, o escravo somente trabalha e serve o senhor, e tudo que produz, a ele não pertence.

Por conseqüência, temos nesse momento somente um ser-reconhecido, o senhor. O escravo é dependente, é forçado a servir ao senhor em todos os momentos, de forma que é obrigado a reconhecê-lo como tal, situação na verdade que o faz tendo em vista sua própria liberdade, numa negação. Mas a negação absoluta não sucederá, porque por outro lado, o senhor não reconhece o valor do seu escravo, ainda lhe é somente um ser na qual possui domínio, porém inessencial.

Mas para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual.¹³⁸

Desse reconhecimento unilateral (*Einseitig*) ocorrerá uma inversão de valores, a consciência escrava, graças ao seu trabalho eficientemente executado, passará de dependente a consciência independente, colocando o senhor em posição contrária.

Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência.¹³⁹

O senhor, por outro lado, torna-se isolado, e como foi incapaz de reconhecer o

¹³⁸ “Aber zum eigentlichem Anerkennen fehlt das Moment, daß was der Herr gegen den andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p.152.

¹³⁹ “[...] Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewußtsein in sich gehen, und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 152.

escravo, termina por perder sua essência. Kojève alude a esta condição existencial do senhor, que, por mais que seja reconhecido e reconheça a si mesmo como senhor, isto é, mesmo o escravo o reconhece, ele, o senhor, não reconhece o escravo na mesma medida. Ou seja, o senhor é reconhecido como senhor tão somente por uma figura que ele mesmo recusa-se a reconhecer. E esta unilateralidade representa a ruína de seu reconhecimento.¹⁴⁰ A consciência do senhor precisa encontrar sua verdade, porém esta permanece no escravo, de forma que ele somente a obterá se reconhecer o servo e seu valor. Eis o grande dilema do senhor: sua certeza de ser senhor desaba na completa subjetividade, e sua única segurança de ser senhor existe enquanto possuir um escravo. O senhor é, portanto, dependente do escravo. O senhor é uma consciência que sobrevive no ócio, tendo como único meio de satisfação tão somente suas relações mediatizadas com o escravo e com o objeto produzido pelo esforço servil. A coisa produzida pelo escravo servirá apenas para fruição do senhor, não obstante, este será seu único gozo. Até este momento Hegel parecia destinar sua dialética a uma autonomia da consciência senhoril, porém, como se vê, tal mérito se realça no oposto: a consciência escrava.¹⁴¹

Aquela consciência escrava, antes dependente, surge como independente, por seus próprios méritos, obrigando o senhor a modificar sua estrutura. “Assim o senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência”.¹⁴²

A passagem de inessencial para essencial, na consciência escrava, significa para Hegel a própria superação humana, capaz de reerguer-se dos fracassos. Hegel entende o ser humano como capaz de guiar-se por si próprio, de forma que cada indivíduo deve ser consciente de seus atos, e responsável por suas decisões.

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

¹⁴⁰ KOJÈVÈ, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 23.

¹⁴¹ “Em consequência, a verdade da consciência autônoma é a consciência servil. Com efeito, esta aparece primeiro como existente fora de si e não como sendo a verdade da consciência-de-si [já que o escravo reconhece a dignidade humana não em si, mas no senhor, de quem ele depende até para existir]. Mas, assim como a dominação mostrou que sua realidade-essencial é a imagem-invertida-e-falseada do que ela quer ser, também a sujeição – é de se supor – tornar-se-á, em sua realização, o contrário do que é de maneira-imediata. Como consciência reprimida em si mesma, a sujeição vai entrar em si e inverter-se-e-falsear-se de modo a se tornar verdadeira autonomia”. KOJÈVÈ, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 24.

¹⁴² FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 149.

esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir, é a essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, que assim é *nessa* consciência. É também *para ela* esse momento *do puro ser-para-si*, pois é seu *objeto* no senhor. Aliás, aquela consciência não é só essa universal dissolução em geral, mas ela se implementa *efetivamente* no servir. Servindo, suspende em todos os momentos a sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando, o elimina.¹⁴³

Então, o escravo permanece no plano da vida natural (*natiürlich*), ele rejeita tornar-se consciência-de-si ao agarrar-se firmemente a sua vida no confronto com outra consciência.

Depois, o escravo trabalhará a coisa na natureza, ele a transforma com o seu labor e, ao mesmo tempo, é o mediador entre o senhor e a coisa trabalhada. O senhor torna-se obsoleto nessa relação, pois precisa do escravo como mediador entre ele e a vida. O trabalho, portanto, explica Rauch, é a forma com que o escravo se torna consciência-de-si.

A forma que ele dá as coisas ao trabalhá-las, sendo *exteriorizadas* por ele, não é nada mais que ele mesmo – por esta forma, também, é o seu puro ser-para-si, o qual (como exteriorizado) assim se torna a verdade para ele. Essa redescoberta de si mesmo se torna o seu próprio *sentimento de si* precisamente no trabalho [...].¹⁴⁴

É através do trabalho que o escravo conquista seu reconhecimento com a outra consciência-de-si, pois o trabalho promove independência de si mesma. É pelo trabalho que o escravo conquista sua liberdade, pela sua capacidade de transformação, elaboração do mundo.

Hegel concorda que no início a consciência escrava trabalha para o senhor por medo, e não por vontade própria, porém ressalva que no trabalho acaba por encontrar a si mesma. “O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma”.¹⁴⁵ Embora o objeto seja independente do trabalhador, é exatamente nesse permanecer que a consciência alcançará sua condição de ser-para-si, pois ao mesmo tempo

¹⁴³ “[...] Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute flüssigwerden alles Bestehens ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtsein, die absolute Negativität, *das reine Fürsichsein*, das hiemit an diesem Bewußtsein ist. Dies moment des reinen Fürsichseins ist auch *für es*, denn im Herrn ist es ihm sein *Gegenstand*. Es ist ferner nicht nur dieses allgemeine Auflösung *überhaupt*, sondern im Dienen vollbringt es sie *wirklich*; es hebt darin in allen *einzelnen* Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf, und arbeitet dasselbe hinweg”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 153.

¹⁴⁴ RAUCH, Leo; SHERMAN, David. *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness*, p. 27.

¹⁴⁵ “[...] Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 153.

se verá livre do mesmo. Esse processo dissipará o temor que afligia a consciência escrava, dissipando o efeito negativo que o trabalho continha. Ao se acostumar com o trabalho, compreender sua necessidade, e entender sua posição como trabalhador, a consciência aniquila o medo que lhe abatia, terminando com qualquer resquício de caráter negativo no labor. A consciência escrava liberta-se através do trabalho, dela e de seu senhor.

[...] no trabalho ela exprime claramente aquele grau de realidade e de conhecimento em que ela alcançou, mas através deste agir e o agir em geral na consciência se constitui tanto em si quanto para si, tanto do ponto de vista do conhecimento que essa tem de si, quanto daquele da realidade efetiva. O seu ser é então antes uma consequência daquilo que ela advém. [...] Tornando ao problema do trabalho em sentido estrito, resulta então da análise anteriormente conduzida, não mais da impoção idealística – a qual já indicamos algumas vezes –, na qual a transformação da consciência, que o trabalho não é somente expressão e, ao mesmo tempo, formação da consciência, mas que a consciência ‘é’ o trabalho mesmo. O trabalho chega então como uma ‘figura’ da consciência. [...] O trabalho não é somente libertação de uma servidão, mas é, outrossim, liberdade de autocriação, fazer-se artífice da própria história.¹⁴⁶

O escravo, para criar sentimento próprio, precisa sofrer o mais terrível medo. Esse sentimento de inferioridade deve ser inserido em sua consciência, para que, no limiar da dor, quando todo o seu interior estiver abalado, encontre forças para lutar por si próprio. Hegel pretende que cada homem aprenda a caminhar por si, lutar com suas próprias armas, portanto o indivíduo que se tornou escravo, e se sente incapaz de brigar por sua liberdade, deverá permanecer como escravo.¹⁴⁷

Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado. O sentido próprio é *obstinação* [eigene Sinn = Eigensinn], uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão. Como nesse caso a pura forma não pode tornar-se essência, assim também essa forma, considerada como expansão para além do singular, não pode ser forma universal, conceito absoluto; mas apenas uma habilidade que domina uma certa coisa, mas não domina a potência universal e a essência objetiva em sua totalidade.¹⁴⁸

¹⁴⁶ FORNARO, Mauro. *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel*. Milano: Vita e Pensiero, 1978, p. 47-48.

¹⁴⁷ “Aos que permanecem escravos, não se faz nenhuma justiça absoluta; pois quem não possui a coragem de arriscar a vida pela conquista da liberdade, esse merece ser escravo; e se, ao contrário, um povo não somente imagina que quer ser livre, mas tem efetivamente a vontade enérgica da liberdade, nenhum poder humano poderá retê-lo na escravidão de ser governado como simplesmente passivo”. ENC 3, *A consciência-de-si que reconhece*, HW 10, § 435 Ad., p. 223.

¹⁴⁸ “[...] Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtsein wankend geworden, gehört es *an sich* noch bestimmtem Sein an; der eigne Sinn ist *Eigensinn*, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft Steen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist”. FE, *A luta por*

O fato de na dialética do senhor e escravo a morte ser negada, ser superada pela vida, representa um momento fundamental atingido por Hegel na história da filosofia. A negação à morte do oponente não possui somente um caráter religioso, como alguns estudiosos afirmam, pois demonstraria a convicção hegeliana de que após a vida não há mais nada, de forma que somente ela possibilita o pleno reconhecimento. Kojève se utiliza dessa passagem para reivindicar o ateísmo para Hegel. Para ele, Hegel discordava das religiões que prometiam vidas após a morte, pois a existência terminaria com a morte biológica do indivíduo, de forma que todo o processo fenomenológico e existencial do homem deveria ser realizado em vida.

Porém a dialética do senhor e escravo possui significado ainda mais amplo, pois traz em si um conceito existencial de representar a superação da esfera biológica, a passagem para um plano existencial.

[...] uma problemática que envolve diversos conteúdos e que se condensa ao entorno da pergunta fundamental sobre a natureza do trabalho no interior da passagem da natureza à história, da vida animal àquela propriamente humana. Desde o estudo dos desejos e da luta pela vida e pela morte, Hegel colocou-se, de fato, no âmbito da dimensão humana originária, elevando a questão da antropogênese, das características específicas do homem em respeito à vida biológica.¹⁴⁹

Na esfera biológica não existe o objetivo de vida, a realização pessoal¹⁵⁰, o planejamento de existência, somente um ambiente onde organismos alternadamente em estados de paz e guerra, tendo como uma única inspiração a sobrevivência. O ser humano é somente um corpo vivente que interage com outros seres humanos, animais, e com a

independência e dependência, HW 3, p. 155.

¹⁴⁹ VINCI, Paolo. *Conscienza Infelice e Anima Bella: Commentarios alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, p. 175.

¹⁵⁰ Bourgeois, em sua obra “Le Droit Naturel de Hegel”, onde se presta a realizar uma análise minuciosa do período hegeliano em Iena, se atentando principalmente à idéia de direito natural interpretada por Hegel, escreve o seguinte comentário, tendo como base as vidas inorgânicas e éticas, que demonstram como o autor já se preocupava com estas questões de evolução do plano natural da vida desde o início de sua carreira. “Mesmo que o absoluto se realize na diferença de sua natureza ética e de sua natureza física, mesmo que o absoluto ético se realize na diferença de sua natureza orgânica (propriamente ética) e sua natureza inorgânica (o físico no ético); mas, de uma parte, a coexistência positiva dos atributos do absoluto que são sua natureza ética e sua natureza física, vem aqui a relação desigualmente negativa entre a natureza orgânica – ética – e a natureza inorgânica – física – da natureza ética, de outra parte, na primeira, a determinação da multiplicação – da diferença – por unidade – a identidade – é colocada como negação desta por aquela. Esta conversão, ainda parcial, da expressão do absoluto como tal, na expressão negativa do absoluto ético, não é apenas aplicado, mas generalizado, pela análise agora apresentada da tragédia do absoluto”. BOURGEOIS, Bernard. *Le Droit Naturel de Hegel*. Paris: Librairie Philosophique, 1986. p. 461.

natureza em geral, sem um sentido próprio de razão. O homem, nesse estado, não sabe o porquê de suas ações, apenas as realiza, pois as faz de forma quase irracional, visando somente a própria sobrevivência. Nesse estágio primitivo, pouco difere o homem dos outros animais, o ser humano ainda não pode ser considerado uma pessoa, porque não tem conhecimento de sua própria existência como um todo.

Com a dialética apresentada temos a saída dessa esfera limitada, e a evolução para um plano superior. O servo temeu por sua vida, porém foi esta ação que possibilitou o pleno exercício do reconhecimento entre as consciências-de-si. Ora, alguém que não teme por sua vida e morre não conquistou a liberdade substancial, pois não reconheceu o Outro. É somente na vida que a existência cumpre sua função efetivamente. A consciência-de-si é infinita, mas para que qualquer processo ocorra é necessário um ser vivente, pois a morte aniquila qualquer possibilidade de reconhecimento e formação individual. Hegel menciona situações extremas como a morte e a vida no intuito de delimitar a existência humana, forçando a consciência-de-si a alcançar seus limites. Portanto, não se trata de uma morte biológica, mas sim espiritual, no sentido de angustiar o indivíduo, colocá-lo em crise.

A dialética do senhor e escravo é um momento fenomenológico que se repete em toda a história. Cada período, cada povo, terá sua luta por reconhecimento que definirá a situação de certa região. A humanidade, para Hegel, pode ser explicada em processos dialéticos originados de diversas revoluções, são várias negações onde uma após a outra determinarão dominador e dominado em cada passagem histórica. A história por si só, é a luta por liberdade e reconhecimento de cada nação. O conflito entre senhor e escravo será responsável pelo estabelecimento das relações humanas em todos os períodos, pois o medo da morte é inerente ao ser humano, e somente aqueles que superarem esta barreira poderão desfrutar do reconhecimento.

O trabalho é consequência dessa dialética, é da luta por reconhecimento que resultará quem será senhor, e quem servirá, assim como num plano político, determinará que nações passarão a expandir, e quais serão destinadas a serem escravizadas. Um povo que aceita passivamente o julgo inimigo só pode ser condenado à escravidão, perde o direito à liberdade. Hegel não defende a guerra selvagem, a barbárie, a livre iniciativa para invadir e massacrar povos estrangeiros, mas sim o dever de cada um lutar por sua liberdade, pois assim como no conflito entre senhor e escravo, apenas quando um povo sentir a angústia da

dominação externa é que passará a valorizar realmente sua autonomia, o direito de se autogovernar. A guerra é necessária para a história nesse sentido, porque demonstra ao homem o horror da morte, e somente ali, no extremo perigo, ele compreende os valores da paz e da liberdade.

O reconhecimento se efetiva devido à própria vontade da consciência-de-si, que em seu interior deseja reconhecer o Outro, e por ele ser reconhecida. A consciência-de-si não somente visualiza esta outra consciência-de-si, mas sim procurará se reconhecer nesta outra. Esta parte é essencial para se compreender a filosofia hegeliana, pois o reconhecimento em si representa a própria essência da liberdade humana, que deseja libertar-se de si mesma para encontrar o outro ser humano, e com ele viver comunitariamente. Os percalços que passa a consciência-de-si são aspectos que têm também como objetivo caracterizar a vontade do homem em alcançar a liberdade, que Hegel chama de eticidade.¹⁵¹ Esta vontade exteriorizada de reconhecer o outro não possui somente o lado conflituoso que aparenta ser a dialética do senhor e escravo, ela será concluída na própria organização da sociedade em todas as suas faces. Isto fica claro ao se analisar este processo de reconhecimento, culminado na luta entre senhor e escravo, em três diferentes esferas, já desenvolvidas de acordo com os conceitos existenciais aplicados à consciência-de-si, a psicológica, a ética, e a política.¹⁵² A idéia do trabalho neste momento, é de analisar a aplicabilidade da dialética entre senhor e escravo aos diferentes momentos da vida em geral e da própria filosofia hegeliana, encontrando interpretações que permitem até mesmo compreender mais adequadamente passagens importantes da *Filosofia do Direito*. Nesse prisma, observa-se na dialética em questão tanto um valor psicológico no envolvimento das consciências de si, como também ético e político. Portanto, aqui parecem necessárias estas explanações, que contribuirão com a leitura da última parte deste trabalho, onde analisaremos a *Filosofia do Direito* à luz dos conceitos apreendidos na *Fenomenologia*.

Na esfera psicológica temos o fundamento de toda comunidade, a família. Neste ambiente o homem e a mulher se unem não por obrigação, ou questões políticas ou éticas, mas por amor. Em suma, o ser humano deseja se reconhecer no outro, para poder formar uma

¹⁵¹ Para a relação entre o papel da consciência de si no percurso fenomenológico e a realização da Eticidade, observar o terceiro capítulo deste trabalho.

¹⁵² Os comentários que seguem serão baseados numa relação da dialética entre senhor e escravo com as determinações fundamentais da eticidade na FD, a saber: a família, a sociedade civil, e o Estado. Quando tratarmos destes momentos no último capítulo, voltaremos a nos remeter à dialética que aqui trabalhamos.

base sólida para a sua existência. Em Hegel, a família possui um carácter educacional, de preparar as crianças para a parte mais complicada da vida, quando deverão interagir com outros indivíduos. A manifestação do amor na família, como sustentação para uma ligação entre os membros baseia-se, não no dever, mas no sentimento, na afetividade que impulsiona cada membro a reconhecer o outro como a si mesmo, como membro daquela unidade familiar. Embora os aspectos éticos e políticos já estão delineados na família, pois ela mesma apresenta-se como um momento do Espírito Objetivo, principalmente no tocante à parte econômica, aquela em ela passa a se relacionar com as demais famílias, é no aspecto psicológico, do sentimento, que fundamenta sua existência. Na parte do casamento foi visto como Hegel salienta a necessidade de uma presença permanente do Estado, contudo, tal disposição vem a ser uma medida lógica de sua filosofia política, onde todas as partes estão relacionadas, e não uma demonstração da subjugação do poder familiar em contraposição aos outros momentos da eticidade. Para salientar esta idéia, vejamos uma passagem da ECF 3.

O espírito ético, enquanto em sua *immediatez*, contém o momento *natural* de que o indivíduo tem, em sua universalidade natural, no *gênero*, seu ser-aí substancial – a relação dos sexos, mas elevada a uma determinação espiritual; - a união do amor e da disposição da confiança; - o espírito, enquanto família, é espírito *que-sente*.¹⁵³

A relação é ainda psicológica porque resulta na imeditez do espírito ético, ou seja, um reconhecimento somente inicial. Para os indivíduos adentrarem realmente o espírito ético da comunidade será necessário superar este plano apenas natural. A liberdade se constituirá, também, pelo valor subjetivo da singularidade infinita, somente possível na sociedade civil.¹⁵⁴ Ademais, quando Hegel comenta o “espírito que-sente”, é importante regressar ao § 403 da *Enciclopédia*, onde a questão da alma que-sente é analisada com maiores pormenores. “A alma, enquanto alma que-sente, é uma individualidade não mais simplesmente natural, mas interior; esse *ser-para-si* da alma, que só é formal na totalidade apenas substancial, tem de tornar-se autônomo e libertar-se”.¹⁵⁵ Este parágrafo vem incluso na seção que Hegel chama de *Antropologia*, que é seguida pela *Fenomenologia do Espírito* e

¹⁵³ “Der sittliche Geist als in seiner *Unmittelbarkeit* enthält das *natürliche* Moment, daß das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der *Gattung*, sein substantielles Dasein hat, - das Geschlechterverhältnis, aber erhoben in geistige Bestimmung; - die Einigkeit der Liebe und der Gesinnung des Zutrauens; - der Geist ist als Familie *empfindender Geist*”. ECF 3, *A família*, § 518, HW 10, p. 319-320.

¹⁵⁴ Cf. a seção dedicada à análise da sociedade civil-burguesa, no terceiro capítulo deste trabalho.

¹⁵⁵ “Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; dies ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle[s] *Fürsichsein* ist zu verselbständigen zu befreien”. ECF 3, *A alma que-sente*, § 403, HW, p. 122.

pela *Psicologia* no desenvolvimento do *Espírito Subjetivo*. O interessante que devemos notar nesta observação, é que tanto quando comenta sobre o momento antropológico como na apresentação do amor familiar, Hegel trata da “alma que-sente”, e do “espírito que-sente”, como uma superação, ao menos preliminar, do plano natural, ao mesmo tempo em que afirma a real necessidade de a consciência superar este momento e tornar-se autônoma, livre. No ambiente familiar os conflitos psicológicos são múltiplos, e cada indivíduo não é tratado como um ser particular e igual a si mesmo, mas apenas um integrante deste ser maior que é a família, e neste ponto não se pode caracterizar a liberdade.¹⁵⁶ A liberdade, então, passa por uma dissolução psicológica desse vínculo, que provoca ao indivíduo o adentrar na sociedade civil, na esfera ética.

Com a esfera ética compreendemos a liberdade do homem se manifestando, é o exercício pleno de reconhecer os demais indivíduos na sociedade. É a igualdade, em seu sentido democrático do termo¹⁵⁷, onde todos são iguais e podem livremente exercer suas atividades. O reconhecimento é pleno porque cada um aceita o desenvolvimento alheio, ao mesmo tempo que tenta superar os demais, porque são conscientes de que participam da riqueza universal. Na *Filosofia do Direito* se caracterizará pela sociedade civil, com as vontades particulares causando a cisão da união estabelecida pela família. “A particularidade das pessoas compreende [...] suas necessidades. A possibilidade da satisfação delas põe-se aqui na conexão social que é a *riqueza* universal, da qual todos obtêm sua satisfação”.¹⁵⁸ A relação entre eles é ética porque não está ligada por laços psicológicos, mas pelo comprometimento de cada um com a riqueza universal, ou seja, cada indivíduo compreende que agindo para si agirá também para a universalidade. Portanto, na sociedade civil a dialética entre senhor e escravo persiste, principalmente por carregar consigo o egoísmo dos indivíduos, que vivem, tendo como fim principal, a particularidade infinita da satisfação das próprias necessidades, provenientes dos desejos que tratamos anteriormente. Em outras

¹⁵⁶ Em referência aos conflitos psicológicos no mundo da família, Hegel apresenta algumas observações, sobre os relacionamentos entre os integrantes, quando trata da eticidade na Fenomenologia, através da representação pelo modelo grego, cujos detalhes trabalharemos mais adiante.

¹⁵⁷ Quando aqui se refere a um sentido democrático, procura-se realçar a qualidade intrinsecamente particular do modelo democrático. Em outras palavras, apresentar o indivíduo na sociedade como alguém também infinitamente particular, e não somente universal.

¹⁵⁸ “Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen”. ECF 3, *A sociedade civil – O sistema dos carecimentos*, § 524, HW, p. 321.

palavras, o indivíduo compete com os demais para satisfazer seus desejos, tal como ocorre entre as consciências que lutam pela própria autonomia.

A esfera política é a que possibilita a existência do Estado. Com o emergir do direito temos as leis sendo aplicadas, o que forçará a existência de um ente superior para harmonizar as vontades universais e particulares. O Estado é este ente que não tem por finalidade sobrepujar o indivíduo, mas assegurá-lo direitos e deveres, iniciados pela vontade do próprio povo, conforme se delineia no § 535 da ECF 3.

O Estado é a substância ética *consciente-de-si*, a união dos princípios da família e da sociedade civil; a mesma unidade que na família está como sentimento do amor é sua essência; mas que, ao mesmo tempo, mediante o segundo princípio, do querer que-sabe e por si mesmo atua, recebe a *forma* de universalidade [que é] *sabida*; esta, como suas determinações que se desenvolvem no saber, tem, para o conteúdo e fim absoluto, a subjetividade que-sabe, isto é, quer para si mesma esse racional.¹⁵⁹

O Estado, portanto, é racionalmente elaborado, trabalho do pensar e do querer da consciência de si. Assim como a família sustenta-se sobre a universalidade, porém não no amor, como o primeiro momento, mas pela substância ética, ou seja, como o fim absoluto da vontade consciente de si.

Nota-se que a esfera existencial do processo de reconhecimento da dialética do senhor e escravo executou a possibilidade que originará toda a organização política da sociedade, em Hegel.

Portanto, a dialética do senhor e do escravo se refere diretamente ao trabalho consciente do homem em sua transformação do mundo, um desejo existencial de modificar o mundo dado e moldá-lo à sua vontade. O homem só existe no mundo, e é seu dever transformá-lo, num trabalho pela liberdade. A dialética apresentada, portanto, é dialética da vida, de forma que se alguma (ou mesmo as duas) consciências perecerem na luta, eliminar-se-á todas as possibilidades de evolução existencial. A morte, figura que permeia toda a luta, metafisicamente presente em todo o processo, é a ameaça fatal de pôr fim este trabalho. O mundo só existe no homem enquanto vivente, e a morte é esta negação absoluta, a

¹⁵⁹ “Der Staat ist die *selbstbewußte* sittliche Substanz, - die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich tätigen Wollens die *Form gewußter* Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen die wissende Subjektivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, d.i. für sich dies Vernünftige will”. ECF 3, *O Estado*, § 535, HW, p. 330.

eliminação completa e total do ser, a figura que impossibilita qualquer trabalho posterior. Vejamos, pois, a idéia de Morte apresentada na dialética.

3.5 A morte

O papel da morte no percurso da consciência-de-si caracteriza-se como negatividade absoluta da vida, numa forma de superação do plano natural (*natürlich*), apenas biológico, orgânico, um trabalho da consciência que, com isto, eleva-se à condição humana. Mas o negar a vida e a condição natural de ser vivo através da morte não tem caráter apenas de coragem ou ausência do medo da morte, como se observou na dialética entre senhor e escravo, tal posição é tomada para transcender o homem da condição de animal. “Logo, é essa consciência da morte que humaniza o homem e constitui a base derradeira de sua humanidade”.¹⁶⁰

A morte inscreve o homem no mundo, condiciona sua existência à condição de ser vivente que tem na morte sua finitude (*Endlichkeit*). O homem, ao tomar conhecimento disto pode superar o processo de negação da morte natural. Ademais, a morte natural é a condição que somente aproxima o homem aos animais, lutar pela morte do outro é apenas a redução da existência humana à existência animal. Porém, a consciência de si pode suspender este processo, propondo enfrentamentos capazes de arriscar a própria vida em função do reconhecimento. Um arriscar a vida por algo mais, e não apenas o extermínio do outro. É este caráter de superação, lembra Kojève, que permite ao homem até mesmo a possibilidade de adiantar a própria morte, o único dentre todos os seres vivos dotados desta faculdade. “Por isso a morte do homem é sempre, de certa forma, prematura e violenta, em oposição à morte natural do animal ou da planta que terminaram seu ciclo evolutivo”.¹⁶¹

O percurso da consciência-de-si tem na morte a condição de enfrentamento das consciências-de-si, onde saindo de si para ir ao outro, e arriscando a vida, uma defronta-se com a morte e não a receia, e com isto torna-se senhor; enquanto que a outra diante da morte teme por sua vida, desabando na condição de escravo. A morte torna-se ponto de encontro e passagem das consciências-de-si, que desejantes se encontram no enfrentamento que definirá

¹⁶⁰ KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*, p.533.

¹⁶¹ KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*, p.516.

o lugar que cada uma ocupará na condição humana.

Pois é na luta, em que a força do negativo se manifesta pela aceitação voluntária do risco de vida (o senhor) ou pela angústia provocada pelo aparecimento consciente da morte (o escravo), que o homem cria seu Ser humano, transformando assim, como por magia, o nada que ele é, e que se manifesta a ele e por ele como morte, em uma existência negadora do combatente e do trabalhador criadores da história. É essa permanência junto à morte que realiza a negatividade e a insere no mundo natural sob a forma de Ser humano.¹⁶²

A passagem do enfrentamento depende do suprassumir da morte das consciências-de-si, pois ambas devem permanecer vivas, já que se uma não sobreviver teremos a condição animal e não de consciências-de-si. A superação da morte é dada a saber pela definição dos papéis de servo ou senhor e terá no trabalho a manutenção do percurso das consciências-de-si independentes.

O trabalho aparece como momento posterior ao enfrentamento e da sujeição do escravo ao senhor, condicionando o reconhecimento do senhor pelo escravo e tornando este um ser para-si-essente pela negatividade das coisas produzidas ou transformadas.¹⁶³

Por fim, Kojève assinala a luta do escravo contra a figura da morte.

O homem que não experimentou a angústia da morte não sabe que o mundo natural lhe é hostil, que tende a matá-lo, a aniquilá-lo, que é essencialmente inapto a satisfazê-lo realmente. Esse homem permanece, pois, solidário com o mundo dado. Poderá, no máximo, querer reformá-lo, isto é, mudar-lhe os detalhes, fazer as transformações específicas sem modificar-lhe o caráter essencial. Esse homem agirá como reformista hábil, até como conformista, mas nunca como verdadeiro revolucionário.¹⁶⁴

Para transformar o mundo dado, moldá-lo ao reflexo da consciência de si, é necessário que, antes, a consciência compreenda que toda esta natureza dada lhe é como algo adversa, contrária, uma força externa contra a qual é devida uma reação. Estabelecida este momento de impacto, a consciência interioriza a faculdade de transformação externa, isto é, abandona a condição limitante de outrora, onde o mundo natural lhe satisfazia completamente, oferecia-lhe todos os meios de curar suas carências e desejos. A partir do momento em que o homem alcança um estágio mais elevado da existência, não lhe cabe mais somente usufruir desta condição natural, mas transformá-la, transformar o mundo dado e

¹⁶² KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*, p.513.

¹⁶³ FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 153-4.

¹⁶⁴ KOJÈVÈ, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 30.

criar o seu novo mundo. Somente pelas faculdades intelectuais e práticas intrinsecamente humanas, aquelas surgidas do desejo consciente, poderá o homem finalmente satisfazer seus mais profundos anseios. Não cabe ao homem contentar-se em satisfazer-se com os desejos naturais, mas procurar curar aqueles que somente a vida cultivada podem oferecer, numa capacidade racional. Portanto, com a luta por independência entre as consciências de si desejantes, Hegel pretende, acima de tudo, retirar o homem da sua vida natural, a plena superação dos instintos naturais pela capacidade racional da consciência.

O trabalho sobre a natureza, significa exatamente o esforço humano de transformar o mundo, situação esta que resultará em modificações no próprio percurso do Espírito ao caminhar através da História. O trabalho racional da vontade consciente-se-si conduzirá o homem justamente ao momento do mundo ético presente na *Filosofia do Direito*. Não obstante, não parece trivial o fato de Hegel ter, já na *Fenomenologia*, dedicado um espaço ao estudo da vida ética, sob o próprio título de *Sittlichkeit*, ou seja, exatamente nos mesmos termos da eticidade do período de Berlin. Porém, ao se observar esta eticidade da *Fenomenologia* logo perceber-se-á não tratar-se do mesmo momento levantado posteriormente. Enquanto na *Filosofia do Direito* Hegel trabalhara a eticidade como o resultado do percurso histórico do Espírito concretizado após os momentos fatídicos da Revolução Francesa, na *Fenomenologia* surge como algo anterior, o mundo grego. Em seguida analisar-se-á o percurso da consciência de si no mundo grego, já trazendo algumas figuras da *Filosofia do Direito* para facilitar esta análise aproximativa das duas obras. Ainda, não é possível evitar outros retornos às figuras fenomenológicas do Capítulo IV, *A verdade da certeza de si mesmo*, já que o desejo, o reconhecimento, a luta, e o trabalho, serão temas constantes em ambas as ‘eticidades’.

Antes de adentrarmos estas questões, é interessante realizar algumas considerações de ordem estrutural. A eticidade da *Fenomenologia* situa-se no Capítulo VI, logo após o Capítulo dedicado à Razão, momento onde as experiências intelectuais e práticas da consciência encontram-se engendradas em harmonia na figura do Espírito. Tanto a tradução realizada por Kérvegan para o francês, e no Brasil aquela feita anteriormente por Paulo Meneses, dividem-se, ambas, em dois volumes, com o segundo iniciando justamente no Capítulo VI. Ao nosso ver, a primeira parte, do Prefácio à Razão, representa a Experiência da Consciência propriamente dita, em suas mais variadas faces, enquanto que a partir da Eticidade já encontramos a figura do Espírito estabelecida e caminhando através da História

Universal, desde os gregos antigos até o Fim da História. Esta análise parece ir ao encontro da própria seção escrita por Hegel sobre a História do Mundo ao final da *Filosofia do Direito*, numa passagem breve sobre as sociedades grega, romana, oriental e prussiana.

A *Filosofia do Direito*, em várias passagens, alude diretamente ao seu próprio período histórico vivido, inclusive nos debates contra a economia-política, ciência particularmente recente até então. No mais, restam ainda considerações históricas do próprio Hegel. Na Introdução realiza diversos comentários referentes ao direito romano, situação esta que permeará toda a tratativa do Direito Abstrato. Depois, a confrontação com a moral religiosa e com o pensamento moral de Kant virão à tona com a Moralidade. Na Eticidade já não se realizam asserções nesse sentido, pois trata-se daquele mesmo período.

No entanto, tais levantamentos poderão ser melhor esclarecidos com as discussões que se farão a seguir, numa análise da sociedade grega antiga e seu declínio na eticidade da *Fenomenologia do Espírito*.

4 Eticidade na *Fenomenologia do Espírito*

4.1 O Reino Ético dos gregos¹⁶⁵

Neste momento, parece interessante elaborar alguns comentários quanto à relação do trabalho da consciência de si para a efetivação do Espírito verdadeiro, da Eticidade imediata do mundo grego. Tal relação inicia a ser destacada já nas páginas finais da seção anterior, dedicada à Razão.

Primeiramente, conforme já elucidado em outras ocasiões, a diferença principal entre os capítulos da primeira parte da *Fenomenologia*, Consciência, Consciência-de-si e Razão, e os da segunda, através do percorrer do Espírito na sexta seção é que, no primeiro caso, trabalha-se a figura da consciência singular, em seu desenvolvimento espiritual ao longo das experiências teóricas e práticas, retiradas de análises espaço-temporais, enquanto que no segundo caso, passa-se a conceber a consciência como consciência universal, como espírito de um povo, e portanto, uma manifestação histórica.

Nesse sentido, Hegel delinea o início dessas observações:

A consciência-de-si ética faz *imediatamente* um só com a essência por meio da *universalidade* do seu Si; a fé, ao contrário, principia de uma consciência *singular*: é o movimento dessa consciência tendendo sempre rumo a essa unidade, sem atingir a presença de sua essência. A consciência ética, ao contrário, se suprassumiu enquanto singular, levou a cabo essa mediação; e somente porque a levou a cabo, é consciência-de-si imediata da substância ética.¹⁶⁶

A consciência de si tornou-se consciência de si universal, porque através da razão elevou-se de sua simples singularidade, passando a conter em si a substância ética imediata. Tal processo foi possível porque a consciência alcançou a universalidade do seu Si, ou seja,

¹⁶⁵ O Reino Ético da FE, é, na verdade, uma análise conceitual da sociedade grega clássica, resultado de diversos estudos juvenis. Hegel penetrou profundamente as idéias platônicas e aristotélicas, além de leituras inovadoras dos clássicos literários, como as obras de Ésquilo e Sófocles. As contribuições de Schelling, em sua linha de pensamento mais voltada à uma filosofia da religião, e de Hölderling, como poeta e estudioso da poesia, com ainda maior afinco na Grécia clássica. Para informações mais detalhadas, cf. STENZEL, Julius. *Hegel e la filosofia greca*. In: SCHIROLLO, Livio (org.). *Differenze*: studi di J. Stenzel e A. Kojève. Urbino: Argalia Editore, 1965.

¹⁶⁶ “Das sittliche *Selbstbewußtsein* ist durch die *Allgemeinheit* seines *Selbts unmittelbar* mit dem Wesen eins; der Glaube hingegen fängt von dem *einzelnen* Bewußtsein an, er ist die Bewegung desselben, immer dieser Einheit zuzugehen, ohne die Gegenwart seines Wesens zu erreichen. – Jenes Bewußtsein hingegen hat sich als einzelnes aufgehoben, diese Vermittlung ist vollbracht, und nur dadurch, daß sie vollbracht ist, ist es unmittelbares Selbstbewußtsein der sittlichen Substanz”. FE, *A razão examinando as leis*, HW 3, p. 321.

o povo como totalidade mediou a vontade posta. O desenvolvimento da substância ética imediata é conteúdo de discussão justamente da seção seguinte, a do Espírito.

A relação para com o mundo grego do Espírito verdadeiro procede nas linhas seguintes, onde Hegel enfatiza a presença puramente imediata da consciência de si nesse período, em sua relação harmônica com as leis. Para os gregos, as leis são, e nada mais, ou seja, não há juízos de valor impregnados aqui, para o cidadão da *polis*, participar ativamente dessa vida política e jurídica é já um momento da felicidade, por isso não há ainda o questionamento da validade destas leis.

As leis *são*. Se indago seu nascimento, e as limito ao ponto de sua origem, já passei além delas: pois então sou eu o universal, e elas, o condicionado e o limitado. Se devem legitimar-se dos olhos de minha inteligência, já pus em movimento seu ser-em-si, inabalável, e as considero como algo que para mim talvez seja verdadeiro, talvez não seja. Ora, a disposição ética consiste precisamente em ater-se firmemente ao que é justo, e em abster-se de tudo o que possa mover, abalar e desviar o justo.¹⁶⁷

O juízo subjetivo, capaz de confrontar as leis existentes, julgando-as em suas próprias determinações, isto é, não somente um juízo que permita dizer que as leis são, mas analisar seus conteúdos, se são justos ou injustos, terá verdadeira efetividade somente na Filosofia do Direito, na seção da Moralidade, onde o indivíduo passa a agir conforme a sua consciência, e não de acordo com o que a lei o vincula. Contudo, o momento aqui limita-se à discussão da eticidade grega, e da sua relação com a verdade da certeza de si mesma da consciência de si. Observa-se o último parágrafo da Razão, já na transição para a seção do Espírito:

Entretanto é determinado, *em si e para si*, se é esta determinação ou a oposta que é o justo. Eu poderia erigir para mim a lei que quisesse, ou então nenhuma; mas quando começo a examinar, já estou num caminho não ético. Quando para mim o justo é *em si e para si*, então estou dentro da substância ética, que é assim a *essência* da consciência-de-si; mas essa é sua *efetividade* e seu *ser-aí*; seu *Si* e sua *vontade*.¹⁶⁸

¹⁶⁷ “Sie *sind*. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bedingte und Beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht legitimieren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichsein bewegt und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich sei. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens, Rüteln und Zurückführens desselben zu enthalten”. FE, *A razão examinando as leis*, HW 3, p. 322.

¹⁶⁸ “Sondern ob diese oder die entgegengesetzte Bestimmung das Rechte sei, ist *an* und für sich bestimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und ebensogut keine zum Gesetze machen und bin, indem ich zu prüfen anfangen, schon auf unsittlichem Wege. Daß das Rechte mir *an* und *für sich* ist, dadurch bin ich in der sittlichen Substanz; so ist sie das *Wesen* des Selbstbewußtseins; dieses aber ist ihre *Wirklichkeit* und *Dasein*, ihr *Selbst* und *Willen*”. FE, *A razão examinando as leis*, HW 3, p. 323.

Na substância ética, então, a consciência de si compreende que o justo já é em si e para si, ou seja, já foi realizado conforme sua própria vontade, e nesta idéia de justo encontra-se intrínseca também a validade de seu Si. Dessa forma, não há a contraposição entre as leis e a consciência de si porque aquelas são justamente elaborações da última, resultando que a substância ética é a essência da consciência de si. A substância ética, assim, é efetividade e ser-aí da consciência de si, ou seja, vontade posta que se faz realidade no mundo dado.

A razão é o espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito, mostrou o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência – a categoria pura – se elevou ao conceito da razão.¹⁶⁹

Se no Capítulo IV a consciência de si era a figura que elevava a realidade à sua verdade, à verdade da consciência de si, onde subsistia a verdade da certeza de si mesma, aqui ocorre o mesmo movimento, também realizado pela consciência de si, mas não a singular, mas sim a consciência de si universal. Na eticidade, a consciência de si universal eleva a certeza de ser de toda a realidade do seu mundo à verdade, porque é manifestação histórica e espiritual, trabalho de um povo.

Sua essência espiritual já foi designada como substância ética; o espírito, porém, é a efetividade ética. O espírito é o Si da consciência efetiva, à qual o espírito se contrapõe – ou melhor, que se contrapõe a si mesma – como mundo efetivo objetivo. Mas esse mundo perdeu também para o Si toda a significação de algo estranho, assim como o Si perdeu toda a significação de um ser-para-si separado do mundo, - fosse dependente ou independente dele. O espírito é a substância e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irredutível fundamento e ponto de partida do agir de todos, seu fim e sua meta, como [também] o Em-si pensado de toda a consciência-de-si.¹⁷⁰

¹⁶⁹ “Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist. – Das Werden des Geistes zeigte die unmittelbar vorhergehende Bewegung auf, worin der Gegenstand des Bewußtseins, die reine Kategorie, zum Begriffe der Vernunft sich erhob”. FE, *O espírito*, HW 3, p. 324.

¹⁷⁰¹⁷⁰ “Sein geistiges *Wesen* ist schon als die *sittliche Substanz* bezeichnet worden; der Geist aber ist *die sittliche Wirklichkeit*. Er ist das *Selbst* des wirklichen Bewußtseins, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche *Welt* gegenübertritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichseins verloren hat”. FE, *O espírito*, HW 3, p. 325.

Entre a substância ética e o Si não há nada de estranho, pois a primeira é justamente efetivação da vontade pensada pela consciência de si, seu fundamento de agir. Nesse sentido, Hegel considera ainda o espírito como o Si da consciência efetiva, pois é na atividade que a consciência passa a fazer realidade sua vontade, ou seja, é na transformação do mundo dado que o espírito passa a refletir a vontade da consciência de si, de forma que a certeza do mundo seja também a sua verdade. Esse agir é um agir de todos, não da consciência de si singular, por isso sua substância ética deve refletir uma vontade universal. “Essa substância é igualmente a *obra* universal que, mediante o *agir* de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o *ser-para-si*, o Si, o agir”¹⁷¹

No início do Capítulo IV, a consciência de si concebe sua verdade porque nela encontra ela mesma, e não o Outro, da mesma forma que no espírito verdadeiro, a eticidade, a consciência de si universal encontra na formação política da Cidade antiga, nas suas leis eternas e imutáveis, também a sua certeza elevada à forma da verdade. Assim como pela vivência prática a consciência de si não encontra a verdade num objeto externo, mas nela mesma, a eticidade dos gregos era para seu cidadão não um dever exterior, mas uma honra interna, a substância ética de seu pensar e agir.

A consciência-de-si não foi uma figura que surgiu de forma imediata, ou seja, já concebida em-si e para-si, mas sim resultado de um processo espiritual. Para se acompanhar este percurso é necessário também compreender a manifestação atuante do próprio Espírito, emanado através da história não como individualidades ou consciências singulares, mas sim como a própria consciência em geral, através do conhecimento das regras, e participação nas instituições e comunidades.

Na *Filosofia do Direito*, Hegel estrutura a sociedade segundo um plano ético, produzido pelo próprio tipo humano, no sentido de apresentar as seguidas reflexões da consciência de si no processo de realização da Liberdade. A eticidade representa a união entre particular e universal, cidadão e Estado, público e privado, não propicia o livre pensamento liberal, porque situa a consciência-de-si como elemento integrante do Todo, e por outro lado também não defende o totalitarismo ou o despotismo, porque não centralizam todo o poder político na figura do Estado, já que as leis são criadas pelo trabalho comum de todos os cidadãos. A segunda natureza, o plano ético, situa-se após o percurso da consciência-de-si em toda a história, porém tem seu ápice após os fatídicos momentos da

¹⁷¹ “Diese Substanz ist ebenso das allgemeine *Werk*, das sich durch das *Tun* Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das *Fürsichsein*, das Selbst, das *Tun*”. FE, *O espírito*, HW 3, p. 325.

Revolução Francesa.¹⁷² Porém, o pensamento hegeliano é voltado em uma visão dialética, de supressões e reflexões, de forma que este sistema representa em grande parte um retorno aos moldes da sociedade pagã na Grécia antiga, antes do domínio cristão. A eticidade helênica é discutida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, em sua sexta parte. É preciso entendê-la adequadamente, seu funcionamento e conseqüente declínio, para então compreender como o Espírito alcançou o plano ético em séculos posteriores.

O mundo antigo é analisado na primeira parte do sexto capítulo da *Fenomenologia*. A sociedade pagã na Grécia era essencialmente livre, sustentada principalmente no equilíbrio entre particular e universal, simbolizados por duas leis, a divina e a humana. O cidadão grego era ao mesmo tempo um indivíduo singular (*Einzel*) e membro efetivo da *polis*. No primeiro caso temos a lei humana, estruturada na figura da família, o segundo, no próprio reino ético, como participante das leis municipais. O grande questionamento de Hegel nessa situação é como uma sociedade livre e organizada, equilibrada em todos os lados, pôde sucumbir a uma nova etapa, dominada pelo pensamento cristão, reverenciando a submissão e a escravatura. Para o homem antigo não havia o pensamento divisor de singularidades, ele se dedicava vivamente ao Estado, como explica Hyppolite.

Para o jovem Hegel, a liberdade de que se trata exprime somente a relação harmoniosa entre o indivíduo e a cidade. O cidadão, na medida em que a vontade do Estado não era distinta de sua vontade própria. Ignorava, então, tanto o limite de sua individualidade como a coerção externa de um Estado dominador. [...] Ali havia uma totalidade viva, e a religião pagã só era a expressão dessa bela individualidade. O cidadão antigo punha a parte eterna de si mesmo em sua cidade.¹⁷³

O cidadão grego vivia numa dualidade de leis, em sua família obedecia as divinas, resguardadas pelos Penates, seus antepassados, que por seu caráter exclusivo causava a singularização das famílias, já que cada lar teria suas próprias divindades. Não obstante, o pagão antigo também seguia as leis éticas, emergidas no plano do Estado, onde todos os

¹⁷² “Hegel, filósofo da Revolução francesa, então? Sem nenhuma dúvida! Mas a condição de dissipar também cedo o mal entendido que uma tal designação poderia fazer nascer. Hegel não é um revolucionário, no sentido onde este prepara ou cumpre uma revolução. Ele adota uma atitude original. Aceitando e admirando, de um outro local com reservas pontuais, o desenvolvimento da Revolução na França, ele se esforça à dissuadir seus compatriotas de imitar ou de continuar esta revolução na Alemanha. Em geral, ele aprova as revoluções passadas, e estrangeiras; ele teme as revoluções futuras e indígenas”. D’HONDT, Jacques. *Hegel et les Français*. New York: Olms, 1998. p. 140

¹⁷³ HYPPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 391.

homens obedeciam firmemente, não havia o sentimento de revolução e questionamento, o público dizia respeito a todos eles, não lhes cabia qualquer objeção.

Nota-se que em ambos os casos existe uma união, ainda que a família particularize alguns seres, ela mesma convive num aspecto múltiplo, pois é composta pela relação entre homem-mulher, pais-filhos, e irmão-irmã.

O mundo grego antigo erguia-se como um harmônico sistema surgido da cisão da substância ética, que ao contrapor-se à consciência-de-si, originou duas leis completamente distintas, mas conciliáveis: a lei divina e a lei humana. Hegel apresenta logo no início do capítulo a diferenciação fundamental entre as duas leis.

Esse espírito pode chamar-se a lei humana, por ser essencialmente na forma da *efetividade consciente dela mesma*. Na forma da universalidade, é a *lei conhecida* e o costume *corrente*. Na forma da singularidade, é a certeza efetiva de si mesmo no *indivíduo* em geral. A certeza de si, como *individualidade simples*, é o espírito como governo. Sua verdade é a *vigência* manifesta, exposta à luz do dia – uma *existência* que para a certeza imediata emerge na forma do ser-aí deixado em liberdade. [...] Contudo, uma outra potência se contrapõe a essa potência ética e [essa] manifestabilidade: [é] a *lei divina*. Com efeito, o *poder* ético do *Estado* tem, como *movimento* do *agir consciente de si*, sua oposição na *essência simples e imediata* da eticidade. Como *universalidade efetiva*, o poder do Estado é uma força [voltada] contra o ser-para-si individual; e como efetividade em geral, encontra um outro que ele [mesmo] na *essência interior*.¹⁷⁴

A comunidade representa a certeza do mundo ético, é o direito conhecido por todos os indivíduos aplicado à luz dos costumes, é a lei humana. Por outro lado temos o direito imediato, a lei divina, oposta ao agir efetivo da consciência na lei humana, já que surge de forma imediata, natural (*natürliche*). Este poder contrário ao mundo ético sedimenta-se na instituição da família.

A família, como o conceito *carente-de-consciência*, e ainda interior, se contrapõe à efetividade consciente de si; como o *elemento* da efetividade do

¹⁷⁴ “Dieser Geist kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der *ihrer selbst bewußten Wirklichkeit* ist. Er ist in der Form der Allgemeinheit das *bekannte Gesetz* und die *vorhandene Sitte*; in der Form der Einzellheit ist er die wirkliche Gewißheit seiner in dem *Individuum* überhaupt, und die Gewißheit seiner als *einfacher Individualität* ist er als Regierung; seine Wahrheit ist die offene, an dem Tage liegende *Gültigkeit*; eine *Existenz*, welche für die unmittelbare Gewißheit in die Form des frei intlassen Daseins tritt. Dieser sittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine andere Macht, das *göttliche Gesetz*, gegenüber. Denn die sittliche *Staatsmacht* hat als die *Bewegung* des sich *bewußten Tuns* an dem *einfachen* und *unmittelbaren Wesen* der Sittlichkeit ihren Gegensatz; als *wirkliche Allgemeinheit* ist sie eine Gewalt gegen das individuelle fürsichsein; und als Wirklichkeit überhaupt hat sie an dem *inneren Wesen* noch ein Anders, als sie ist”. FE, *A lei humana e a lei divina; o homem e a mulher*, HW 3, p. 329-330.

povo, se contrapõe ao povo mesmo; como ser ético *imediato* se contrapõe à eticidade que se forma e se sustém mediante o *trabalho* em prol do universal: os Penates se contrapõem ao espírito universal.¹⁷⁵

Enquanto a comunidade funciona tendo os interesses coletivos como fins supremos¹⁷⁶, a família busca efetivar a singularização na sociedade, pois toda ação produzida neste meio, ainda que pelo labor, é realizada tendo como objetivo o enriquecimento próprio familiar. Trata-se de um ambiente particular, que por um lado, é separado do mundo externo, o dominado pelas leis éticas efetivas. Entretanto, apesar desta visão singularizada, a família tem um fim positivo, que é a educação e preparação do singular (*Einzeln*), o indivíduo, para o universal. Nessa educação pela virtude ao jovem consiste a finalidade que relaciona a família à comunidade. A família precisa tomar o singular (*Einzeln*) em sua universalidade, como um ser pertencente à sociedade.

Porém, não é ao enviar cidadãos ao universal que consiste a existência familiar. O singular (*Einzeln*) que exprime os motivos da família não é o vivo, já retirado ou por retirar-se do convívio, mas o morto, somente ele retorna ao terreno do Penates. De certa forma, ele torna-se um ser-para-si, porque completou seu ciclo biológico com a consumação e fim do trabalho, executado em prol do universal. Contudo, a existência do indivíduo não foi realizada de uma forma que elevasse sua existência a uma consciência-de-si, pois a ausência do *agir (handeln)* impediu essa reconciliação do universal com o singular. O cidadão foi criado dentro das leis divinas, mas terminou em serviço às leis humanas. Sendo assim, é necessária uma força externa que procure reatar os dois mundos, através da figura do parente consangüíneo.

O processo de retirar o morto da simples posição de ser vazio e colocá-lo como ser divino significa a própria divinização do poder familiar, uma

¹⁷⁵ “Sie steht als der bewußtlose noch innere Begriff, seiner sich bewußten Wirklichkeit, als das *Element* der Wirklichkeit des Volks, dem Volke selbst, als *unmittelbares* sittliches Sein, - der durch die *Arbeit* für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geiste gegenüber”. FE, *A lei humana e a lei divina; o homem e a mulher*, HW 3, p. 330.

¹⁷⁶ Como adendo, é interessante citar a obra “Lezioni su Platone”, do próprio Hegel, onde o autor analisa diversos pontos da filosofia platônica. Ao tratar da República asseverou a seguinte afirmação sobre um suposto mundo ético em que se fundaria a cidade perfeita de Platão. “Platão afirma que quer proceder do mesmo modo com a justiça; de fato, sustenta que não se detém somente no singular, mas sim também no Estado, e ali se manifesta mais intensamente e é mais facilmente reconhecível. Assim, através de uma comparação, ele reconduz o problema da justiça pela consideração do Estado. O pensamento principal em que funda a República é considerado princípio mesmo da ética grega: ético é qualquer coisa de substancial, o espírito em que qualquer sujeito singular age, vive e goza; de tal modo que o subjetivo tem a sua segunda, espiritual natureza que é o costume e o modo do substancial. Esta é a determinação fundamental”. HEGEL, G. W. F. *Lezioni su Platone*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1995. p. 153.

alternativa para concluir o projeto inacabado em vida. Esta lei cumpre um papel fundamental no mundo ético antigo, pois mantém acesa a lei divina, fazendo com que o morto não seja abandonado pela natureza e pela história, ao mesmo tempo em que mantém viva a chama familiar.

Porque a eticidade é o espírito em sua verdade *imediatez*, os lados, em que a consciência do espírito se dissocia, incidem também nessa forma da *imediatez*; e a singularidade passa àquela negatividade *abstrata* que, sem consolo nem reconciliação *em si mesma*, deve *essencialmente* recebe-los mediante uma *ação exterior e efetiva*. Assim, a consangüinidade completa o movimento natural abstrato, por acrescentar o movimento da consciência, interromper a obra da natureza e arrancar da destruição o consangüíneo. Ou melhor, já que é necessária a destruição – seu vir-a-ser o puro ser – a consangüinidade toma sobre si o ato da destruição.¹⁷⁷

Cada consciência no reino ético desdobrava-se em duas essências, a lei divina, sustentada pela idéia da família, e a humana, que tinha o Governo como fim. O Governo é na verdade o reflexo da Comunidade, permitindo a cada cidadão efetuar suas atividades. É a lei humana que atribui a individualidade a cada ser, permitindo inclusive o estabelecimento familiar. Esse é o funcionamento principal do espírito, organizado pelo Governo, mas tendo a família como base singular (*Einzeln*) e necessária para o desenvolvimento comunitário.

Pode assim a Comunidade organizar-se, de um lado, nos sistemas da independência pessoal e da propriedade, do direito pessoal e do direito real. Igualmente, as modalidades do trabalho podem articular-se e tornar-se associações independentes, para os fins, inicialmente singulares, da obtenção e do gozo [de bens]. O espírito da universal-associação é a *simplicidade* e a essência *negativa* desses sistemas que se isolam.¹⁷⁸

Porém, essa harmonia rotineira causa um acomodamento nos indivíduos, que é evitado com a promoção da guerra pelo governo. O trabalho que impõe a morte aos indivíduos, quando estes agem em nome do Todo, da comunidade, é justamente o ato de guerrear. Nesse momento, a questão familiar já não importa, nem o fato de serem entes singulares, somente a condição de membros do Todo. Assim, o Governo causa a morte de

¹⁷⁷ “[...] Weil die Sittlichkeit der Geist in seiner *unmittelbaren* Wahrheit ist, so fallen die Seiten, in die sein Bewußtsein auseinandertritt, auch in diese Form der *Unmittelbarkeit*, und die Einzelheit tritt in diese *abstrakte* Negativität herüber, welche, ohne Trost und Versöhnung *an sich selbst*, sei *wesentlich* durch eine *wirkliche* und äußerliche Handlung empfangen muß. Die Blutsverwandschaft ergänzt also die abstrakte natürliche Bewegung dadurch, daß sie die Bewegung des Bewußtseins hinzufügt, das Werk der Natur unterbricht, und den Blutsverwandten der Zerstörung entreißt, oder besser, weil die Zerstörung, sein Werden zum reinen Sein, notwendig ist, selbst die Tat der Zerstörung über sich nimmt”. FE, *A lei humana e a lei divina; o homem e a mulher*, HW 3, p. 333.

¹⁷⁸ “[...] Das Gemeinwesen mag sich also einerseits in die Systeme der persönlichen und dinglichen Rechts, organisieren; ebenso die Weisen des Arbeitens für die zunächst einzelnen Zwecke, - des Erwerbs und Genusses, - zu eigenen Zusammenkünften, gliedern und verselbständigen. Der Geist der allgemeinen Zusammenkunft ist die *Einfachheit* und das *negative Wesen* dieser sich isolierenden Systeme”. FE, *A lei humana e a lei divina; o homem e a mulher*, HW 3, p. 335.

seus próprios filhos, numa mostra de que a calmária não é eficiente para a prosperidade, e que acima de tudo, o universal permanece superior aos interesses particulares.

Para os antigos o desejo de uma continuidade da vida além da morte não era presente como aspiração a um mundo transcendente. Tal desejo encontrava satisfação através da participação na vida pública. Esta era entendida como um bem comum que superava a vida do indivíduo, sem, por isto, ultrapassar os confins da vida em geral. A morte do indivíduo não coincide com o fim da sua vida, se esta confluir com a destinação da *polis*.¹⁷⁹

Um dos aspectos mais destacados da bela harmonia do reino ético é a relação entre a família e a Cidade por meio da guerra e morte do indivíduo. Assim como a família na *Filosofia do Direito*, a família grega tem como finalidade maior a formação do singular, do indivíduo como tal. Contudo, “a relação ética é em si universal, portanto não poderia se referir à individualidade contingente, mas à idéia da individualidade”¹⁸⁰, ou seja, o objetivo não é formar somente determinado singular, mas elevá-lo à universalidade do reino ético. Porém, esta condição não pode ser alcançada pelo indivíduo vivo, mas somente pelo morto, que retirado da vida ativa na Cidade adentra o mundo da eternidade acabada, onde seu ser está completo. Sendo assim, “a família é o culto dos mortos; ela desvela o sentido espiritual da morte”¹⁸¹.

No mundo grego, a morte constituía a passagem do indivíduo ao Universal, de forma que sua existência transcende a pura individualidade e estabelece-se no reino imóvel dos mortos. Essa valoração da morte encontra seu fundamento na determinação do espírito grego à guerra, na sua disposição para a luta em nome da Cidade. Como já dito anteriormente, um dos fins familiares é preparar e enviar cidadãos à guerra, de forma que representem sua pátria e morram por ela. Ora, a valoração do espírito guerreiro somente poderia desenvolver-se em meio a um povo onde a própria idéia de morte não surgisse como algo tão aterrorizante. Tal situação tornou-se possível no culto aos mortos. Através da sepultura e dos ritos fúnebres, a família assegurava que o morto pudesse adentrar a universalidade espiritual, impedindo-o de desabar no esquecimento. O morto, assim, retira-se da vida ativa para entrar na vida espiritual, ao reino dos Penates, como protetor da família. Logo percebe-se como a sepultura e o enterro junto à terra, retirando o ser-aí de sua existência terrena e colocando-o na eternidade acabada, recebe conotações tão dramáticas na literatura grega, como em Homero,

¹⁷⁹ RIZZI, Lino. *Eticità e Stato in Hegel*. p. 35.

¹⁸⁰ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 366.

¹⁸¹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 366.

onde Heitor suplica ao inimigo para que não seja deixado sem sepultura, ou ainda na mais célebre das obras a abordar essa temática: a *Antígona*. A obra de Sófocles, em certo sentido, é o drama da homenagem à morte, onde Antígona prefere morrer a se ver impedida de realizar as devidas cerimônias a seu irmão.

O grande medo que acometia aos gregos, então, era também o medo de não ser reconhecido. Ora, a necessidade de serem celebrados ritos fúnebres, elevando o morto ao mundo dos Penates, era também a necessidade de reconhecer aquele ser, pela sua vida dedicada à comunidade. Na guerra, o indivíduo abandonava o seio familiar e entregava-se completamente à luta pela Cidade. Nesse contexto, morrer pela comunidade não era desesperador, mas seu trabalho supremo. Contudo, o indivíduo após ser morto, permanece entregue à natureza, abandonado à avidez dos cães e pássaros. A família deve retirar o morto desse estado, e elevá-lo à universalidade através de uma operação espiritual, por meio da sepultura. Sendo assim, a morte deixa de ser evento natural para se tornar algo espiritual. Contudo, todo este movimento não foi executado pelo morto, mas pela família, portanto um Outro. Nesse sentido, não há a o desejo manifesto do indivíduo, mas tão-somente a assistência familiar, de forma que aqui não se pode falar em uma ação consciente, não há a presença do Si. Pela morte, “a família, ao se subsistir à natureza, eleva o morto à universalidade do espírito”¹⁸².

Na dialética entre senhor e escravo já se analisou a questão de ambas as consciências travarem a luta até a morte, sem contudo, exterminar o Outro. A morte do outro impediria qualquer possibilidade de reconhecimento recíproco e de desenvolvimento espiritual. A consciência de si não pode formar-se pela morte, mas pela vida, de forma que a morte na cultura grega nada executava em progresso do espírito, mas apenas a perpetuação de uma cultura já existente. A morte exerceu papel fundamental na manutenção da totalidade ética do mundo grego, contudo, como explicitou Antígona, representou também seu próprio fim, pois foi justamente a morte o motivo que desencadeou a cisão do mundo ético, onde a lei divina separou-se da lei humana, a família da Cidade, e a consciência descobriu o Si.

Hyppolite afirma que “a propósito do conflito pelo reconhecimento que opõe os homens, ele nota que a morte é somente negação natural que não conserva ao mesmo tempo

¹⁸² HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 367.

que nega, não é *Aufhebung* espiritual”¹⁸³. A morte entrega o ser à imobilidade eterna, onde não há qualquer possibilidade de formação. Sendo assim, a morte não pode ser entendida como manifestação da consciência, pois sua existência situa-se apenas no plano da finitude. A consciência de si deve mover-se pela *Aufhebung*, pela superação dos sucessivos momentos. Nesse sentido, a morte, entre os gregos, na verdade simbolizava a luta pelo reconhecimento que não progrediu para o reconhecimento recíproco, o indivíduo, em vez de manter-se vivo pelo medo, pereceu, e nisso impede-se o surgimento da evolução pelo trabalho. Pela morte não há superação, e por conseqüência não há liberdade. Sendo assim, entre os gregos, o desenvolvimento da consciência é interrompido na luta pelo reconhecimento, porque justamente entre eles não havia a presença do Si, da subjetividade em que consiste a liberdade da consciência de si, pois esta, como se viu nos comentários ao Capítulo IV, nasce do trabalho individual da consciência serva, em seu reconhecimento à superioridade do senhor, e não pela morte, que põe fim a qualquer possibilidade de desenvolvimento. Entre os gregos, a guerra é a luta por reconhecimento ainda incompleta, que não realizou a *Aufhebung* para o segundo momento, onde quem executa é o Si. O mundo grego é destinado à cisão, onde cada consciência deverá optar a seguir ou a lei divina ou a lei humana, e nessa luta inevitavelmente uma das potências deverá sucumbir, conforme o destino trágico anunciado pelas próprias tragédias gregas. De fato, a liberdade subjetiva, que no Capítulo IV configurava-se como a dialética da consciência serva atravessando seus momentos como consciência estóica, céptica e infeliz, na seção do Espírito, Hegel apresentará como a passagem pelo império romano. Já foram esboçados alguns comentários acerca da relação da liberdade da consciência de si com a cisão do mundo ético e o surgimento do mundo romano, no tópico seguinte a discussão se centralizará principalmente na influência do estoicismo sobre o direito romano, conforme o enfoque de relacionar o trabalho da consciência de si à *Filosofia do Direito*.

Como conseqüência, em contrapartida, o indivíduo morto é recolocado em sua posição de ser universal, embora abstrato, no seio de sua família, de forma que a lei divina, subterrânea, possa protegê-lo e envolver a seus consangüíneos. Dessa forma, a morte pelo universal é reparada pelo trabalho do singular (*Einzeln*).

A família pagã não pode ser analisada na perspectiva moderna. Há nelas três formas completamente distintas de relacionamento: homem e mulher; pais e filhos; irmão e irmã. No

¹⁸³ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 367.

primeiro caso ainda não temos um envolvimento ético verdadeiro, pois a relação ocorre de forma natural (*natiürliche*), imediata. Não existe o reconhecimento mútuo entre as partes, de forma que nenhum pode se ver no Outro. Essa relação é melhor desenvolvida com o nascimento da criança, onde então temos um reconhecimento entre eles, embora limitado, porque exigiu um terceiro como conexão. O pai não se reconhece na mulher, mas no filho, e o mesmo vale para a mãe.

A piedade que os pais têm por seus filhos, e também as de valor inverso, também não constituem relacionamento ético, já que os pais observam seus filhos como sendo eles mesmos em um vir-a-ser, isto é, reflexos seus, mas, que, num futuro, cortarão os laços que os une e abandonarão o lar. Por outro lado, os filhos têm piedade dos pais por se reconhecerem neles, em um primeiro momento, mas por depois compreenderem que deverão afastar-se dessa imagem. A piedade existe muito mais pela emoção devida às origens dos seres em questão, do que propriamente por algo racional ou agido. É interessante notar que embora a separação brusca entre pais e filhos seja inevitável quando o mais jovem desenvolver-se, a reunião também sucederá com a morte do mais velho, que regressa de sua vida universal e adentra o eterno descanso na singularidade (*Einzelheit*).

O terceiro relacionamento constitui o mais desenvolvido, pois irmão e irmã, embora de sexos diferentes, conseguem superar os desejos naturais, e mantêm entre si uma harmoniosa relação familiar, de respeito e reconhecimento recíproco. A irmã entende o irmão como o ser que partirá e formará uma nova família, donde será chefe, enquanto o irmão compreende a posição da irmã como espírito familiar, pois ela permanecerá ali. Nessa interpretação temos a feminilidade como face verdadeira da família, simboliza o trabalho dos Penates. Enquanto o irmão se dirige à lei humana, a irmã continuará sempre como defensora dos interesses familiares, das leis divinas.

O irmão passa da lei divina, em cuja esfera vivia, à lei humana. A irmã, porém, se torna – ou a mulher permanece – a dona da casa, e a guardiã da lei divina. Dessa maneira, os dois sexos ultrapassam sua essência natural e entram em cena em sua significação ética, como diversidades que dividem entre si as diferenças que a substância ética se confere. Essas duas essências *universais* do mundo ético têm, pois, sua determinada *individualidade* nas consciências-de-si diferenciadas *por natureza* – já que o espírito ético é a unidade *imediatez* da substância com a consciência-de-si: uma *imediatez*, portanto, que se manifesta ao mesmo como o ser-aí de uma diferença

natural, segundo o lado da realidade e da diferença.¹⁸⁴

A chegada do homem à comunidade estabelece uma relação de dependência mútua entre esta e a família. Pois a família somente subsiste com o labor produzido pelo homem na comunidade, enquanto a comunidade apenas consegue se expandir com o envio de indivíduos provenientes das famílias.

Nenhuma das duas leis é unicamente em si e para si. A lei humana, em seu movimento vital, procede da lei divina; a lei vigente sobre a terra, da lei subterrânea; a lei consciente, da inconsciente; a mediação, da imediatez – e cada uma retorna, igualmente, ao [ponto] donde procede. A potência subterrânea, ao contrário, tem sobre a terra sua *efetividade*: mediante a consciência torna-se ser-aí e atividade.¹⁸⁵

Assim, compreende-se a harmoniosa vida no mundo ético pagão, família e Cidade, embora forças separadas, agiam somente em interação com a oposta. Cada cidadão estava em completo envolvimento com o Todo, isto é, o mundo ético em sua completude, de forma que poderia encontrar a satisfação por fazer parte deste Todo.

A justiça (*Gerechtigkeit*) também não escapava a esta universalidade, sendo as leis humanas originadas dos costumes, mas positivadas pelo Governo. As injustiças não eram cometidas, pois o Estado era a representação da vontade coletiva, era a singularidade que simbolizava o Todo.

O mundo ético podia ser resumido em sua essência como a relação entre homem e mulher. O homem se encarrega das leis humanas, da efetividade em sua cidadania, é a universalidade, pois integra o Todo, é a ação mediatizada; enquanto a mulher é a guardiã dos

¹⁸⁴ “Er geht aus dem göttlichen Gesetz, in dessen Sphäre er lebte, zu dem menschlichen über. Die Schwester aber wird, oder die Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen Gesetzes. Auf diese Weise überwinden die beiden Geschlechter ihr natürliches Wesen, und treten in ihrer sittlichen Bedeutung auf, als Verschiedenheiten, welche die beiden Unterschiede, die die sittliche Substanz sich gibt, unter sich teilen. Diese beiden *allgemeinen* Wesen der sittlichen Welt haben ihre bestimmte *Individualität* darum an *natürlich* unterschiedenen Selbstbewußtsein, weil der sittliche Geist die *unmittelbare* Einheit der Substanz mit dem Selbstbewußtsein ist; - eine *Unmittelbarkeit*, welche also nach der Seite der Realität und des Unterschied zugleich als das Dasein eines natürlichen Unterschieds erscheint”. FE, *A lei humana e a lei divina; o homem e a mulher*, HW 3, p. 338.

¹⁸⁵ “Keins von beiden ist allein an und für sich; das menschliche Gesetz geht in seiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewußte vom bewußtlosen, die Vermittlung von der Unmittelbarkeit aus, und geht ebenso dahin zurück, wovon es ausging. Die unterirdische Macht dagegen hat auf der Erde ihre *Wirklichkeit*; sie wird durch das Bewußtsein Dasein und Tätigkeit”. FE, *A lei humana e a lei divina; o homem e a mulher*, HW 3, p. 339.

Penates, é a defensora das leis divinas, a singularidade que não pode ser atingida, pois permanecerá sempre na imediatez. O cidadão nasce sob as leis divinas, em seu lar, porém com a maturidade sai e forma sua própria família, e com isso, deverá também passar a ser membro da Cidade, onde com o trabalho dedicado ajudará no crescimento geral. A guerra, e também as outras contingências, atingirão mortalmente o homem, e a natureza o condenará ao fim, ao esquecimento. Incapacitado de agir, o homem dependerá da ação externa familiar, que por suas próprias mãos impedirão o completo aniquilamento do parente, o colocando como ser familiar, divino.

Contudo, esse espírito ético não pode persistir na imediatez, a consciência-de-si precisa surgir por sua própria obra, e não como algo proveniente da natureza. O povo grego antigo não era de certa forma livre, pois ainda não possuía esta noção de liberdade, sua vida, completamente ligada à Cidade, o tornava um ser inteiramente público, incapaz de viver sem sua pátria. A harmonia entre singular e universal não era algo produzido efetivamente pela consciência, mas nascido na imediatez. E embora a paz entre as duas leis, a divina e a humana, reinasse, o cidadão grego continha em sua essência a semente da revolução. De certa forma, esta bela eticidade que comandava as ações gregas somente mascarava outros aspectos, como a indignação por dever de seguir obras naturais, tais como a célebre tragédia da Antígona.¹⁸⁶

Ora, o que Sófocles quer mostrar em sua obra é justamente este eterno confronto entre natural e positivo, divino e humano, Antígona não defendia somente os interesses divinos, religiosos, mas acima de tudo sua origem familiar, cada vez mais afetada pelo poder humano; já Creonte representava a mudança, a ousada ação humana que desafiava até mesmo as antigas e poderosas forças subterrâneas.¹⁸⁷ Sófocles tentou demonstrar que nem

¹⁸⁶ Esta citação de Vieillard-Baron sintetiza o que foi exposto sobre o culto aos mortos, a dicotomia entre público e privado, humano e divino, e sua relação com a Antígona de Sófocles, tantas vezes mencionada por Hegel. “A vida ética na comunidade familiar se encerra no culto dos mortos. Assim a lei divina defendida por Antígona é uma lei ancestral; ela pertence ao passado. Ela encontra diante dela a vida ética sob a forma da comunidade, fundada pela lei superior, a saber, o governo. É com termos extremamente finos que Hegel analisa a oposição das duas comunidades, a família e a cidade, sob a forma da lei divina (o irmão e a irmã de Antígona de Sófocles) e da lei humana (o governo da Cidade), ou ainda a relação da mãe e de seu filho em oposição ao pai na cidade oligárquica da República de Platão. A dicotomia instaurada é a do homem que está ligado ao povo e da mulher que está ligada à família [...]”. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Comunidade ética e comunidade religiosa na Fenomenologia do espírito*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. In: ROSENFELD, Denis (coord.). *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 51.

¹⁸⁷ Para aprofundamentos quanto às diversas interpretações de Antígona, recomenda-se a leitura de ROSENFELD, Kathrin. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia trágica da literatura*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

sempre essa harmonia funcionava com naturalidade, e que o povo grego também sofria certa ruptura, planejava sua cisão, que modificaria para sempre os rumos daquela sociedade. O que está implícito é a vontade da consciência-de-si em se revelar, em escrever sua própria história. No entanto, ela precisa antes negar a si mesma, no processo dialético, e buscar o terror, para depois então retornar a si neste campo ético. Com a cisão que estava por suceder, destruiria para sempre aquela bela harmonia, porém, como a própria visão hegeliana identifica a história como Tribunal do mundo, esse movimento trágico foi necessário para o indivíduo encontrar sua própria essência, seu Si, é na mediação (*Vermittlung*) que se constrói a obra humana, e não na natureza imediata.

4.2 Cisão do mundo ético

Com o Si efetuando-se, o equilíbrio dominante do mundo grego cai por terra, cedendo lugar à alienação e singularização. Hyppolite sublinha a importância desta negação da bela individualidade ética.

No reino ético, o espírito existia imediatamente, tal existência imediata, porém, não convém ao espírito; por isso, assistimos ao declínio da bela individualidade espiritual. O que sucede ao mundo ético é o mundo da dilaceração e da alienação. O espírito opõe-se a si mesmo: de uma parte, apercebe sua essência para além de sua realidade; nesse mesmo mundo, de outra parte, aparece a si mesmo como exterior a si.¹⁸⁸

Para se compreender esta transformação histórica¹⁸⁹ é necessário retomar a quarta parte da *Fenomenologia*, onde Hegel trata da ‘Certeza de si mesmo’. Ora, naquele processo, a consciência-de-si em si e para si, desenvolvida universalmente na dialética do senhor e do escravo, sucumbe num percurso longo que engloba as figuras do estoicismo, do cepticismo, e

¹⁸⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 389.

¹⁸⁹ A transformação histórica, tendo o homem como centro das ações, representa o papel executado por Hegel na história da filosofia, conforme Lukács. “O idealismo objetivo de Hegel é a expressão filosófica suprema desde o período do pensamento burguês. Ele constitui cume em duplo sentido onde, nesta filosofia, os resultados teóricos e metodológicos da evolução milenar da humanidade se parecem, no nível mais elevado do pensamento filosófico até agora, e onde ao mesmo tempo, inseparavelmente, se manifesta nela no nível até agora mais elevado a característica contraditória desta evolução, todas as contradições desta última não tem resolução e não poderia ser resolvida. A única posição ocupada por Hegel durante este período repousa sobre o fato de que ao senso da filosofia, pela primeira vez na história da humanidade, esta característica contraditória da existência tornou-se problema central da filosofia”. LUKÁCS, Georges. *Le jeune Hegel*. Tradução de Guy Haarscher e Robert Legros. Paris: Éditions Gallimard, 1981. p. 159.

da consciência infeliz. Neste paralelo, temos o universal novamente desabando perante à singularização, a essência da totalidade, o indivíduo como ser reconhecidamente social cede espaço a um novo ser, que vive somente em si, em oposição a todos os demais, através da manifestação das filosofias estóica e cepticista. O que Hegel demonstra não é somente o teor filosófico destas doutrinas, mas sim como elas representam e simbolizam a cultura daquelas civilizações, que alienando e singularizando o homem em pessoas, o remete diretamente à consciência infeliz, a consciência religiosa. Retornando à Eiticidade, compreende-se que o mesmo processo perpassa a consciência, porém agora não como consciência individual, mas geral, do próprio povo. É a própria civilização que determinou a singularização dos indivíduos, desatou os laços que prendiam a harmonia ética grega, e posteriormente os levou até o Império Romano, onde inicia-se o declínio completo da consciência universal.

A cisão do fim da ação produz uma verdadeira e própria perversão (Umkehrung) da natureza do mundo ético e dá lugar a um duplo empobrecimento do sujeito e da comunidade: a vida pública, primeiro legada escatologicamente aos fins comuns, agora se tornou vida interior dos singulares. A cesura entre vida prática e vida da consciência está na origem de uma alteração do conceito mesmo do agir, enquanto essa define e dirige a atividade da alma em relação a um fim indeterminado, destrói a relação de atualidade entre a vida interior e aquela exterior.¹⁹⁰

Em resumo, é o próprio espírito que determinou seu próprio caminho, que decidiu sair da imediatez, não reconhecida como sua, para emergir numa dialética que o transforma como verdadeiro agente de transformação histórica e mundial. Embora tenha ocorrido um dilaceramento, para alguns um passo errado por sair de uma civilização mais organizada para outra eticamente inferiorizada, deve-se ressaltar a importância deste movimento, pois caracteriza o homem não mais como mero espectador da natureza, mas sim como senhor do mundo. Passemos então a analisar este percurso na própria quinta parte da *Fenomenologia*, ao mesmo tempo em que recuperaremos citações importantes da quarta seção, onde trata-se especificamente do desenvolvimento ético da consciência-de-si.

No mundo ético, o que antes parecia ser harmônico e belo agora se torna a causa de sua própria destruição. A relação fluente entre leis divinas e leis humanas, uma dependente da outra, acaba por ocasionar a ruptura que eliminará para sempre aquela harmonia do reino da eticidade. Até este momento, uma lei completava a outra, ambas se reconheciam reciprocamente como necessárias para o pleno desenvolvimento comunitário da Cidade, as

¹⁹⁰ RIZZI, Lino. *Eticità e Stato in Hegel*, p. 34.

leis divinas forneciam os homens que sustentariam o progresso e sobrevivência da *Polis*, enquanto as humanas garantiam a produção e enriquecimento familiar. Porém, esta situação muda drasticamente de sentido quando as potências éticas passam a enxergar a oposta não como sua própria confirmação, mas sim como um entrave, uma barreira que impede seu domínio.

Nesse contexto, cada cidadão elegerá uma lei como a única verdadeira, em que deverá dedicar obediência completa. A outra lei lhe aparecerá como algo criminoso, inconcebível. As potências éticas são apenas em-si, não reconhecem mais o valor da lei oposta, apenas ela própria se vê como essência do mundo ético.

Ora, como de uma parte a eticidade consiste nessa decisão imediata, e assim para a consciência, só *uma* lei é a essência; e como de outra parte as potências éticas são efetivas no *Si* da consciência, [por isso] recebem elas a significação de se *excluírem* e de se *oporem*: na consciência-de-si elas são *para si*, assim como no *reino* da eticidade são apenas *em-si*.¹⁹¹

Ao passar a agir levando em consideração somente uma lei, a sua lei, a consciência verá a oposta como algo carente-de-direito, que não deve, portanto, receber qualquer obediência, agindo de todas as formas para burlá-la. Cada consciência, seja pertencente à lei divina, seja à lei humana, assim, verá sempre o direito do seu lado, e do outro, o agravo.

Como vê o direito somente de seu lado, e do outro, o agravo, a consciência que pertence à lei divina enxerga, do outro lado, a *violência* humana contingente. Mas a consciência, que pertence à lei humana, vê no lado oposto a obstinação e a *desobediência* do ser-para-si interior. Os mandamentos do governo são, com efeito, o sentido público universal, exposto à luz do dia; mas a vontade da outra lei é o sentido subterrâneo, enclausurado no interior, que em seu ser-ai se manifesta como vontade da singularidade, e que, em contradição com a primeira lei, é o delito.¹⁹²

Embora Hegel não deixe explícito, fica claro ao analisar este trecho que ele

¹⁹¹ “Hiedurch nun, daß einesteils die Sittlichkeit wesentlich in dieser unmittelbaren *Entschiedenheit* besteht, und darum für das Bewußtsein nur das *eine* Gesetz das Wesen ist, andernteils, daß die sittlichen Mächte in dem *Selbst* des Bewußtseins wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich *auszuschließen* und sich *entgegengesetzt* zu sein; sie sind in dem Selbstbewußtsein *für sich*, wie sie im *Reiche* der Sittlichkeit nur *an sich* sind”. FE, *O saber humano e o saber divino; a culpa e o destino*, HW 3, p. 343.

¹⁹² “Indem es das Recht nur auf seiner Seite, das Unrecht aber auf der andern sieht, so erblickt von beiden dasjenige, welches dem göttlichen Gesetze angehört, auf der andern Seite menschliche zufällige *Gewalttätigkeit*; das aber dem menschlichen Gesetze zugetelt ist, auf der andern den Eigensinn und den *Ungehorsam* des innerlichen Fürsichseins; denn die Befehle der Regierung sind der allgemeine, am Tage liegende öffentliche Sinn; der Wille des andern Gesetzes aber ist, der unterirdische, ins Innre verschlossene Sinn, der in seinem Dasein als Willen der Einzelheit erscheint, und im Widerspruche mit dem ersten der Frevel ist”. FE, *O saber humano e o saber divino; a culpa e o destino*, HW 3, p. 344.

representa a peça Antígona como símbolo máximo desta ruptura eterna no mundo ético. Antígona, defensora das leis divinas, vê em Creonte somente a violência e a tirania, enquanto este observa a heroína apenas como uma criminosa. O mandamento do governo à luz do dia é a lei humana que proibia a sepultura de Polínicês, o que não impediu a vontade subterrânea e interior de Antígona a agir.

A consciência ética se torna então uma consciência unilateral, de forma que em sua substância surge o direito absoluto, isto é, o direito que refere-se exclusivamente ao seu saber. Para esta nova consciência, toda a influência externa não passa de violação, crime, a única fonte válida de direito é o seu próprio saber. Esta passagem não deve ser interpretada somente como ruptura do universal, o aniquilamento do pensamento universal, do agir de um povo. O essencial desta relação completamente singular, livre de todo objeto exterior, é o início do pensar, significa que o indivíduo deixou de ser somente um ser passivo, que nasce como membro da comunidade, mas não por sua obra, mas sim de forma imediata. Para Hegel, uma negação nunca pode ser representada como um retrocesso, destruir a bela harmonia ética grega foi necessário, ou melhor, foi obra humana, o indivíduo desejou libertar-se da imediatez, e passou a construir o mundo com o seu pensamento (*Gedanke*). Em outras palavras, o indivíduo mergulhou em sua interioridade, através do pensamento estóico.

Retomando a parte da certeza de si mesmo, Hegel assim resume a importância do estoicismo para o desenvolvimento da consciência-de-si.

Surgiu, assim, para nós, uma nova figura da consciência-de-si: uma consciência que é para si mesma a consciência como infinitude ou puro movimento da consciência: uma consciência que *pensa*, ou uma consciência-de-si livre.¹⁹³

O estoicismo, como “[...] forma universal do espírito do mundo, [...] só podia surgir num tempo de medo e de escravidão universais, mas também de cultura universal, que tinha elevado o formar até o nível do saber”.¹⁹⁴ Isto porque teve seu desenvolvimento no período de transição entre os mundos grego e romano. O tempo de medo e escravidão universais, mas que também por outro lado possui a cultura universal, são características ambas do

¹⁹³ “[...] ein Bewußtsein, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtsein das Wesen ist; welches denkt, oder freies Selbstbewußtsein ist”. FE, *A liberdade da consciência-de-si – o estoicismo*, HW 3, p. 156

¹⁹⁴ “[...] als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgeminen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte”. FE, *A liberdade da consciência-de-si – o estoicismo*, HW 3, p. 158.

Império Romano, que, distanciando-se do sistema político da *polis*, já não concebe a sociedade numa harmonia plena entre indivíduo e Estado, mas numa sobreposição dos interesses particulares, tanto dos singulares, como do próprio Estado, sobre a coletividade. É este momento vivido que sufoca os indivíduos numa tensão de medo e escravidão, pois já não se sentem como membros partícipes do Estado, como ocorria na Cidade antiga, mas sim como opostos àqueles que ocupam o poder, ou seja, a harmonia já não existe em efetividade, porque a consciência não se vê no Estado, não há um reflexo do indivíduo no Estado. Por outro lado, o espírito civilizador dos romanos criou um mundo como em nenhum momento da História até então havia existido, um cenário cosmopolita onde diversas culturas mesclam-se, resultado das múltiplas invasões romanas a territórios adversos. E é como oposição a esta miscigenação cultural, também, que vemos o surgimento do estoicismo.

Portanto, embora tenha origens helênicas, o estoicismo teve seu apogeu justamente no mundo romano, onde a ruptura entre singular e universal já estava quase completa, o fato de o direito romano considerar o indivíduo uma ‘pessoa’ identifica esta singularização de indivíduos, onde o Estado deixou de ser um organismo¹⁹⁵, para ser uma somatória de ‘pessoas’. Neste contexto surge o estoicismo, argumentando que somente na razão é possível encontrar a verdade, livre de qualquer força exterior, isto é, a verdade só pode ser concebida dentro do próprio indivíduo. O temor à escravidão, ao Outro, determinou esta distanciação dos indivíduos, onde cada um passou a viver somente em-si.¹⁹⁶ Esta singularização inicia justamente na cisão entre leis divinas e leis humanas, pois é ali que o indivíduo decide seguir somente uma potência, e todas as demais lhe parecem somente a violação da sua. O desenvolvimento desta idéia acabará por induzir o pensamento estóico.

Após a cisão da substancialidade ética, a consciência passa a alienar toda potência oposta, de forma que daquele momento em diante todo movimento contrário lhe pareça um delito, ou uma culpa. Tal fato já foi discutido anteriormente, de como esta situação

¹⁹⁵ Para um maior entendimento do Estado hegeliano como um Estado orgânico, cf. WOLFF, Michael. *Hegel's Organicist Theory of the State: on the Concept and Method of Hegel's "Science of the State"*. In: PIPPIN, Robert B.; HÖFFE, Otfried; WALKER, Nicholas (org.). *Hegel on ethics and Politics*. Cambridge: University of Cambridge, 2004.

¹⁹⁶ Jarczyk e Labarrière analisam a figura estóica como aquela que busca a essência fora de qualquer desejo intersubjetivo, qualquer desejo exterior à sua consciência. “No que conta para a autoconsciência, no que há peso e essencialidade para ela, não é mais que a coisa e sua determinação, nem o ser aqui natural, e nem mais o sentimento ou o objeto do desejo, tais que eles se afrontam à consciência individual ou no jogo das ligações intersubjetivas, mas o fato que todas estas diferenças não são diferentes de mim”. JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*. Aubier: Bibliothèque Philosophique, 1989. p. 81.

repercutiu tanto para as leis divinas como para as leis humanas.¹⁹⁷

Sobre este momento conturbado no mundo pagão, assim assinala Hegel “o direito absoluto da consciência ética consiste pois nisto: que o ato – a figura de sua efetividade – não seja outra coisa senão o que ela sabe”.¹⁹⁸ Esta atitude alienada de qualquer objeto exterior, centrada somente no próprio saber, é o que desencadeia o surgimento da idéia do estoicismo, uma doutrina baseada na completa negação do Outro, donde a verdade somente pode ser obtida racionalmente, e individualmente.¹⁹⁹

No capítulo referente à certeza de si mesmo, Hegel descreve como a figura estóica emerge do trabalho proveniente da escravidão na dialética entre senhor e servo, e através do completo isolamento obtém a verdade abstrata.

A liberdade no pensamento tem somente o *puro pensamento* por sua verdade; e verdade sem implementação da vida. Por isso é só ainda o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva. Com efeito, para ela a essência é só o pensar em geral, a forma como tal, que afastando-se da independência das coisas retornou a si mesma. Mas porque a individualidade, como individualidade atuante, deveria representar-se como viva; ou como individualidade pensante, captar o mundo vivo como um sistema de pensamento; então teria de encontrar-se no *pensamento mesmo*, para aquela expansão [do agir] um *conteúdo* do que é bom, e para essa [expansão do pensamento, um conteúdo] do que é verdadeiro. Com isso não haveria *absolutamente* nenhum outro ingrediente, naquilo *que é para a consciência*, a não ser o conceito que é a essência.²⁰⁰

¹⁹⁷ Sobre esta cisão da ética grega, que desencadeia uma moralidade essencialmente interna e subjetiva ao indivíduo, isto é, a verdade passa a ser dele e não da Cidade como uma totalidade, veremos os resquícios influenciando a seção da Moralidade (*Moralität*) na FD. Maspétiol retoma essa discussão em sua obra dedicada a uma sociologia hegeliana na FD. “A moralidade representa o princípio da moral individual face à unidade e à coesão da ‘Sittlichkeit’ absoluta da cidade grega tal que tinha a imagem o jovem Hegel, esta coesão que tinha abrangido Sócrates e que tinham negado os sofistas. Ela é a fissura que introduziu a cisão e a separação da unidade ética imediata”. MASPÉTIÓL, Roland. *Esprit Objectif et Sociologie Hégléienne*. Paris: Librairie Philosophique, 1983. p. 75.

¹⁹⁸ “[...] Das absolute Recht des sittlichen Bewußtseins ist daher, daß die *Tat*, die *Gestalt* seiner *Wirklichkeit*, nichts anders sei, als es *weiß*”. FE, *A ação ética. O saber humano e o divino. A culpa e o destino*, HW 3, p. 345.

¹⁹⁹ Weil analisa a relação do estoicismo e sua cultura das virtudes através do distanciamento do mundo e da vida comunitária, como uma forma de superação do plano natural. “No entanto, este não é mais ter virtude nem a moral do homem vivente na cidade, bem e mal não se definem de acordo com a comunidade, mas para o indivíduo isolado no mundo, isolado ao interior do gênero humano. O homem deve preencher o lugar que ele é destinado na natureza, pela natureza, eis a virtude, a única virtude que existe para ele”. A virtude, portanto, não se encontra naquilo que a comunidade define como “bem” ou “mal”, mas somente naquilo que existe somente para o indivíduo. WEIL, Éric. *Logique de la philosophie*. Paris: Librairie Philosophique, 1996. p. 162.

²⁰⁰ “Die Freiheit im Gedanken hat nur *den reinen Gedanken* zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist; und ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst; denn ihr ist nur erst das Denken überhaupt das Wesen, die Form als soche, welche von der Selbständigkeit der Dinge weg, in sich zurückgegangen ist indem aber die Individualität als handelnd sich lebendig darstellen, oder als denkend die lebendige Welt as ein System des Gedankens fassen sollte, so müßte in dem Gedankem selbst für jene Ausbreitung ein Inhalt dessen, was gut, für diese, was wahr ist, kein anderes Ingrediens wäre, als der Begriff,

A liberdade do estóico colide em sua própria idéia. Como este indivíduo decidiu isolar-se do mundo, negando qualquer pensamento externo, termina por impedir o desenvolvimento de sua filosofia. Pois, sendo incapaz de relacionar-se com o universal, é também incapaz de apreendê-lo, forçando uma condição que se torna insustentável. O estóico não consegue ser uma figura atuante, influenciadora, pois como ser pensante estritamente particular, não pode compreender o pensamento universal. Um estóico, por fim, cabe dizer, renega a vida atuante, já que não consegue captar a realidade exterior (*äusserlich*). A limitação desta filosofia inevitavelmente acarretará o tédio, que se encarregará de dissipar esta liberdade abstrata.

Mas essa igualdade-consigo-mesmo do pensar é apenas a pura forma na qual nada se determina. Por isso os termos universais do verdadeiro e do bem, da sabedoria e da virtude, onde o estoicismo tem de parar, de certo são geralmente edificantes; mas como de fato não podem chegar a nenhuma expansão do conteúdo, começam logo a produzir tédio. Essa consciência pensante, tal como se determinou, como liberdade abstrata, é portanto somente a negação incompleta do ser-outro; apenas se retirou do ser-aí, para si mesma, e não se levou a cabo como absoluta negação do ser-aí nela. De certo, o conteúdo vale para ela só como pensamento: aliás, como pensamento determinado, e ao mesmo tempo como determinado enquanto tal.²⁰¹

O estóico, ao refugiar-se do mundo, negando toda a verdade exterior, centrando no pensamento a sua possibilidade de liberdade, acaba por realizar a separação entre o sujeito e o objeto, a consciência e o mundo. A consciência estóica não é a consciência que age, mas a consciência que pensa, e somente ali pode encontrar a sua liberdade. Nesse sentido, o estado ou condição em que se encontra o indivíduo de nada importam para que a liberdade possa desenvolver-se, já que tanto faz se é um sujeito livre ou em grilhões, pois, como dito, é no pensamento que estabelece-se a liberdade.

Essa indiferença para com as consciências exteriores gerará no direito romano, sob a influência estóica, sua máxima determinação, a da equidade natural, conforme anuncia o

der das Wesen ist". FE, *A liberdade da consciência-de-si – o estoicismo*, HW 3, p. 158.

²⁰¹ "Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehen bleiben muß, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der Tat zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen. Dieses denkende Bewußtsein so, wie es sich bestimmt hat, als die abstrakte Freiheit, ist also nur die unvollendete Negation des Andersein; aus dem Dasein nur in sich zurückgezogen, hat es sich nicht als absolute Negation desselben an ihm vollbracht. Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabei auch als bestimmter, und die Bestimmtheit als soche zugleich". FE, *A liberdade da consciência-de-si – o estoicismo*, HW 3, p. 158-9.

direito da espécie humana entre os estóicos: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*²⁰², ou seja, a verdade e o direito não situam-se na lei escrita ou na figura do imperador, mas na razão universal, sob a qual todos os homens se submetem e onde ali devem saber se realizarem. A indiferença perante ao Outro, assim como fazia o sábio estóico, significa, no direito romano, a passagem da bela individualidade ética dos gregos para o direito privado.

O cidadão grego não conhecia a verdadeira oposição ao Outro, pois sua máxima felicidade estava em contribuir com o crescimento da *polis*, não havia ainda uma singularização na qual a própria Cidade pudesse ser relativizada.

O direito já não é o canto sagrado que se transmitia obscuramente na família; sai dos rituais, torna-se coisa pública. De fato, o mundo do direito não é outra coisa, segundo Hegel, senão aquilo expresso pelo estoicismo no pensamento. O direito primitivo tinha seu ponto de apoio somente na autoridade e na tradição, era a regra imposta (*Jussum*); sob a influência da filosofia estóica, torna-se manifestação da equidade natural.²⁰³

Essa apatia para com toda a exterioridade influenciou ainda o despotismo romano, pois o indivíduo, limitado à sua preocupação para com seu próprio direito privado, fundado no direito à propriedade privada, deixou de envolver-se nas questões coletivas, abandonando a comunidade à absoluta vontade do imperador. Assim como o estóico não se sentia vinculado a este mundo, mas ao Uno, à razão que governa toda a existência, o cidadão romano não sentia-se parte da comunidade, e sua vida ocorria dentro de sua própria propriedade.

O direito romano era o direito que se encerrava em sua própria finitude, pois se remetendo ao interior da consciência, o indivíduo encontrava tão-somente a ‘interioridade abstrata’. A pessoa jurídica, separada da totalidade da realidade que a envolve, encontra sua única realização na propriedade, um ser-aí determinado e externo, a finitude do seu conteúdo. O direito romano é onde todo reconhecimento movimenta-se como pura abstração, pois de fato não existe um efetivo conteúdo nas vontades postas. Sendo assim, o direito, como mais adiante se verá na exposição da *Filosofia do Direito*, não passa de um direito abstrato, e a liberdade estóica, pura abstração do pensamento, que não soube tornar realidade viva sua aspiração.

²⁰² HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 397.

²⁰³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 396-397.

A posse, estado de fato, torna-se propriedade, estado de direito; porém, esse reconhecimento, que eleva o Eu para si ao Eu em si e para si, não muda nada nesse contraste. [...] Portanto, o conteúdo se reflete em si mesmo, tal como a forma o fez por seu lado, e, à pessoa abstrata, uma potência arbitrária e exterior. A validade da pessoa nos conduziu à contingência da pessoa, e esta última conduz ao pensamento do 'soberano do mundo' em que se reúnem todo o movimento e o vir-a-ser do conteúdo.²⁰⁴

A propriedade não se tornou somente o direito privado do indivíduo, da pessoa jurídica, no direito romano, o próprio Estado aparece como estado de direito, um Estado regulado pelo direito da propriedade privada. O mesmo valor que a pessoa parece conferir à sua propriedade, o imperador parece compreender possuir no Estado. O Estado passa a ser propriedade de um indivíduo, que em seu direito absoluto subjuga todos os demais, pois neste atomismo onde desabou o império romano, cada pessoa concentra-se em seu mundo privado, sem exercer o reconhecimento do outro. O próprio reconhecimento, no direito romano, não surge nada além de um reconhecimento abstrato, existente somente no limite em que o Outro possui uma propriedade privada, ou ainda somente o direito de obter uma propriedade privada.

O estoicismo não conseguiu negar completamente o Outro, esse ser-aí (*Dasein*) persistiu, de forma que o estóico, se quiser realmente encontrar a liberdade em sua individualidade, deverá decretar esta negação. O estóico somente se reclusa na vida particular, não chega a suprassumir o Outro, que permanece distante. Não obstante, este Outro continua presente, daí a dificuldade do estóico em desenvolver a própria consciência, sua liberdade do mundo exterior é algo somente abstrato, pois existe essencialmente como um afastamento, e não uma negação completa e verdadeira. O estóico, recluso em si mesmo, é somente em si, pois não foi capaz de suprassumir a exterioridade. Esta relação de oposição apenas se verá com maior presença com o advento da consciência cética, que, diferentemente do estóico, consegue prosseguir em sua jornada contra toda a exterioridade, negando completamente esse ser-Outro.

Vejamos como ocorre o desenvolvimento do cepticismo, que tem seu valor anotado por Hegel logo no § 202.

O *cepticismo* é a realização do que o estoicismo era somente o conceito; - e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que

²⁰⁴ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 398-399.

em-si é o negativo, e que assim deve apresentar-se. [...] De fato, com a reflexão da consciência-de-si para dentro do pensamento simples de si mesma, de encontro a essa reflexão caíram fora da infinitude [do pensamento] o ser-aí independente e a determinidade permanente. Agora, no cepticismo vem a ser [explícita] *para a consciência* total inessencialidade e a não-autonomia desse outro. O pensamento torna-se o pensar consumado, que aniquila o ser do *mundo multideterminado*; e nessa multiforme figuração da vida, a negatividade da consciência-de-si livre torna-se a negatividade real.²⁰⁵

Enquanto o estóico se limitava a ser uma consciência independente, o céptico se torna livre, porque aniquila completamente esse Outro. O estoicismo busca a verdade em si mesmo, já o cepticismo nega todas as determinações, não somente o ser-aí (*Dasein*). No entanto, embora de fato esta filosofia exerça profundos movimentos dialéticos, isto é, haja por vontade própria e pela força do pensar, o que causa na verdade é somente confusão quanto à verdade ou à realidade. O cepticismo suprassume a percepção e o entendimento, e retorna a si, porém, esse caminhar se torna frenético com a ausência de propósitos verdadeiros, a ato de viver somente pela negação do Outro acaba por definir a anulação da própria essencialidade. O céptico é livre, em oposição ao estóico, porém este continha em seu interior uma essência, que guiava sua existência, ainda que tediosa, já o céptico se perde nos próprios atos. A confusão de pensamentos, e a obrigação de sempre negar o ser-aí (*Dasein*), causa uma profunda desordem de idéias, provocando ações contraditórias no céptico constantemente. Tal contradição duplica a consciência de si, imersa na confusão criada pela própria mente; o estático e limitado pensamento estóico em contraposição ao mutável e desorganizado cepticismo. Esta contradição remeterá a consciência à infelicidade. A saída para a liberdade, ou ao menos a tentativa dela, levará a consciência de si a buscar unificar estas duas consciências, o que também motivará outros percalços, pois penetrará a consciência infeliz, que em termos históricos, significa a consciência cristã.

²⁰⁵ “Der *Skeptizismus* ist die Realisierung desjenigen, wovon der Stoizismus nur der Begriff, - und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; sie ist *an sich* das negative, und muß sich so darstellen. Mit der Reflexion des Selbstbewußtseins in den einfachen Gedanken seiner selbst, ist ihr gegenüber in der Tat, aus der Unendlichkeit, das selbständige Dasein oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen; im Skeptizismus wird nun *für das Bewußtsein* die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbständigkeit dieses Andern; der Gedanke wird zu dem vollständigen das Sein der *vielfach bestimmten* Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewußtseins wird sich an dieser mannfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität”. FE, *A liberdade da consciência-de-si – o cepticismo*, HW 3, p. 159.

4.3 A consciência infeliz²⁰⁶

A duplicação gerou uma consciência dúplice, ou ainda, a divisão da consciência-de-si em duas consciências separadas. Porém, ambas surgem como opostas, a consciência ainda não conseguiu unificar sua essência. Hyppolite consigna a consciência infeliz como a consciência de si que não conseguiu superar sua subjetividade.

[...] é o resultado do desenvolvimento da consciência de si. A consciência de si é a subjetividade erigida em verdade, mas tal subjetividade deve descobrir sua própria insuficiência, experimentar a dor do Si que não chega à unidade consigo mesmo.²⁰⁷

Agora observemos como Hegel anuncia a problemática da consciência infeliz.

Por ser ela apenas a *unidade imediata* das duas [consciência-de-si], mas não serem as duas para ela mesma a consciência, e sim consciência opostas -, então, para essa [consciência infeliz] uma é como a *essência*, a saber, a consciência simples e imutável; mas a outra, mutável de várias formas, é como o *inessencial*.²⁰⁸

A unidade imediata é a consciência singular, que embora una, contém em si duas consciências distintas, que manifestam-se como opostas. Nessa diferença, não podem chegar a criar uma unificação na consciência. A consciência imutável é a estoíca, completamente indiferente ao mundo exterior, e a mutável é a céptica, que em sua desordem gera novos conceitos a cada instante. Contudo, a primeira consciência, conferida por Hegel como a essencial, procurará negar a outra consciência, por ser indiferente e externa a ela, enquanto a inessencial deverá fazer o mesmo. Essa separação consiste na ausência da própria vida, na situação em que não ocorre a reflexão entre os opostos, uma cisão no interior do indivíduo.

²⁰⁶ “Em uma má situação, ou seja, entre a reificação de uma consciência e a permanente transcendência da outra, no final da Consciência infeliz se encontra verdadeiramente em um ponto morto. A consciência vive perfeitamente, honestamente, com a sua dor e a sua miséria, da qual é bem ciente, tal situação. E Hegel não ousa intervir e orná-la – salvo aprestarse a desembaraçar-se. Mas, para se dar conta plenamente da gravidade da situação e, portanto, da seriedade da página conclusiva, basta refletir sobre a sua colocação: não somente ao final da ‘figura’, do que já se disse, mas de uma inteira sessão”. LANDUCCI, Sergio. *Hegel, la coscienza e la storia*: Approssimazione alla Fenomenologia dello Spirito. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1976. p. 138.

²⁰⁷ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 204.

²⁰⁸ “Indem es zunächst nur die *unmittelbare Einheit* beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das *Wesen*; das andere aber, das vielfache wandelbare, als das *Unwesentliche*. Beide sind für es einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewußtsein dieses Widerspruches ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewußtseins, und ist sich das unwesentliche”. FE, *A liberdade da consciência-de-si – a consciência infeliz*, HW 3, p. 164.

A consciência infeliz surge da consciência céptica, que na tentativa de encontrar a verdade (*Warheit*) da consciência, revelou seu próprio nada. Isto é, surgiu a si mesma como uma contradição, manifestada de forma diversa a cada momento. A consciência céptica, no entanto, não conhecia esta contradição, o que virá a ocorrer somente com a consciência infeliz, ciente desse problema com o infinito, e mais, ciente como consciência condenada à existência terrena.²⁰⁹

A consciência, antes de alcançar o Imutável, buscará eliminar alguma das essências, porém a vitória de um lado somente a conduzirá à infelicidade, pois em seu íntimo não desejará se ver livre de nenhuma das duas consciências. Eis como Hegel resume a falta de sentido desta luta para o indivíduo antigo, e o motivo de levá-lo à manifestação Imutável do divino.

Uma luta se trava, assim, com um inimigo contra o qual a vitória é, antes, a sua perda em seu contrário. A consciência da vida, em seu ser-aí e de seu operar, é somente a dor em relação a esse ser-aí e operar, pois nisso só possui a consciência de seu contrário como sendo a essência, e a consciência da própria nulidade. Daí parte na ascensão rumo ao Imutável. Mas tal ascensão é essa consciência mesma, e portanto, imediatamente, a consciência do contrário; isto é, de si mesma como singularidade. O Imutável que entra na consciência é, por isto mesmo, tocado igualmente pela singularidade, e só se faz presente junto a ela. E a singularidade, em vez de ter sido eliminada na consciência do Imutável, somente reponta ali sempre de novo.²¹⁰

Sob esse prisma, a aproximação com Deus torna-se o caminho para a recuperação da harmonia entre a singularidade (*Einzelheit*) e a universalidade. O que antes era um combate entre as duas potências agora torna-se comum.

Se a vida ética simbolizava a maior felicidade da consciência, quando o indivíduo

²⁰⁹ “A consciência infeliz, pelo contrário, descobre tal contradição, vê-se a si mesma como uma consciência duplicada: ora se eleva acima da contingência da vida e capta a certeza imutável e autêntica de si, ora se rebaixa até o ser determinado, vê-se a si mesma como uma consciência engajada no ser-aí; uma consciência mutável e sem essência ‘é portanto, para si mesma, a consciência de sua própria contradição’[...] A infelicidade da consciência é a contradição, alma da dialética, e a contradição é propriamente a infelicidade da consciência”. HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 209.

²¹⁰ “Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegenteile ist. Das Bewußtsein des Lebens, seines Daseins und Tuns ist nur der Schmerz über dieses Dasein und Tun, denn es hat darin nur das Bewußtsein seines Gegenteils als des Wesens, und der eignen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber diese Erhebung ist selbst dies Bewußtsein; sie ist also unmittelbar das Bewußtsein des Gegenteils, nämlich seiner selbst als der Einzelheit. Das Unwandelbare, das in Einzelheit berührt, und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewußtsein des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immernur hervor”. FE, *A liberdade da consciência-de-si – a consciência infeliz*, HW 3, p. 164-5.

encontrava-se plenamente harmonizado com a Cidade, num equilíbrio ideal entre singular (*Einzelnen*) e universal, representada na sociedade helênica, a consciência infeliz tem nos cristãos seus principais representantes.²¹¹ A consciência imutável é o Deus dos judeus, que na separação rigorosa entre ele a consciência singular, o indivíduo, estabelece-se uma cisão infinita. A consciência retira Deus de dentro de si, como faziam os estóicos, e passa a ser uma consciência separada, uma existência singular. Ora, o que se encontra é uma nova distinção entre as potências universal e singular. A reconciliação, o caminho que poder-se-ia ter feito para reatar ambas as consciências no ser-aí (*Dasein*) seria justamente uma cisão infinita. “Somente uma cisão infinita pode dar lugar a uma reconciliação infinita”.²¹² Antes se viu a luta por vida ou morte na dialética do senhor e escravo, agora se recapitula este mesmo sentido, porém num aspecto interior ao indivíduo, isto é, a confusão e as dúvidas inerentes à própria consciência. Os conflitos antes eram concretos, evidentes no mundo exterior, agora interiorizou-se no âmago da consciência, perturbando-lhe a essência como nenhum momento outrora.

Essa consciência infeliz, *condida dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, uma consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade. Mas seu verdadeiro retorno a si mesma, ou a reconciliação consigo, representará o conceito do espírito que se tornou [um ser] vivo e entrou na [esfera da] existência; porque nela mesma como *uma* consciência indivisa já é ao mesmo tempo uma consciência duplicada. Ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo *para si*, ainda não é a essência mesma; ainda não é a unidade das duas.²¹³

²¹¹ A passagem da consciência grega para a consciência cristã é abordada por Janicaud, em “Hegel et le destin de la Grèce”. “A degradação da totalidade ética e política da origem então a necessidade, agora individual, de apoio exterior a consciência, para preço da ação moral: nós temos fé em razão dos milagres, em razão do esplendor pessoal de um professor, porque nós esperamos uma recompensa eterna. Na linguagem Tübingen, esta significa que a religião subjetiva não engloba mais a objetividade dos cultos das cerimônias, das linhas exteriores, mas que a religião ela mesma se reduz ao mais das cruas da religião objetiva”. JANICAUD, Dominique. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris: Librairie Philosophique, 1975. p. 45.

²¹² HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 207.

²¹³ “Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein muß also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich ein Bewußtsein ist, in dem einen Bewußtsein immer auch das andere haben und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu sein meint, wieder ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon dies ist, daß es als ein ungeteiltes Bewußtsein ein gedoppeltes ist: es selbst ist das Schauen eines Selbstbewußtseins in ein anderes, und es selbst ist beide, und die Einheit beider ist ihm auch das Wesen; aber es für sich ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider.”. FE, *A liberdade da consciência-de-si – a consciência infeliz*, HW 3, p. 163-4.

Desse embate, dessa oposição entre consciência imutável e mutável, a indiferença contraditória que uma se manifesta perante a outra, fará surgir uma nova espécie de essência, que se solidifica justamente no conflito entre as duas consciências. Esta nova figura é o Imutável, a presença divina em cada indivíduo, que aparece para conciliar a mutabilidade com a imutabilidade. Através de Deus, o cristão antigo era capaz de manter suas duas essências, a mutabilidade, através de sua singularidade (*Einzelheit*), capacidade de agir individualmente, e a imutabilidade, caracterizada pelo fervor a Deus. Esta segunda face é a linha que enlaça todos os cristãos, que, embora separados, permanecem juntos na fé. O indivíduo perdeu o contato com o seu Si, isto é, não possui mais em si mesmo a essência, o universal saiu de seu interior. Embora o indivíduo tenha se enclausurado em si, ali não encontrou sua essência. “Era livre ao participar da cidade. Mas uma ruptura se produziu, o indivíduo reduziu-se a si mesmo e não pôde encontrar em si sua essência.”²¹⁴ Esta manifestação encontrou no judaísmo uma forma de se aparecer ao mundo. Com Cristo, o homem consegue trazer de volta à Terra essa consciência universal e Imutável²¹⁵. Porém, ainda assim, não foi capaz de reconciliar de fato aquela relação. A vida passa a existir sem a essência, que abandona a existência singular para se tornar algo Imutável e eterno. No interior da consciência, portanto, surge uma separação entre um senhor e um escravo. Esta relação judaica, aos olhos de Bourgeois, surge como uma antítese da liberdade que outrora existira, uma separação no homem de sua natureza.

O judaísmo é neste senso a antítese absoluta do ideal hegeliano de liberdade, a realização da sua feiúra, como o helenismo estava à beleza. Abraão se separara, em realidade, da não-separação do homem e natureza, isto porque a alternitividade do mundo é suprimida em meio ao amor, ele refuta o mundo como identidade pelo homem à ele-mesmo no amor.²¹⁶

O reconhecimento e a luta por independência e dependência, vida ou morte, entre as consciências de si, concretizaram-se no propugnado de elevar a consciência à sua liberdade. Não obstante, o que se encontrou foi tão somente uma limitação subjetiva à sua existência, e a verdade cindiu-se do ser. Se antes havia a dúvida entre a lei humana e a lei divina, com o advento do cristianismo a única lei passou a ser aquela distante do homem. Hyppolite, ao

²¹⁴ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 208.

²¹⁵ Wahl explica esta condição de Jesus Cristo como personificação do Divino na Terra. “Jesus nos faz entender que Deus é para nós um próximo. Jesus é um sacerdote da religião do homem – o homem Deus é antes de tudo homem, mas não um indivíduo que seria objeto de estudo, mas a idéia mesma na sua beleza, a idéia, nossa propriedade, nossa criação”. WAHL, Jean. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1974. p. 44.

²¹⁶ BOURGEOIS, Bernard. *Hegel à Francfort*. Paris: J.Vrin, 1970. p. 39.

comentar a Filosofia da História se refere a este momento como uma ruptura da liberdade do indivíduo, já que a lei seguida por ele não possui a essência nele mesmo, mas em um outro ser. “O homem não é livre, porque ele assume uma lei que não fez sozinho”.²¹⁷ Deste objetivo inalcançado surgiu a infelicidade no interior da consciência. Superar esta subjetividade, alienando a infelicidade da consciência, têm-se aqui a intenção primordial deste momento do Espírito, numa dialética que culminará na luz da razão. Por mais que, num primeiro momento, pareça a elevação da consciência judia ou cristã até o racionalismo moderno, o que Hegel busca é uma superação da subjetividade. Como forma de demonstração, Hegel utiliza as figuras da consciência mutável e da consciência imutável.

O subjetivismo causa na consciência um estorvo real quando envolvida com as demais consciências, onde surge um problema evidente, um choque de subjetividades, ambas consideradas, por si, como verdades. Surge então uma oposição, manifestada primeiramente na distinção entre consciência mutável e imutável.

O indivíduo coloca a sua essência para fora de si, em um além distante e eterno, e sua vida torna-se algo inessencial. Nesta oposição ocorreu uma separação clara e inconfundível dos dois termos, de forma que a consciência seria forçada a permanecer ao lado de apenas um. O sofrimento humano na consciência infeliz surge dessa idéia de precisar negar a si mesmo para encontrar um ser transcendente e eterno, porém apenas exterioridade (*äusserlichkeit*). Nisto, acaba por pôr o Imutável, Deus, como o seu senhor, aceitando a submissão de um escravo. Um auto-flagelo existencial, o homem condena a si mesmo como um ser inessencial. Tal situação é a da consciência judaica, limitada em sua finitude (*Endlichkeit*).

A consciência infeliz não se reconhece no mundo, isolando-se dele. Essa atitude negativa torna a consciência infeliz escrava deste mundo, o mundo do Senhor, de Deus. Essa atitude de não reconhecer o mundo dado é a atitude religiosa, mais voltada para a emoção do que para a atitude cognitiva.

Se ele se isola é porque ainda é escravo, vive num mundo hostil (o do senhor), onde não é reconhecido. Logo, ele se torna escravo de Deus. Agora é igual ao senhor, no sentido em que ele e o senhor são

²¹⁷ HYPPOLITE, Jean. *Introduction a la Philosophie de l'Histoire de Hegel*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1948. p. 35.

igualmente escravos de Deus. Mas ele não é realmente livre: igualdade na sujeição, no não-reconhecimento recíproco.²¹⁸

O ato de se isolar revela a permanência do medo, característica que marcou a figura do escravo na dialética da luta por independência e dependência. Contudo, como agora é um ser livre, isto é, livre da dominação exterior de um senhor, sente-se ele em igualdade perante o antigo senhor. Não obstante, tanto ele como o senhor agora são consciências escravas, diante de Deus, o novo senhor. A relação do homem para com Deus é da consciência escrava que já não possui mais Senhor, mas por continuar sendo escrava, precisa de um novo Senhor, precisa recriá-lo.

O homem, enquanto continua escravo, deve procurar um senhor. Aqui o homem religioso continua ainda escravo. O céptico nega o senhor mas continua escravo. Mas o que é um escravo (que continua escravo) sem senhor> [...] A religião tira o homem do solipsismo, mas recria um senhor (imaginário: Deus), porque o solipsismo (nada de luta!) é servil. O homem religioso é ao mesmo tempo senhor e escravo; senhor na medida em que é escravo, escravo na medida em que é senhor: senhor do mundo, escravo de Deus.²¹⁹

A seção da liberdade da consciência-de-si, representada pela consciência escrava, depois de derrotada pela outra consciência na luta por independência e dependência, desenvolve-se por uma atitude sempre de inferioridade, de servidão. Sendo assim, a consciência estóica nega o mundo dado, mas dele não consegue ser senhor, enquanto que a consciência céptica nega o senhor, mas permanece como escravo. A consciência religiosa é a consciência infeliz que ainda não se desprende de sua existência como escrava, e na ausência de uma consciência senhoril, cria em um ser transcendente esse novo senhor. Nesse sentido, a consciência religiosa torna-se senhor do mundo dado, porque este mundo pertence ao Senhor. Ainda assim, permanece ela como escrava deste novo Senhor.

Logo se percebe como toda a dialética da consciência infeliz retoma os dilemas da luta por independência e dependência das consciências de si desejanter. A consciência escrava, mesmo depois de liberta, não conseguiu sua verdadeira liberdade, permanecendo esta somente no plano da abstração, tal com a liberdade estóica. O medo segue sendo sentimento presente em sua existência. A relação para com Deus é semelhante para com a outra consciência que anteriormente lhe era seu senhor. Ao temer perder a vida e tornar-se

²¹⁸ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 64.

²¹⁹ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 64.

escrava, a consciência reconheceu a outra como senhor; esta, no entanto, não reconheceu o valor da consciência escrava.

A consciência escrava libertou-se pelo trabalho, contudo, quando criou a figura de Deus para ser seu novo senhor, ali também não teve o reconhecimento recíproco, porque Deus não reconhece a consciência de si, apenas esta reconhece Deus como senhor. O plano de fundo continua sendo o da luta por reconhecimento, o desejo da consciência de si em ser reconhecida.

Há aqui ainda a distinção entre a essência e a não-essência, de forma que a primeira determinação encontra-se em Deus, e a segunda, no homem. É esta separação que gera a infelicidade da consciência, pois esta põs sua essência num outro ser. O homem se humilha, pondo a si mesmo como escravo perante Deus, e neste ser transcendente deposita sua essência, ainda que entenda Deus como um ser inacessível.²²⁰

Para transpor esta dualidade, a consciência singular buscará uma nova unidade, que possa restabelecer uma conciliação entre ambas as forças. É a ascensão da consciência singular ao Imutável. Não obstante, o que antes surgia como uma oposição infinita entre ambas, aparece agora unido na própria consciência. Tentando alcançar o Imutável, a consciência o encontrou dentro de si mesma, em sua própria singularidade (*Einzelheit*). A essência não estava num ser-aí (*Dasein*) separado e distante, mas dentro do próprio homem, que mantém sempre um contato com o Imutável.²²¹ É a reconciliação do Universal com o Singular.

A própria ascensão é essa consciência. Por isso, o imutável só é atingido no seio da existência singular e a existência singular só se encontra na ascensão rumo ao imutável. A sabedoria de Salomão deverá, portanto, encarnar-se em um ser concreto, no filho de Davi. O que doravante se manifesta é o surgimento da existência singular no seio do imutável e do imutável no seio da consciência singular.²²²

No entanto, o cristianismo não conseguiu exercer uma unidade efetiva nesta

²²⁰ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 212-214.

²²¹ Observação semelhante podemos ver na análise de Hegel da filosofia de Jacobi, exposta em parte na “Recension des Œuvres de F.H. Jacobi”. “[...] Jacobi fixou atacando-se ao conhecimento em si e para si. Ele absteve-se de ir mais longe e de dar para alma, se nós podemos dizer, ao conhecimento não mais, o entendimento, mas a razão e o espírito, de fazer nascer de novo a razão e o espírito, de batizá-la de novo em um espírito depois do batismo poderia opor apenas segurança, à suas autoridades que à outras autoridades, por exemplo a autoridade do cristianismo, que faz do conhecimento de Deus a exigência suprema, como faz Apollon em razão do conhecimento de si-mesmo, ou seja, do conhecimento da essência absoluta da consciência de si”. HEGEL, G. W. F. *Recensions des Œuvres de F.H. Jacobi*. Tradução de André Doz. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976. p. 38.

²²² HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito*, p. 215.

reconciliação. O Imutável, encarnado no singular, tornou-se tão infeliz quanto a consciência singular. Esta mudança gerou-se tão somente numa esfera teológica, que possui o risco de causar na consciência a queda numa religião positiva, o qual, de fato ocorreu com o cristianismo. O que se necessita para a consciência de si superar esta infelicidade dominante é reconciliar efetivamente o universal com o singular (*einzeln*), em algo que seja capaz de estabelecer esta união. Este ato do Espírito virá a acontecer por meio da razão.

Como já se sabe, a consciência infeliz é o término de um processo iniciado no intuito de a consciência alcançar a certeza de si mesma, e não somente num objeto externo, como realizava a consciência, limitada tão somente ao campo teórico. Ora, a dualidade entre a consciência separada do mundo e a subjetividade da consciência de si gerará a consciência infeliz. O homem não conseguiu superar sua dificuldade de conhecer (*erkennen*) o mundo e a si mesmo. O resultado disso, para Hegel, é o sofrimento na própria existência. Vejamos agora como Hegel ergue esta consciência, retirando-a da infelicidade num trabalho do Espírito que vem a revelar a verdade efetiva na razão.

A consciência céptica não conseguiu encontrar o Si, e este é o significado de suas negações infinitas ao seu Si. Ela não encontrou em si mesma algo de Imutável e eterno, uma essência, mas sim num ser transcendente. A superação desse momento instaurar-se-á quando a consciência negar sua própria manifestação, eliminando sua subjetividade. Somente assim ela poderá captar sua verdade.

A consciência pretendia apreender uma verdade em si, mas recaía numa certeza que era somente para si; a certeza pretendia atingir a si mesma, mas só se atinge ao renunciar a si mesma, ao alienar-se. Assim será reinstaurada a objetividade – a substância -, quando ela própria tiver se tornado uma coisa. [...] Todo o desenvolvimento da consciência infeliz exprime, portanto, o desenvolvimento da subjetividade que se renuncia a si mesma e, nessa negação de si, reinstaura uma objetividade, mas objetividade que não é mais o em-si puro e simples, em-si que se tornou o em-si para si ou o para-si em si; uma substância que é ao mesmo tempo sujeito, que se põe a si mesma como aquilo que ela é.²²³

A consciência cristã, embora tenha conseguido unificar a universalidade abstrata do deus judaico com a singularidade humana de Cristo, ainda assim não foi capaz de estender essa essência a si mesma. Cristo, embora seja um homem, ainda assim é um outro homem. A

²²³ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. p. 219.

essência continua transcendente, em um outro ser, fora da consciência de si. Falta este sentimento da consciência de si ter a si mesma como essência.

A reconciliação do Universal com o Singular se iniciará com a renúncia da consciência a encontrar este Imutável eterno. Ora, antes vimos a consciência de si em geral negar o mundo, agindo nele e nele tomando posse, criando a independência para com a exterioridade (*Äusserlichkeit*). Tais operações se deram com o desejo e com o trabalho. O mesmo vem a ocorrer com a consciência infeliz, que trabalha toda esta matéria evanescente e divina do Universal eterno, trazendo-a ao mundo concreto, e dela se apoderando. Este fato é carregado pela simbologia do pão e do vinho, que, como objetos divinos, encontram o gozo no homem, de forma que representem gozos que Deus forneceu ao homem. Os trabalhos e as aptidões em geral passam a serem dádivas divinas, de forma que, embora seja o homem quem opere, é Deus quem executa o trabalho.

Esta conduta religiosa, de tudo agir e dedicar unicamente a Deus, esta humilhação religiosa, como o fazia o escravo para com o seu senhor, permeia a unidade entre Deus e o homem. No entanto, esta humilhação revelará mesmo uma verdadeira elevação da consciência de si. Pois, ao mesmo tempo em que se despoja da verdade, atribuindo-a Deus, a consciência de si também não se deixa enganar que todas estas operações são suas, movidas por sua vontade, pois, ainda que partam e retornem a Deus, não podem ser concretizadas sem a ação humana.

No último momento do desenvolvimento da consciência infeliz temos a consciência cristã da Idade Média. Nesta passagem, a consciência de si elimina a certeza de si mesma, mas aí encontra uma presença universal do Si, a razão. É o mundo governado pela Igreja²²⁴, instituição que medeia o humano com o divino. “O mundo é santificado pela presença do divino no mundo”.²²⁵ O gozo e o trabalho empregados pelo cristão, em devoção a Deus, impregnaram-lhe não somente a infelicidade, mas também a pobreza (*Armut*). Porque essa

²²⁴ Este caminho dialético da consciência infeliz, que termina na Igreja, é comentado por Wahl. “Este destino da consciência infeliz vai prosseguir, existe uma contradição que faz de sensível, este, por exemplo do pão e do vinho, o símbolo do imaterial, contradição bem aventurada, mas que na alma dos discípulos deveria dar nascimento a um sentimento de aspiração triste e como sem esperança. Hegel esforça-se em descrever esta consciência infeliz que é a alma cristã e romântica, logo que o “juít” não tem o privilégio do mal ou que ele divide com a alma que opõe-se do mais complemento à ele. [...] A dialética imanente da igreja vai em outro fazer-se sentir claramente [...] Hegel pensa então o que a Igreja deveria de uma forma necessária contradizer seu Senhor”. WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Éditions Rieder, 1929. p. 57.

²²⁵ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p 228.

negação dos bens obtidos, esse comportamento alheio aos ganhos, produziu a figura do asceta cristão, em sua completa alienação do mundo exterior, aliado a um sentimento de culpa por si mesmo.

Mas é esta negação completa de si mesma que elevará a consciência infeliz a uma reconciliação com o Universal. “A negação da singularidade por si mesma conduz ao Si universal que ainda não se sabe como tal.”²²⁶ A consciência de si despojou-se de sua verdade, de seu livre-arbítrio, até mesmo de sua liberdade. Todas suas ações e trabalhos são realizadas na terra tendo em vista um mundo futuro. No entanto, esta mediação da consciência singular com o Universal, chegando a criar um termo médio entre eles, a Igreja, somente revela a vontade da consciência de si em superar sua simples certeza, erguendo a verdade a algo universal e imutável. A consciência de si deixa de ser simples consciência de si, para se tornar uma consciência de si universal, com suas condutas, moral, e manifestação da verdade. Deus, o Imutável, já não está num além distante e desconhecido, mas presente sobre a Terra, na figura do clero, representante de todos os cristãos. Esta presença (*Gegenwart*) de um Si universal revela a vontade humana em erigir uma verdade universal, capaz de reconciliar o simples em si da consciência com o para si da consciência de si: é a razão.

Neste ponto encerra o movimento da consciência de si dentro do Capítulo IV da *Fenomenologia*. Toda a dialética apresentada depois se revelará presente em diversos outros momentos da filosofia hegeliana, especialmente na Filosofia do Direito. Isso porque a consciência de si é um dos momentos essenciais do desenvolvimento do espírito subjetivo, e sua formação repercute nas ações praticadas pelo indivíduo. O desejo, o processo de reconhecimento, a luta por independência e dependência, o trabalho, e toda a dialética da consciência através das figuras estóicas, cépticas e infeliz não foram aniquilados no desenvolvimento do Espírito, mas conservadas, conforme o conceito de *Aufhebung*. Sendo assim, suas determinações influenciarão o percurso do indivíduo na realização da Idéia de Liberdade na Filosofia do Direito.

Em relação ao mundo grego, o reino ético, percebe-se como ele contém já determinações da substância ética que posteriormente serão apresentadas na eticidade da Filosofia do Direito. A existência da dialética entre senhor e escravo, desde o

²²⁶ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 229.

reconhecimento do outro, até a luta e o trabalho, colocando questões como vida e liberdade em discussão, permeia os conflitos sociais e morais do mundo grego e dos períodos seguintes. Foi visto como as guerras e o culto aos mortos são reflexos dessa dialética, bem como o direito romano desenvolve-se a partir do estoicismo. Por fim, a trajetória da consciência infeliz revela a mesma lógica da dialética entre senhor e escravo. A consciência que pelo trabalho se libertou, mas que não encontrou a essência de si mesma, retomou a mesma problemática de antes, projetando num ser transcendente a figura do senhor, permanecendo ela como escravo. A dialética entre senhor e escravo, bem como as demais experiências da consciência de si, são atemporais, porque se referem às experiências humanas em geral, aplicadas às dimensões morais, éticas, sociais, políticas, jurídicas, religiosas, entre outras. Dessa forma, no capítulo seguinte, pretende-se demonstrar a participação da consciência de si e do reconhecimento nos momentos por quais passa o indivíduo na realização da Idéia de Liberdade.

II – ETICIDADE

5 Volta ao Fundamento ético

No início do trabalho já foi abordado que a Filosofia do Direito não pode ser analisada desvinculada de sua relação com o Todo, com toda a sistemática das obras hegelianas. Sendo assim, além da relação entre *Filosofia do Direito* e *Fenomenologia do Espírito*, tema central desta pesquisa, há de se focar alguns aspectos da relação entre *Filosofia do Direito* e a *Ciência da Lógica*.

Na sistematização trazida pela *Enciclopédia*, a *Ciência da Lógica* representa o ápice da completude sistemática do desenvolvimento do pensamento hegeliano, pois ali aborda-se a pura filosofia especulativa, o percurso do conceito que logra tornar-se idêntico a si mesmo. Na *Lógica*, é a própria Idéia que atravessa os momentos e revela-se a si mesma. Nesse sentido, é necessário acompanhar o percurso histórico do indivíduo em consonância às determinações universais do conceito.²²⁷ “Entregando-se a seu processo histórico de produção de si, o conceito se dá uma forma que é a expressão deste percurso através do qual a Idéia logra coincidir consigo mesma”²²⁸. O movimento da vontade na filosofia política somente vem a coincidir consigo mesma quando, através da superação dos momentos, produz a si mesma a partir de um processo reflexivo, em um “movimento de exposição da essência, é a auto-apresentação do conceito”²²⁹.

A mediação lógica do político na filosofia hegeliana surge em sua mais exposta forma na célebre fórmula do Prefácio da *Filosofia do Direito*: “O que é racional é

²²⁷ “A lógica de Hegel é uma tentativa de pensar a forma como um movimento através do qual o conteúdo se determina e este processo de determinação in-forma, por sua vez, um conteúdo que alcança, assim, níveis cada vez mais concretos de realização. No que diz respeito ao mundo político, é a vontade que, liberando o conteúdo à sua dimensão de verdade, põe a cada momento de sua atividade as categorias, as determinações lógicas, que ali são produzidas. Estas determinações são o resultado da ação histórica dos homens, dos meios graças aos quais a vontade pode se pensar como livre: ela torna-se consciente desta possibilidade. Em seu movimento reflexivo, a vontade cria condições de empreender o caminho de volta a si”. ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 15.

²²⁸ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 14.

²²⁹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 16.

efetivo, e o que é efetivo é racional”. É a atividade efetiva da vontade que permite entender a proposta hegeliana. A vontade, pela liberação do fundamento verdadeiro de si mesma, torna o mundo a evolução do movimento que reflete sobre si mesmo, isto é, o mundo como produção de si mesmo. Não se trata de um sistema fechado, mas do movimento vivo e dialético do conceito, que na mediação da vontade livre em si e para si torna a política o movimento de auto-determinação do indivíduo. “A imediaticidade que assim veio a ser está conquistando seu poder de auto-determinação; isto significa que ela é a atividade mesma da vontade, pondo-se como uma vontade em-e-para-si”²³⁰. Pela efetividade a essência medeia a si mesma, refletindo a atividade de atuação sobre si mesma.

A efetividade não é apenas o aparecer da essência, mas é o ato através do qual a reflexão vem a ser ativa na imediaticidade do ser. Ela vem a ser a identidade negativa do processo de “superação” (*Aufhebung*) da interioridade e a exterioridade e vice-versa, o que significa que a interioridade na exterioridade conservam-se numa posição que totaliza, na efetividade, seus diferentes níveis de constituição. Estas diferentes figuras encontram-se, então, numa mesma relação de alteridade e de simultaneidade, pois, elas formaram-se em momentos temporalmente diferenciados segundo um processo de diversificação, de oposição e de contradição, para desembocar em seu próprio “abismo”: seu próprio “fundamento”. O “abismamento” é um “ir ao fundamento” que empreende, ao mesmo tempo, o caminho contrário: o de aparecer na existência e de permanecer ativamente na imediaticidade das coisas. O fundamento age na efetividade, pois o movimento reflexivo aí aparece.²³¹

Este movimento reflexivo somente retorna ao fundamento verdadeiro pela livre ação humana. A Idéia de Liberdade é produto reflexivo da ação humana, que pela mediação da vontade libera seu conteúdo. Tendo a contingência também garantida existência nesta lógica política, resulta que a liberdade torna-se um produto distinto, realizado em cada região ou período. Isto porque tal construção depende da formação espiritual de cada povo, do modo como este se forma através dos hábitos, costumes e instituições humanas. Estas determinações, ainda, contribuirão com a construção da Idéia de Direito em cada sociedade.

²³⁰ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 17.

²³¹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 18.

Neste sentido, a realização da Idéia de Liberdade, a exteriorização do conceito, não se finitizará em algum dado momento histórico, mas sim passará por cada um deles como um momento portador de determinações conceituais da Idéia de Liberdade.

A eticidade (*Sittlichkeit*) é uma determinada fase da Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*) na *Filosofia do Direito* de Hegel. É a idéia que se realiza pela ação e operação da consciência de si. A eticidade é um bem vivo justamente porque somente a consciência de si pode criar e realizar esta Idéia de Liberdade no mundo.

A eticidade é a Idéia de Liberdade como bem vivo, que tem o seu saber e o seu querer na autoconsciência (*Selbstbewußtsein*), e a sua efetividade pela sua operação (*Handeln*), assim como esta ação tem a sua base (*Grundlage*) em-e-para-si e o seu fim motor no ser ético – o conceito da liberdade que veio a ser mundo presente (*vorhanden*) e natureza da autoconsciência.²³²

A liberdade não é um dado a priori que pode ser captado e apreendido, mas uma manifestação da própria consciência de si, ou seja, um trabalho do indivíduo, efetivado pela sua vontade, através dos costumes e instituições. A liberdade deve ser construída pela consciência de si. Logo veremos todo o caminho concretizado pela consciência de si na *Filosofia do Direito*, partindo da universalidade imediata de um direito abstrato para a subjetividade moral, e, então, a atualização destes dois momentos no fundamento da eticidade, como resultado das figuras precedentes, ou como afirma Rizzi, “a unidade do fim subjetivo com o fim último resulta ser a condição fundante do agir ético”.²³³ O que demonstraremos é que estas reviravoltas dialéticas são, essencialmente, desejo e ação da consciência de si no mundo dado, trabalhando efetivamente esta presença, refletindo-o ao seu querer e saber. Se na *Fenomenologia* as dificuldades surgiam, a princípio, como questões existenciais e cognitivas, na *Filosofia do Direito* revelam-se como a manifestação do Espírito nos campos ético e político.

Trata-se de um bem-vivente, de um processo de efetuação do Bem, e não de um bem representado como norma exterior, estrangeiro ou transcendente, o qual seria apenas uma totalidade inerte ou morte impondo-se de uma maneira contrária à consciência de si. Este bem vivente que é o conceito de liberdade tornando-se idéia realizada [...] é conformemente à este que espõe

²³² “Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, - der zur *vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins* gewordene Begriff der Freiheit” FD, *A eticidade*, § 142, HW 7, p. 292.

²³³ RIZZI, Lino. *Eticità e Stato in Hegel*. p. 37.

a introdução, unidade consciente de si do saber e do querer, da teoria e da prática.²³⁴

Ora, o percurso efetivado no intuito de se erguer uma Idéia de Liberdade no mundo iniciou-se já na *Fenomenologia do Espírito*²³⁵, com a árdua caminhada da consciência de si, pelas dialéticas que a consciência empregou, agindo no mundo, transformando-o e libertando-se dele. Na *Filosofia do Direito*, a liberdade surge como manifestação maior do Espírito, o trabalho completo da consciência de si desejante em se ver livre. O que Hegel apresenta não é uma liberdade instituída, uma defesa tradicional de certa época ou lugar, mas uma argumentação que remonta aos costumes, colocando o Direito, e mesmo a justiça (*Gerechtigkeit*), como instrumentos para se alcançar um bem maior: a idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*).

Este princípio dá à Hegel a possibilidade de desenvolver, a partir do conceito de liberdade, a organização concreta do Estado. Logo que o interesse particular dos indivíduos se realiza no Estado, que os indivíduos não tem apenas deveres na medida onde eles possuem direitos, nós podemos indicar como o Estado, unidade de organização racional, organiza-se ele-mesmo racionalmente.²³⁶

Ao se entender que a eticidade nada mais é do que trabalho da consciência de si, conseqüentemente compreende-se como a Idéia de Liberdade somente se concretiza no seu saber e querer, isto é, pelas vontades ou desejos da consciência de si em erguer seu mundo. A eticidade é a própria realização da consciência, um conjunto de costumes e instituições que surge por seu querer e saber. Isto não significa que Hegel esteja defendendo a formação de todo e quaisquer costumes, mas sim aqueles costumes que possuem origem na vontade de agir da consciência de si.

²³⁴ LÉCRIVAIN, André. *Hegel et l'Éthicité: commentaire de la troisième partie des Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: Librairie Philosophique, 2001. p. 37.

²³⁵ A relação explícita entre a FD e a FE nestes parágrafos iniciais da Eticidade é retomada por Jarczyk e Labarrière, em sua análise do § 147. “O segundo aspecto das coisas que porta parecidamente ao extremo, mas desta vez na ordem da interioridade, a relação entre a ‘substância ética, as leis e os poderes’, de uma parte, e o ‘sujeito’ de outra. Para significar este acordo interior, Hegel afirma que a substância ética, com seu conteúdo determinado, não é estranho ao sujeito, uma tal substância ética, realmente objetiva e exterior, não releva, portanto este tipo de exterioridade na qual o sujeito não poderia reconhecer absolutamente nada dele mesmo. De acordo com a abertura de Hegel: a *Fremdheit*, testemunha de uma ruptura quase ontológica, seria princípio de dualismo, e então de alienação (*Entfremdung*). A *Fenomenologia do Espírito* pode ser entendida como uma gigantesca empresa destinada a conjurar e à reduzir estranho os seres e o mundo; Miwux: ao mostrar que aparece á princípio como estranho é de fato o lugar de uma exterioridade desde sempre objetiva”. JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Jean-Pierre. *Le syllogisme du pouvoir*. Aubier: Bibliothèque Philosophique, 1989. p. 289.

²³⁶ WEIL, Eric. *Hegel et l'État*. Paris: Librairie Philosophique, 1970. p. 59.

A consciência de si está no mundo, portanto sua ação de apropriar-se dele remete-se diretamente à forma de como opera e age no mundo, de como se relaciona com ele e com os demais indivíduos. Realiza-se objetivamente, porque não está mediando tão somente suas relações com os objetos e o mundo dado, mas também sua relação com as demais consciências de si, bem como de si mesma. Ela se põe como objeto no mundo, e dali parte para mediar sua Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*). As leis, os costumes, as constituições, tais condutas são manifestações positivas desta realização objetiva da consciência de si no mundo.

Através dessa união da vontade do indivíduo com a vontade universal ou ética o conceito de liberdade é atualizado na forma de “mundo” ou “segunda natureza”. O mundo ético é o lugar onde a consciência é e sabe a si mesma como sua morada (§ 147). ‘A vontade particular’ do objeto singular (§ 143) é a presença do espírito, que, como a maior forma de atividade realiza a si mesmo necessariamente.²³⁷

A liberdade em si já é determinação de uma vontade livre do indivíduo. Pois, para isto, a consciência de si necessita superar aquele estágio inicial e imediato onde se encontra dependente e exposto à natureza, e age tão somente de acordo a instintos, pulsões e inclinações. Elevar-se dessa condição preliminar permite à consciência de si deliberar sobre as suas escolhas, na esfera do entendimento, sabendo o que é conveniente a dada situação, e, ainda, saber deliberar a si mesma, porque, ciente de sua presença (*Gegenwart*) e existência no mundo, apreende que somente agindo e entendendo este mundo é que poderá realizar-se, e, ser livre. Ora, ver-se e viver no mundo remetem àquelas manifestações da consciência de si na *Fenomenologia*, onde o Espírito apresentava-se como o desejo da consciência de si em ser livre, no sentido de saber deliberar racionalmente sobre o mundo e sobre si mesma. Os momentos do desejo, do reconhecimento, da luta, do trabalho, além das figuras como a consciência estóica, céptica e infeliz nada mais são do que representações profundas desta mediação (*Vermittlung*) da consciência de si no mundo dado.

A consciência de si de Hegel compreende o indivíduo como parte integrante e efetiva do todo orgânico, e que suas ações e deliberações conferem um resultado de transformação no próprio mundo. Somente uma vontade eminentemente racional, uma vontade erigida pelo trabalho racional da consciência de si sobre o mundo poderá fazer nascer esta Idéia de Liberdade, caracterizada pela figura do Estado.

²³⁷ PEPERZAK, A. T. *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. p.587.

O Estado hegeliano, por ser obra humana, da consciência de si, não é uma obra de arte. Não é uma instituição imune a danos e falhas, mas um ente levantado com todos os desejos, vontades e percalços por qual passou a consciência de si. É, portanto, nada mais do que o seu reflexo.

Uma vez que a unidade do conceito de vontade e do seu ser aí, o qual é a vontade particular é saber. Está presente consciência diferença da idéia de tal modo que agora cada um deles é para si mesmo a totalidade da idéia e a tem como (base) e conteúdo.²³⁸

É a razão operante no mundo que o medeia e se realiza no mundo, formando sua liberdade pela consolidação do Estado. Em Hegel, não se trata de criticar ou defender a ação estatal sobre o indivíduo, mas de entender como o Estado é, acima de tudo, o querer do indivíduo, um trabalho consciente dele, permeado pelas regras, instituições, e comunidades tendo como fim e bem maior a realização da sua Idéia de Liberdade. Adiante veremos como o Estado será concebido quando a consciência de si se vir como indivíduo livre, podendo agir em e para si no mundo dado, criando uma forma de determinação para com a natureza.

Aquela bela harmonia exposta na Cidade antiga dos gregos²³⁹, onde as potências universais e singulares encontravam-se plenamente sincronizadas, perderam-se no percurso histórico do Espírito, em seus múltiplos atos de criação e dissolução. A consciência de si cindiu-se do mundo, enclausurando-se em seu círculo singular. O indivíduo, assim, estremou-se da sociedade, passando a manifestar sua vontade sedimentada na subjetividade da consciência. A forma de se conduzir a vida deixou de ser aquela.

Nesta parte do trabalho, demonstrar-se-á o percurso do indivíduo nas esferas ética e política da filosofia hegeliana, concomitante ao desenvolvimento do Direito, tudo através de uma mediação tendo como fim a Idéia de Liberdade. No entanto, o cerne do trabalho, que é a

²³⁸ “Indem diese Einheit des *Begriffs* des Willens und seines Daseins, welches der besondere Wille ist, Wissen ist, ist das Bewußtsein des Unterschiedes dieser Momente der Idee vorhanden, aber so, daß nunmehr jedes für sich selbst die Totalität der Idee ist und sie zur Grundlage und Inhalt hat”. FD, *A eticidade*, § 143, HW 7, p. 293.

²³⁹ Honneth elucidava como as leituras dos clássicos gregos influenciaram Hegel em sua idealização de um Estado moderno, tomando como referência justamente a relação harmoniosa dos indivíduos helênicos para com as Cidades-Estado. “No ensaio sobre direito natural, em toda parte onde fala de em termos normativos da totalidade ética de uma sociedade, Hegel tinha em vista as relações nas antigas cidades-Estado. Nelas ele admira o fato, romanticamente glorificado, de os membros da comunidade poderem reconhecer nos costumes praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade; e em seu texto ele reproduz, até nos detalhes da doutrina dos estamentos, a teoria na qual Platão e Aristóteles expuseram a constituição institucional daquelas cidades-Estado”. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 40.

revelação de uma participação essencial da consciência de si na mediação da liberdade na *Filosofia do Direito*, vinculará, ainda, a necessidade de como a eticidade da *Filosofia do Direito* é também influenciada pelas idéias helênicas do mundo ético da Cidade antiga, apresentado na *Fenomenologia*. A discussão principal de Hegel, a relação entre particular e universal, permeará o desenvolvimento da *Filosofia do Direito*, seja no Direito Abstrato, seja na Moralidade, ou mesmo na Eticidade, através de suas instituições: família, sociedade civil, e Estado.

Portanto, o objetivo é apresentar o papel fundamental da consciência de si, e das suas experiências, no desenvolvimento político-jurídico da sociedade em Hegel, de forma que primeiro analisaremos o funcionamento tanto do Direito abstrato como da Moralidade, momentos predecessores ao surgimento da Eticidade. Depois, acompanharemos na Eticidade, a realização da Idéia de Liberdade em Hegel, o aparecimento de suas três instituições. Paralelo a este percurso, remete-se à consciência de si e seus momentos vivenciados na *Fenomenologia*.

Contudo, antes de iniciar a exposição da lógica imanente da *Filosofia do Direito*, é necessário apresentar o desenvolvimento da vontade livre, força que promove o movimento do indivíduo. É pela vontade livre que o indivíduo, racionalmente, atualiza a si mesmo, primeiro como pessoa, no Direito Abstrato, depois como sujeito, na Moralidade, e por fim como membro da comunidade, na Eticidade. Se na *Fenomenologia* o desejo impulsionava a consciência de si a sair de si e reconhecer o outro, na *Filosofia do Direito* é a vontade livre quem impele ao indivíduo atualizar a si mesmo. Não obstante, como se verá, no conteúdo da vontade livre está também incluso o desejo da *Fenomenologia*, porque o ato de superar, em Hegel, como dito em outras ocasiões, não significa eliminar o dado precedente, mas conservá-lo e atualizá-lo a um novo momento.

A vontade, ademais, difere do desejo por carregar consigo o aspecto do pensamento, da racionalidade ativa que age no mundo. Não é um impulso natural que impele a consciência a sair de si mesma e encontrar o outro, mas uma atividade da razão, que contém em si a força do pensamento reflexivo. Antes de se abordar o desenvolvimento da vontade livre, então, observemos a passagem do desejo para a vontade racional.

5.1 Espírito Teórico e Espírito Prático

No volume III da *Enciclopédia*, aquela em que Hegel procura apresentar, de forma sistemática, o desenvolvimento do Espírito em seus três estágios: Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo e Espírito Absoluto, o último momento da parte subjetiva, e que prepara a ligação ao momento do Espírito Objetivo, é a Psicologia. Como já visto, a Fenomenologia ocupa momento fundamental no processo de desenvolvimento do Espírito Subjetivo, e sabendo que todo o Espírito Objetivo é trabalhado através do pensamento que posteriormente se consolidaria na *Filosofia do Direito*, parece necessário tecer algumas considerações quanto a este momento de ligação.

Hegel apresenta a Psicologia como ‘O Espírito’, ou ainda, como “a verdade da alma e da consciência”²⁴⁰, da alma como antropologia hegeliana, e da consciência como a fenomenologia hegeliana. Sendo assim, o Espírito busca a identidade entre o subjetivo e o objetivo, a identidade das faculdades anímicas e intelectivas com a presença no mundo, de onde retira sua certeza. “Assim, o espírito é a *certeza de si mesmo, pura e simplesmente universal, absolutamente sem oposição*. Possui portanto a segurança de que no mundo encontrará a si mesmo, de que o mundo deve ser amistoso com ele”²⁴¹.

Nesta seção psicológica, Hegel em várias oportunidades refere-se ao progredir do espírito como uma capacidade de autodeterminação, a partir do momento em que toda determinação está presente no espírito. É nesse sentido que a própria existência do espírito já é o saber de si mesmo. Com o espírito, Hegel busca aclarar que a verdade é de fato cognoscível à consciência, e que o racional é justamente a presença desse conteúdo na consciência. Este objetivo é desenvolvido com a passagem dos três momentos: o espírito teórico, o espírito prático, e o espírito livre. O saber desde o início já está presente na consciência, contudo, seu conteúdo de fato apenas passa a ser efetivado quando a vontade o coloca em prática. O espírito, assim, necessita superar a dualidade entre teoria e prática, porque aí situa-se o espírito livre, além da dupla unilateralidade. Ambas as manifestações, teórica e prática, ocupam-se de tentar superar a separação entre subjetivo e objetivo, porém por meios distintos. O teórico o fará pela ânsia do conhecimento, pelo saber, e o prático pela intencionalidade, pelos fins e interesses que o objeto despertam na vontade. Contudo, logo adverte-se que ambas as produções, intelectuais e materiais, situam-se ainda no plano do

²⁴⁰ “[...] Wahrheit der Seele und des Bewußtseins”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 440, p. 210.

²⁴¹ “So ist der Geist die *schlechtin allgemeine, durchaus gegensatzlose Gewißheit seiner selbst*. Er besitzt daher die Zuversicht, daß er in der Welt sich selber finden werde”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 440 Ad., p. 211.

Espírito Subjetivo, portanto não possuem dentro de si a conotação objetiva e efetiva no mundo dado que se terá com o Espírito Objetivo. Outra ressalva que logo se faz é que nem o espírito teórico é somente passivo, pelo fato de apenas acolher um dado de um Outro, o objeto, e nem o espírito prático é apenas ativo, por produzir de um Outro uma nova realidade. O espírito teórico é também produtor, porque ele extrai o dado do Outro e o eleva à condição de saber, de algo racional, e nisto constitui-se a atividade. Por outro lado, o espírito prático somente o faz com algo que provém de Outro, de forma dada, portanto passiva. Ademais, a limitação de ambos os aspectos, inteligência e vontade enquanto espírito subjetivo se revela justamente por esta face subjetiva. Tanto a produção intelectual do saber, como a ação volitiva não preenchem completamente o objeto, porque situam-se apenas no plano do indivíduo, de sua singularidade. Ou seja, nem o saber constitui ainda o saber em si mesmo, e nem a vontade constitui algo verdadeiramente objetivo, porque não há inclusive a universalidade, é ainda “algo pertencente à singularidade do indivíduo”²⁴². A passagem desse estágio à objetividade se dá na passagem do espírito subjetivo, momentos da antropologia, fenomenologia e psicologia, para o espírito objetivo, momentos do direito abstrato, da moralidade e da eticidade, ou seja, da singularidade do indivíduo para a universalidade presente no mundo.

Quando o espírito superou sua falha [...] quando, portanto, seu *conteúdo* não está mais em discrepância com sua forma; [quando] a certeza da razão, a unidade do subjetivo e do objetivo, não é mais *formal*, mas antes *preenchida*; quando, pois, a *idéia* forma o único conteúdo do espírito – então o espírito *subjetivo* atinge sua meta e passa a [ser] o espírito *objetivo*. Este sabe sua liberdade, conhece que sua *subjetividade* constitui, em sua verdade, a própria *objetividade absoluta*, e não se apreende simplesmente *em si* mesmo como *idéia*, mas se produz como um mundo, exteriormente *presente*, da liberdade.²⁴³

Nesse sentido, a superação da dualidade entre espírito teórico e espírito prático, ambos subjetivos, porque ambos visam tão somente fins relacionados à consciência, representa a passagem para o plano objetivo do espírito, quando o espírito passa a pensar a si mesmo não apenas como consciência, mas como mundo, como universalidade presente no

²⁴² “[...] sondern etwas der Einzelheit des Individuums Angehöriges ist”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 444 Ad, p. 219.

²⁴³ “Wenn der Geist seinen eben dargestellten Mangel überwunden hat, wenn also sein *Inhalt* nicht mehr mit seiner *Form* in Zwiespalt steht, die Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjektiven und Objektiven nicht mehr *formell*, vielmehr *erfüllt* ist, wenn demnach die *Idee* den alleinigen Inhalt des Geistes bildet, - dann hat der *subjektive* Geist sein *Ziel* erreicht und geht in den *objektiven* Geist über. Dieser weiß seine Freiheit, erkennt, daß seine *Subjektivität* in ihrer Wahrheit die *absolute Objektivität* selbst ausmacht, und erfaßt sich nicht bloß *in sich* als *Idee*, sondern bringt sich als eine äußerlich *vorhandene Welt* der Freiheit hervor”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 444 Ad., p. 219.

mundo. O anseio intelectual por conhecimento e pelo saber e a atividade volitiva permanecerão presentes, contudo, não mais como trabalhos restritos à consciência, mas como manifestações racionais da vontade livre em si e para si. Não obstante, antes requer-se algumas considerações acerca do espírito teórico e do espírito prático, do pensamento e da vontade.

5.1.1 O espírito teórico

O espírito teórico se preocupa em elevar à consciência o simples saber a verdadeiro conhecer, isto é, um conhecer que não se contenta com a mera certeza da existência ou do que pode ser o objeto externo, mas a sua verdadeira determinação, à sua natureza substancial. Esta deve ser a atividade da inteligência. Hegel afirma que o espírito livre “quer conhecer, isto é, não somente quer saber *que* um objeto *é* e o que *é*, de *modo geral*, assim como segundo suas determinações contingentes, exteriores; mas quer saber em que consiste a *natureza substancial determinada* do objeto”²⁴⁴. Nesse sentido apresenta-se o curso de desenvolvimento da inteligência em direção ao verdadeiro conhecimento. Primeiro a inteligência intui a existência do objeto externo, como um singular qualquer, através da sensação do material externo e imediato, depois com a atenção sobre ele, separando-o de si mesma e fixando sua existência, e por fim na própria intuição, “que põe o objeto como algo *exterior-a-si-mesmo*”²⁴⁵. Em seguida, a consciência representa o objeto, por meio da interiorização deste, da imaginação, e da memória. O terceiro e último grau da inteligência é o pensar, que tem por conteúdo o entendimento, o juízo e a razão. Como o fundamental nesse momento é trabalhar a esfera do pensar, os dois primeiros estágios receberão somente breves considerações.

Hegel relaciona a intuição à consciência sensível, afirmando que ambas constituem uma certeza sobre o objeto. Contudo, a certeza da consciência sensível constitui uma “certeza não-mediatizada, totalmente abstrata de si mesma, se refere à *singularidade imediata* do objeto, a *qual incide* em muitos lados, *fora-um-do-outro*”²⁴⁶. Diferentemente disto, a intuição “é uma consciência repleta da certeza da razão, e cujo objeto tem a

²⁴⁴ “[...] er will *erkennen*, er will nicht nur wissen, daß ein Gegenstand ist und was derselbe *überhaupt* sowie seinen *zufälligen, äußerlichen* Bestimmungen nach ist, sondern er will wissen worin die *bestimmte substantielle Natur* des Gegenstandes besteht”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 445 Ad., p. 223.

²⁴⁵ “[...] und wird auf diesem Wege zu der das Objekt als ein *Sichselber-Äußerliches* setzenden eigentlichen *Anschauung*”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 445 Adendo, p. 224.

²⁴⁶ “[...] in *unmittelbar, ganz abstrakter* Gewißheit seiner selbst auf die *unmittelbare*, in mannigfache Seiten *auseinanderfallende Einzelheit* des Objektes sich bezieht”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 449 Adendo, p. 232.

determinação de ser algo *racional*; por conseguinte, não um singular, dilacerado em diversos lados dissociados uns dos outros, mas sim uma *totalidade*, uma *plenitude* coesa de determinações”²⁴⁷. A intuição autêntica de fato entra no objeto, apreende sua substância autêntica. A diferença fundamental entre a certeza sensível e a intuição verdadeira é que a primeira somente sente a presença de algo externo, sem de fato penetrá-lo, enquanto que a intuição adentra o objeto, com o espírito, coração e alma, e dali extrai sua singularidade essencial, a substância de que define o que é a Coisa. “Só quando a intuição da substância no objeto está firmemente na base do pensar [é que] se pode, sem sair da verdade, avançar até a consideração do particular que nessa substância se enraíza; mas que, na separação dela, torna-se palha insignificante”²⁴⁸.

A intuição verdadeira opera através do pensar, que se configura como a reconciliação do subjetivo com o objetivo, do produto com o pensamento. No pensamento, a inteligência tem o pensar como seu próprio objeto, é a elevação do ser pensante ao ser que se sabe como ser pensante, portanto tendo o próprio pensamento como objeto, como Coisa. Neste sentido, não há distinção entre o pensar e o ser, ou ainda “*para si mesma: o pensar, para a inteligência, é ter pensamentos*. Os pensamentos são enquanto conteúdo e objeto da inteligência”²⁴⁹.

O pensamento supera a representação, porque aqui há produção, a Coisa se torna objeto e produto do ser pensante. Em linhas gerais, resume-se a intuição do pensamento em três momentos:

- 1) quando o entendimento *explica* o singular [a partir] *de suas* universalidades (das categorias) chama-se então *conceituante*;
- 2) quando *explica como* um universal (gênero, espécie) no *juízo*; nessas formas o *conteúdo* aparece como dado;
- 3) no *silogismo* porém o entendimento, a partir de si mesmo, determina [o] conteúdo, ao supressumir essa diferença de forma. No discernimento da necessidade, desvanece a última imediatez que ainda adere ao pensar formal.²⁵⁰

²⁴⁷ “[...] die Anschauung dagegen ein von der Gewißheit der Vernunft erfülltes Bewußtsein ist, dessen Gegenstand die Bestimmung hat, ein Vernünftiges, folglich nicht ein in verschiedene Seiten auseinandergerissenes Einzelnes, sondern eine Totalität, eine zusammengehaltene Fülle von Bestimmungen zu sein”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 449 Ad., p. 232.

²⁴⁸ “Nur wenn die Anschauung der Substanz des Gegenstandes dem Denken fest zugrunde liegt, kann man, ohne daß man aus dem Wahren austritt, zur Betrachtung des in jener Substanz wurzelnden, in der Abtrennung von derselben aber zu leerem Stroh werdenden Besonderen fortschreiten”. ECF, *Psicologia*, § 449 Adendo, p. 232.

²⁴⁹ “[...] für sich; das Denken der Intelligenz ist Gedanken haben”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 465 Ad., p. 259.

²⁵⁰: 1) der Verstand das Einzelne aus seinen Allgemeinheiten (den Kategorien), so heißt er sich *begreifend*; 2) *erklärt* er dasselbe für ein Allgemeines (Gattung, Art), im Urteil; in diesen Formen erscheint der *Inhalt* als gegeben; 3) im *Schlusse* aber *bestimmt* er aus sich *Inhalt*, indem er jenen Formunterschied aufhebt”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 467 Ad., p. 260.

O entendimento é necessário para a formação da consciência, já que seu pressuposto de determinar a unilateralidade do essencial, separando-o do contingente, é estágio necessário para se buscar a verdade, por isso que “sem entendimento, também nenhuma firmeza de caráter é possível, porque ela requer que o homem fique firme em sua essencialidade individual”²⁵¹.

A abstração das contingências do objeto, permite que a inteligência possa julgar a relação deste com os demais, numa totalidade de *determinações universais de pensamento*, na qual o objeto situa-se em conexão objetiva com esta totalidade. Contudo, como o julgamento depende de algo externo, sua existência persiste como “um *dado*, como algo *dependente* de um *Outro*, *condicionado* por ele”²⁵². O conceito ainda não é autônomo, porque a inteligência quando julga, não parte das determinações do objeto, mas da relação da Coisa com um Outro, de forma que o conceito forma-se de determinações externas ao objeto.

O conceito somente se revelará no terceiro grau do puro pensar, o do conceito propriamente dito.

Aqui o universal é conhecido como particularizando-se a si mesmo, o particular é rebaixado, de sua autonomia, a um momento do conceito. Por conseguinte, o universal não é mais, aqui, uma forma exterior ao conteúdo, mas a forma verdadeira, que produz o conteúdo a partir de si mesma – o conceito da Coisa que se desenvolve a si mesmo.²⁵³

O pensar estabelece uma condição essencialmente livre, porque através do puro pensamento de si mesmo, eleva-se à condição de objeto. Neste sentido, o pensar é ao mesmo tempo ser e objeto. “O pensar não tem, por conseguinte, desse ponto de vista, nenhum outro conteúdo que a si mesmo, que suas próprias determinações, que constituem o conteúdo imanente da forma; ele procura e encontra, no objeto, só a si mesmo”²⁵⁴.

²⁵¹ “Ohne Verstand ist auch keine Charakterfestigkeit möglich, da zu dieser gehört, daß der Mensch an seiner individuellen Wesenheit festhält”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 467, p. 261.

²⁵² “[...] als etwas von einen *Anderen Abhängiges*, durch dasselbe *Bedingtes* gefaßt”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 467, p. 261.

²⁵³ “Hier wird das Allgemeine als sich selber besondernd und aus der Besonderung zur Einzelheit zusammennehmend erkannt oder, was dasselbe ist, das Besondere aus seiner Selbständigkeit zu einem Momente des Begriffs herabgesetzt. Demnach ist hier das Allgemeine nicht mehr eine dem Inhalt äußerliche, sondern die wahrhafte, aus sich selber den Inhalt hervobringende Form, - der sich selber entwickelnde Begriff der Sache”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 467, p. 262.

²⁵⁴ “Das Denken hat folglich auf diesem Standpunkte keinen anderen Inhalt als sich selber, als mungen; es sucht und findet im Gegenstande nur sich selbst”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 467, p. 262.

A inteligência alcança em si mesma a razão, porque agora ela conhece a si mesma, concebe a verdade em si mesma, “a verdade que se sabe, a razão que se conhece a si mesma. O saber agora constitui a *subjetividade* da razão, e a razão *objetiva* é posta como *saber*”²⁵⁵.

Ao conhecer a si mesma como razão, a inteligência encontra o pensar como conceito livre segundo o conteúdo, de forma que possa não somente pensar a si mesma como conteúdo, mas também os demais objetos. Essa determinação permite à inteligência saber-se como consciência que pode conhecer racionalmente a verdade, que pode agir nesse conhecimento, logo, é vontade. Hegel concebe o pensar como a substância da vontade, sem pensamento, não há vontade. A seção do espírito teórico encerra-se com reflexões semelhantes àsquelas encontradas na *Filosofia do Direito* acerca do valor do trabalho como elevação da condição humana em contraposição à condição animal. “[...] o homem mais inculto só tem vontade na medida em que pensou; ao contrário, o animal, porque não pensa, também não pode ter vontade alguma”²⁵⁶. Naquela obra, o trabalho que medeia a natureza é justamente a manifestação livre do indivíduo que supera sua condição natural, estabelecendo na produção do objeto a ação da vontade livre, pois já não se trata de uma dependência para com a natureza, mas da utilização desta para seus fins. No mesmo sentido, a vontade somente pode existir em uma consciência pensante. Toda ação prática possui início no pensamento, por isso a vontade depende da inteligência. Com isso compreende-se a passagem do espírito teórico ao espírito prático.

5.1.2 O Espírito Prático

O espírito prático busca superar aquilo que o espírito teórico conseguiu somente em aspecto formal: preencher-se de si mesmo. O conceito elaborado pela inteligência não passa de universalidade formal, numa mera abstração ainda carente de efetividade. O espírito prático consiste na efetivação do conceito, na decisão da consciência em fazer virar realidade o que situava-se apenas no plano abstrato e formal. O conteúdo deste movimento é a liberdade, a tal ponto que a igualdade entre espírito teórico e espírito prático Hegel denomina como espírito livre. É preciso preencher a vontade com o conceito formal, e nessa determinidade fazer da liberdade “seu conteúdo e fim, como [também] seu ser-aí”²⁵⁷. A

²⁵⁵ “Das Wissen macht jetzt die *Subjektivität* der Vernunft aus, und die *objektive* Vernunft ist als *Wissen gesetzt*”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 467, p. 262.

²⁵⁶ “[...] auch der ungebildete Mensch nur insofern Wille ist, als er gedacht hat, das Tier dagegen, weil es nicht denkt, auch keinen Willen zu haben vermag”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 468 Ad., p. 263.

²⁵⁷ “[...] zu seinem Inhalte und Zwecke wie zu seinem Dasein zu machen”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 469, p.

passagem da inteligência pensante à vontade efetiva recebe a conotação da objetividade, do espírito objetivo. “Esse conceito, a liberdade, só é essencialmente enquanto pensar; o caminho da vontade – fazer-se espírito *objetivo* – consiste em elevar-se à vontade pensante; em dar-se o conteúdo que só como vontade que-se-pensa ela pode ter”²⁵⁸.

O movimento do espírito, que passa da teoria à prática, nesse momento, encontra na vontade livre em si e para si da Filosofia do Direito sua manifestação, em sentido lógico, ético e político. A vontade pensante não é apenas inteligência conceituante, que eleva o saber ao puro pensar, e dali formaliza o conceito, sem de fato efetivá-lo, mas vontade livre, que da liberdade pensante elabora e transforma o mundo conforme as determinações da liberdade. A liberdade somente pode existir como conteúdo e fim em uma vontade que antes sabe pensar a si mesma. Hegel enfatiza o valor do pensar na vontade prática logo no início da exposição, aludindo à importância do pensamento para a formação da eticidade.

A verdadeira liberdade, enquanto eticidade, é não ter a vontade como seu fim, [um] conteúdo subjetivo, isto é, egoísta, e sim [um] conteúdo universal. Mas tal conteúdo só é no pensar e pelo pensar: é nada menos que absurdo querer excluir o pensar da eticidade, da religiosidade, da juridicidade etc.²⁵⁹

A elevação da subjetividade para a objetividade é conteúdo da manifestação da vontade livre, de forma que suas aspirações superem o mero egoísmo e se tornem um querer universal, recíproco entre os demais indivíduos. Permanecendo na subjetividade, a vontade somente será livre somente em si, segundo o seu conceito, e não livre conforme as determinações do próprio conceito de liberdade, em si e para si.

Ao contrário, pertence à idéia da liberdade que a vontade faça do seu conceito – [que é] a liberdade mesma – seu conteúdo ou fim. Quando faz isso, ela se torna espírito *objetivo*, constrói para si um mundo de sua liberdade, e dá, por conseguinte, ao seu conteúdo verdadeiro um ser-aí autônomo. Mas a vontade só alcança essa meta ao elaborar sua singularidade, ao desenvolver sua universalidade, essente apenas *em si*, em um conteúdo universal *em si e para si*.²⁶⁰

263.

²⁵⁸ “Dieser Begriff, die Freiheit, ist wesentlich nur als Denken; der Weg des Willens, sich zum *objektiven* Geiste zu machen, ist, sich zum denkenden Willen zu erheben, - sich den Inhalt zu geben, den er nur als sich denkender haben kann”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 469, p. 263.

²⁵⁹ “Die *wahre* Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Wille nicht subjektive, eigensüchtige sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecke hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durchs Denken; es ist nichts geringeres als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit usf. Das Denken ausschließen zu wollen”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 469, p. 263.

²⁶⁰ “Zur Idee der Freiheit gehört dagegen, daß der Wille seinen *Begriff*, die *Freiheit selber*, zu seinem Inhalte oder Zwecke macht. Wenn er dies tut, es wird er objektiver Geist, baut sich eine Welt seiner Freiheit auf und gibt somit seinem wahrhaften Inhalte ein selbständiges Dasein. Zu diesem Ziele gelangt aber der Wille nur dadurch, daß er seine Einzelheit abarbeitet, daß er seine in dieser nur an sich seiende Allgemeinheit zum an und

A liberdade da vontade prática está em consonância à necessidade de elevação à universalidade em si e para si, a uma superação da singularidade, o que significa superar a imediatez da vontade subjetiva e as tendências, ao sentimento de concordância com as demais vontades subjetivas. A livre reflexão capaz de elevar a vontade subjetiva à vontade objetiva é aquela em que consiste numa subordinação a um conteúdo universal: a felicidade. “Mas por ser esse universal somente uma *universalidade-de-reflexão*, ele permanece assim algo exterior ao particular das tendências, e só é referido a esse particular pela vontade, singular, de modo totalmente abstrato: pelo *arbítrio*”²⁶¹.

O arbítrio está ligado à vontade natural, às tendências e inclinações do indivíduo. A tendência deve ser conforme a aspectos objetivos, como superação da subjetividade, ou seja, exige do indivíduo a capacidade de julgar e comparar as várias determinações e aspirações possíveis, e entre as várias manifestações da vontade natural, escolher aquela que é conforme a si mesmo. A vontade do arbítrio configura-se nessa possibilidade de eleição entre várias determinações subjetivas.

É interessante notar que neste momento Hegel diferencia a tendência do desejo (*Begierde*), situando na racionalidade e na superação da subjetividade a distinção essencial.

Deve-se distinguir a tendência do simples *desejo*. Como vimos no § 426, o desejo pertence à *consciência-de-si*, e por isso se situa no ponto de vista da oposição ainda *não superada*, entre o subjetivo e o objetivo. O desejo é algo *singular* e busca somente o singular para uma satisfação *singular*, instantânea. Ao contrário, a *tendência*, por ser uma forma da *inteligência querente*, deriva da oposição *suprassumida* do subjetivo e do objetivo, abrange uma *série* de satisfações – por conseguinte, algo *total, universal*. Ao mesmo tempo, porém, a tendência, enquanto derivando da *singularidade* do sentimento prático e formando apenas a *primeira* negação do mesmo, é ainda algo *particular*. Por isso o homem – enquanto está imerso nas tendências aparece como não-livre.²⁶²

für sich allgemeinen Inhalte entwickelt”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 469 Ad., p. 264.

²⁶¹ “Da dies Allgemeine aber nur eine *Reflexions-Allgemeinheit* ist, so bleibt dasselbe etwas dem Besonderen der Triebe Äußerliches und wird nur durch den ganz abstrakt einzelnen Willen, durch die *Willkür*, auf jenes Besondere bezogen”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 469 Adendo, p. 264.

²⁶² “Der Trieb muß von der bloßen Begierde unterschieden werden. Die letztere gehört, wie wir § 426 gesehen haben, dem Selbstbewußtsein an und steht somit auf dem Standpunkt des noch nicht überwundenen Gegensatzes zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven. Sie ist etwas Einzelnes und sucht nur das Einzelne zu einer einzelnen, augenblicklichen Befriedigung. Der Trieb hingegen, da er eine Form der wollenden Intelligenz ist, geht von *aufgehobenen* Gegensatzes des Subjektiven und des Objektiven aus und umfaßt eine *Reihe* von Befriedigungen, - somit etwas *Ganzes, Allgemeines*. Zugleich ist jedoch der Trieb, als von der *Einzelheit* des praktischen Gefühls herkommend und nur die erste Negation derselben bildend, noch etwas *Besonderes*. Deshalb erscheint der Mensch, insofern er in die Triebe versunken ist, als unfrei. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 473 Ad., p. 270.

Inteligência querente relaciona-se à vontade racional do indivíduo, que superando a oposição entre o subjetivo e o objetivo, deixa de ser um desejo somente singular, que anseia satisfazer suas próprias necessidades, e de forma instantânea. Em outras palavras, o desejo ainda não logrou superar a necessidade temporal, o impulso natural que move a consciência a satisfazer-se naquele momento, e neste sentido, tal movimento não pode constituir ainda uma atividade puramente racional e livre, mas um momento desta atividade. Já a vontade livre, pelo querer, e não pelo desejar, consegue realizar determinados atos e satisfazer impulsos visando não somente uma questão instantânea, mas condições universais, como aspectos políticos, éticos e jurídicos. Por isso que não se pode falar em puro desejo quando tratamos da eticidade, mas de um querer racional, atividade própria do espírito objetivo. O desejo, por ser uma manifestação intrinsecamente subjetiva, ainda persiste como atividade produzida pelas inclinações e paixões do indivíduo, e não uma vontade racional, decisória e querente, iniciada no arbítrio.

Constitui-se como atividade racional a reflexão sobre estas inclinações, elevando o indivíduo da imediatez natural. “É porém a reflexão imanente do espírito mesmo, ir além de sua *particularidade* como também de sua *imediatez* natural e dar ao seu conteúdo racionalidade e objetividade; onde elas são, enquanto relações *necessárias, direitos e deveres*”²⁶³. Para Hegel, a superação refletida das inclinações naturais resultará na objetivação do espírito, na construção dos direitos e deveres oriundos da vida ética. Nesse momento, o espírito já não se guiará pelas inclinações e paixões, mas pela vontade racional, de forma que a autodeterminação se torne seu próprio conteúdo. “Por isso, o tratamento das tendências, inclinações e paixões segundo o seu verdadeiro conteúdo é essencialmente a *teoria dos deveres* jurídicos, morais e éticos”²⁶⁴. Como teoria dos deveres jurídicos, morais e éticos compreende-se, exatamente, a estrutura lógica da *Filosofia do Direito*, dividida em Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade.

Essa vontade livre e efetiva se refletirá no espírito livre, aquele que supera a oposição entre subjetividade e objetividade, ou seja, a unidade do espírito teórico com o espírito prático. O espírito livre não tem o singular como conteúdo e fim, mas o universal, e isto somente é possível se a vontade racional elevar-se das inclinações e paixões. Por isso que o

²⁶³ “Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre *Besonderheit* wie über ihre natürliche *Unmittelbarkeit* hinauszugehen und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und *Verhältnisse, Rechte und Pflichten* sind”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 474, p. 271.

²⁶⁴ “Die Abhandlung der Triebe, Neigungen und Leidenschaften nach ihrem wahrhaften Gehalte ist daher wesentlich die *Lehre* von den rechtlichen, moralischen un sittlichen *Pflichten*”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 474, p. 271.

espírito objetivo desenvolve-se em consonância ao espírito livre. O espírito livre é aquele que tem a Idéia de Liberdade como conteúdo e fim, como essência e objeto de sua atividade. O espírito livre atravessa seus desdobramentos através da própria atividade do ser-aí, na superação da vontade finita. A manifestação da Idéia de Liberdade, antes de tornar-se espírito absoluto, deve realizar-se como presente e efetiva no mundo dado, deve ter como presente também o espírito divino “como entrando na esfera da *existência mundanal*, como a substância do Estado, da família, etc”²⁶⁵. O espírito absoluto não situa-se na realização mundana da Idéia de Liberdade, contudo, esse momento também tem na efetivação da vontade racional e livre uma passagem essencial para a sua manifestação. A eticidade é atividade da vontade querente do indivíduo, e a vida ética a disposição do desenvolvimento espiritual da consciência, não há como atingir o Absoluto se antes não se superar a oposição entre subjetividade e objetividade.

5.2 Teoria da vontade

No estudo da eticidade não é possível deixar de lado a questão da totalidade ética – que sempre se renova - e, neste grau, firmar a compreensão da lógica imanente de qualquer conteúdo político, o que remete a considerações acerca da vontade. A vontade segue uma lógica que é identificável a partir de sua atividade reflexiva, sendo predicada pela faculdade de autodeterminar-se. Não é fixidez, como se verifica, por exemplo, na norma jurídica positivada, onde a regra se encontra estabilizada em determinado espaço e tempo. Nesta situação, em que se detém a ciência positiva do direito, a vontade está organizada segundo regras positivadas, produtos do movimento precedente e contínuo da vontade – esta última, vontade para si, cuja consciência afigura-se detalhada pela filosofia do direito, mas não pela ciência positiva do direito. Neste panorama, na ciência positiva do direito é ausente a consciência da tarefa da vontade, justamente devido esta estabilidade das regras jurídicas, na qual é possível identificar apenas a vontade em si. Ao contrário, na ciência filosófica do direito há consciência da tarefa da vontade, de seu movimento, da tarefa da vontade em fazer com que a imediação venha a ser uma imediaticidade mediada.

²⁶⁵ “[...] Sphäre der *weltlichen Existenz* tretend gegenwärtig, als die Substanz des Staats, der Familie usf”. ECF, *Psicologia*, HW 10, § 482, p. 275.

A filosofia do direito, portanto, deve estar atenta à ciência positiva do direito para impedir que esta permaneça inconsciente da racionalidade que impera em seus princípios. Em outras palavras, o mister da filosofia do direito envolve tornar consciente a totalidade ética que sempre se renova, renovação esta que se opera continuamente devido à qualidade livre da vontade. É a liberdade este processo pelo qual a vontade é causa da imediaticidade mediada, onde há a saída de si (exteriorização) e o movimento inverso de retorno a si (interiorização), para constituir uma nova forma que empreende, novamente, a partir do que foi posto, um novo dado no porvir do presente.

Deste modo, o conceito de liberdade produz figuras e determinações, as quais devem ser devidamente sistematizadas pela filosofia do direito, permitindo a conscientização da humanidade quanto ao processo de totalização ética, isto é, que uma nova positividade está por nascer, que aquilo que se tornou será repostado como novidade, e o dado do porvir se tornará presente e, por sua vez, se embalará novamente neste movimento, que é assim contínuo devido ser livre a vontade.

A diferença entre o que se dá no vir-a-ser e as formas particulares que antes existiam é conservada nesta atividade reflexiva da vontade, pois o que antes existia é superado e conservado no porvir, isto é, ao mesmo tempo negado na sua figura anterior e conservado na sua essência profunda. É um movimento que segue a mesma lógica do exemplo de Hegel ao colocar que a flor, ao mesmo tempo que nega a realidade do botão, o conserva na plenitude do seu fruto.

Então, a atividade da vontade envolve um perene movimento, seguindo um percurso que se inicia na imediação do ser e, ao se concretizar, adquire a forma de uma nova imediaticidade. Esta atividade produz uma determinação, um novo dado que exige, devido sua própria realidade, um novo movimento que romperá o ciclo de vida do precedente. A vontade autodetermina-se pela reposição da própria negação e, conscientemente, realiza sua vocação prática de transformação do mundo, justamente porque, ao fazer mediação (*Vermittlung*) de suas determinações anteriores cria um novo dado. Autodeterminando-se, a vontade é uma potência criadora enquanto negatividade absoluta que se reporta a si mesma.

Na faculdade de autodeterminação e na liberdade pode-se afirmar que a vontade se revela transformadora do mundo, ato que gera nova forma de existência às relações

humanas,²⁶⁶ o que, aplicável ao direito, a coloca na posição de princípio de efetuação do direito, “[...] o sistema jurídico é o reino da Liberdade realizada, é o mundo produzido pelo Espírito, como uma segunda Natureza, a partir do Espírito mesmo.”²⁶⁷ Esta “segunda natureza” (*zweite Natur*) do espírito que caracteriza o sistema do direito designa justamente a determinação da imediaticidade posta, imediaticidade esta que logo se tornará mediata pela atividade reflexiva da vontade²⁶⁸. A liberdade é a substância e o destino do direito; a vontade livre é o lugar e o ponto de partida do direito.

Por estas considerações, observa-se que a ciência filosófica do direito, e mesmo a filosofia em geral, deflui do processo histórico de transformação do mundo. É imperioso compreender, a respeito desta transformação do mundo, que a vontade imprime uma forma ao mundo enquanto começa a reconhecer-se nos pressupostos deixados por ela mesma a partir de sua atividade reflexiva empreendida. Neste sentido, em seu atuar, a vontade elabora as pressuposições a partir das quais ela percorreu o seu itinerário, isto é, neste agir faz-se determinidade (*Bestimmtheit*): a vontade estabelece os pressupostos que se tornam sua própria determinação. Desta forma, compreende-se como a vontade é, sobretudo, o trabalho reflexivo da consciência agindo no mundo, uma manifestação do trabalho do homem.

A experiência da consciência e a vontade na sua atividade reflexiva, não se confundem com um querer indeterminado que construiria o mundo a partir de nada. A atividade da vontade é uma síntese política original entre a teoria e a prática, pois a vontade elabora, no seu agir, as pressuposições a partir das quais ela empreendeu o seu caminho e que se tornam, assim, suas próprias determinações.²⁶⁹

²⁶⁶ “Para Hegel, o sujeito espiritual que, entre outras manifestações dele mesmo, quer, ou seja, afirma-se em singularidade absoluta – a vontade é absoluta em relação a si -, é originariamente a comunidade, a qual existe apenas a cada vez tal como comunidade, o espírito de um povo. A vontade geral, é a geral pega sem determinação, circunscrita, concreta ou verdade total, que quer ela-mesma, que afirma-se singularmente como total. A totalidade espiritual real, a totalidade ética, a qual o modelo original foi fornecido pelos antigos - é feita de costumes os quais são movidos os indivíduos: Hegel reinsere politicamente estes indivíduos, liberados pelo mundo moderno, na totalidade ética celebrada pelos antigos”. BOURGEOIS, Bernard. *La Raison Moderne et le Droit Politique*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2000. p. 171.

²⁶⁷ “[...] das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine Zweite natur, ist.” FD, *Introdução*, § 4º, HW 7, p. 48.

²⁶⁸ “Sabemos que a vontade humana, como vontade para si, é essencial ao espírito para render-se objetivo, e sabemos que o pensamento como ser do homem enquanto espírito é outrossim aquilo que constitui o espírito como espírito. A relação entre o espírito e o homem não é portanto uma relação em que um é meio para o outro, mas sim a potência da racionalidade do espírito se produz e se revela unicamente através do homem.” RODESCHINI, Silvia. *Costituzione e popolo: Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*. Roma: Gráfica Editrice Romana, 1995. p. 178.

²⁶⁹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 31.

Ora, a construção do mundo a partir do querer em uma atividade reflexiva da vontade remete à *Fenomenologia*, à experiência da consciência. O querer e o saber tornam o caminho percorrido pelo homem nas próprias determinações da sua vontade.

5.2.1 Conceito de vontade

Portanto, resta claro que a vontade livre não pode ser concebida como pura (*rein*) indeterminação, isto é, como encerrada e reclusa em sua própria interioridade. Não se descarta, no entanto, que a vontade livre possui um elemento de pura indeterminidade (*Unbestimmtheit*) (diferente de indeterminação) ou da pura reflexão do eu em si mesmo. Neste elemento de pura indeterminidade a vontade já desponta como disposição aberta ao movimento que vai da sua interioridade à exterioridade e vice-versa, o que não se verifica na indeterminação. No seu elemento da pura indeterminidade a vontade livre está em si (*an sich*), isto é, em potência de efetuação. Em si, a vontade livre possui apenas a determinidade da não-determinação, abstraindo-se de todo conteúdo e de toda restrição. Disso resulta a necessidade de trabalhar a formação do indivíduo, que significará o desenvolvimento da vontade livre, deixando de ser somente em si para se tornar uma vontade livre em e para si. O indivíduo não pode possuir uma vontade livre apenas com a determinidade da não-determinação, pois isso resultaria na própria impossibilidade de se percorrer um caminho histórico e evolutivo do Espírito. A *Filosofia do Direito* possui teor essencialmente ético-político, por isso, não se pode restringir a uma vontade livre limitada à própria consciência, mas sim permitir expandi-la ao contato das demais consciências de si. Portanto, surge a necessidade de se acompanhar o desenvolvimento da vontade livre, em seus vários estágios, que ilustrarão com maior perspicácia o trabalho transformador do mundo pela consciência de si. Deste modo, há o que designa Hegel como “liberdade negativa” ou “liberdade do intelecto” (*die negative oder die Freiheit des Verstandes*).²⁷⁰

Nessa instância, a vontade livre é a identidade que abstrai toda particularidade. Sem reduzi-la a uma faculdade (*Vermögen*) particular e singularizada, Hegel recua ao grau zero da vontade livre, a um querer que quer a si mesmo, afastando todas as determinações.²⁷¹

²⁷⁰ FD, *Introdução*, § 5º, HW 7, p. 50.

²⁷¹ RAMOS, César Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2000.

Agora, ponderando os fenômenos históricos da liberdade negativa, onde a vontade entra no processo de dissolução iniciado pela atividade negativa da razão, há o risco da vontade se fixar, isto é, não retornar a si mesma, separando-se da totalidade a que integra, tornando-se determinação do entendimento. O movimento é interrompido, cinde-se com a “negação reflexiva” para se tornar “negação imediata”, restando fixada a negatividade da razão, isto é, a destruição de toda ordem. Neste contexto, uma tal vontade, como afirma Hegel “É a liberdade do vazio.” (*die Freiheit der Leere*)²⁷². No âmbito dos acontecimentos históricos, tem-se como exemplo, segundo o próprio Hegel²⁷³, a ditadura jacobina e o fanatismo religioso.

A diferenciação é a determinação de uma determinidade (*Bestimmtheit*), característica do devir do ser. A vontade, nesta passagem da indeterminidade indiferenciada à diferenciação, preserva em si seu movimento de autodeterminação, cumprindo sua tarefa histórica, o ato da consciência de si se produzindo na história.

Da pura reflexão do eu em si mesmo (primeiro elemento), há a passagem à finitude do Eu e à particularização do Eu -a diferenciação do ser-aí- (segundo elemento), sendo que a partir destes dois elementos se alcança, finalmente, o conceito de vontade livre, “A vontade é a unidade destes dois elementos: é a *particularidade* refletida sobre si (*in sich*) e que assim se ergue ao *universal*: é a *singularidade*.”²⁷⁴ A singularidade (*Einzelheit*), sendo a unidade dos dois elementos que compõem a vontade livre, apresenta um movimento responsável por fazer com que a particularidade (*Besonderheit*) se reconduza a uma universalidade, através de uma reflexão sobre si. Deste modo, a vontade livre, em cada uma de suas determinidades (*Bestimmtheit*), sai de si e se põe em uma novidade e, em seguida, volta a si, expressando o exercício de sua atividade reflexiva. O ato de sair de si e voltar a si é dado primordial do movimento da consciência de si, que para reconhecer o outro e ser reconhecido teve que sair de si e se ver no outro, para então retornar a si. Esta atitude permeia os movimentos da consciência de si em seu envolvimento com o mundo, bem como desenvolve nela a capacidade de superar a si mesma, renovando-se. É a atitude consciente de si, de ter a si mesma como objeto a ser superado que permite o desenvolvimento espiritual da consciência

²⁷² FD, *Introdução*, § 5º, HW 7, p. 50.

²⁷³ FD, *Introdução*, § 5º, HW 7, p. 50.

²⁷⁴ “Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; - die *in sich* reflektierte und dadurch zur *Allgemeinheit* zurückgeführte *Besonderheit*, - Einzelheit [...]”. FD, *Introdução*, § 7º, HW 7, p. 54.

de si, e, posteriormente, da vontade livre. Então, a vontade livre não deve ter um enfoque distante do movimento histórico, figurativo, que conduziu à formação da vontade. Decorre uma relação reflexiva entre o mesmo e o outro, entre a interioridade e a exterioridade (*Äusserlichkeit*).

Uma substancialidade que é nada mais do que o movimento de fazer e de refazer constantemente este processo de dissolução e de produção de si em cada uma e no conjunto das ‘determinidades’ assim produzidas. [...] Se o fim é começo, ele o é porque ambos possuem um mesmo fundamento.²⁷⁵

A singularidade, então, resulta do movimento pelo qual o conceito da vontade se realiza, em que há a imediação mediada, bem como a mediação que se torna imediata, e que se transmudam a um novo início de uma ação que se interioriza e que nunca alcança seu termo, justamente por ser o labor da liberdade. A consciência de si, em seu processo de mediação de si mesma, exterioriza-se, num processo que medeia a singularidade na universalidade. Tal momento se dá com o reconhecimento entre as consciências de si desejantes.

Interessando, nesta etapa do estudo, a vontade individual, neste tanto, a definição de vontade livre significa que a vontade natural e a vontade do livre-arbítrio, ambas caracterizadas pela unilateralidade (*Eisentigkeit*), são suprimidas desta característica, tornando-se presentes na interioridade da vontade livre, o que ocorre através de um movimento histórico, figurativo, em que o conceito da vontade se efetua. Então, o conceito da vontade possui um desenvolvimento temporal que expõe um movimento de figuração onde cada determinação do conceito expressa o retorno a si da vontade, de modo que esta passa a se reconhecer como uma vontade “que se põe” em cada uma de suas figuras, engendrando um movimento de atualização do conceito. Esta é a vontade livre em sua substancialidade. Cumpre analisar mais detalhadamente estas considerações pela análise da vontade natural e da vontade do livre-arbítrio, e o papel destas para a verificação da vontade livre.

²⁷⁵ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 40.

5.2.2 *Vontade natural e vontade do arbítrio*

A vontade natural e a vontade do arbítrio são duas noções fundamentais para compreensão do processo de liberação de si da vontade individual. A vontade natural (*natürliche Wille*) ou imediata (*unmittelbare*) é definida por Hegel: “A vontade que ainda só em si é vontade livre, é a vontade *imediate, natural*.”²⁷⁶ Significa que a vontade natural não é a vontade livre para si, mas tão-somente em si, isto é, a vontade livre ainda não efetuada, mas em potência de efetuação, pois não percorreu o movimento de exteriorização e reflexão da consciência de si.

Na vontade natural, o conceito, determinando-se a si mesmo, faz surgir como conteúdos mais imediatos da vontade (determinações diferenciadas) – que representam o segundo elemento de definição da vontade livre: a particularidade - as pulsões, as disposições e as inclinações.²⁷⁷ São as determinações da vontade por natureza, as quais - conquanto não tenham a forma da racionalidade se abandonados meramente à forma da imediateidade-, por provirem da racionalidade da vontade (do conceito) são em si racionais. Na manifestação da vontade presencia-se o momento fenomenológico do Desejo (*Begierde*), que partindo das pulsões naturais eleva-se até a condição humana do desejo por reconhecimento, isto é, quando o homem passa a desejar o desejo de um outro.

Como a vontade apenas se torna livre se confronta o que ela é, inelutavelmente efetua a mediação (*Vermittlung*) de suas próprias determinações naturais. A mediação das determinações naturais opera-se pela satisfação deste conteúdo da vontade natural, conteúdo este que constitui um sistema (*System dieses Inhalts*) (§12). O sistema dos conteúdos apresenta uma dupla indeterminação (esta dupla indeterminação reporta ao primeiro elemento que define a vontade livre: a pura indeterminidade - §7º): 1- o sistema é um conjunto e variedade de impulsos, cada qual representando o meu ao lado de outros; 2- o sistema é uma entidade universal e indeterminada com vários objetos e diversos meios para satisfação.²⁷⁸ Nesta dupla indeterminação, quando a vontade confere a si mesma a forma da singularidade (conforme definição de vontade livre: §7º), torna-se uma ‘vontade decidente’

²⁷⁶ “Der nur erst *an sich* freie Wille ist der *unmittelbare* oder *natürliche* Wille”. FD, *Introdução*, § 11, HW 7, p. 62.

²⁷⁷ FD, *Introdução*, § 11, HW 7, p. 62.

²⁷⁸ FD, *Introdução*, § 12, HW 7, p. 63.

(que decide) (*beschliessender Wille*), e apenas enquanto ‘vontade decidente’ é uma vontade efetiva.²⁷⁹

Fica claro, então, que enquanto conteúdo de uma determinação conceitual, as pulsões, instintos e desejos não constituem um determinismo natural da vontade, visto que orientados pelo viés de racionalidade da vontade. Também resta bem sedimentado que o ser imediato da vontade natural representa uma constante insatisfação, de sorte que para a vontade natural chegar a ser investida de racionalidade, é necessário que comece a mediar a imediação de seu ser, empreendendo a atividade reflexiva da vontade. São as pulsões e os desejos, portanto, que começam a produzir o movimento de liberação da vontade individual, através de uma racionalidade que constitui a própria determinação da vontade. A vontade natural, portanto, baseia-se na busca pela satisfação destes desejos, uma satisfação, no entanto, que colidirá com os anseios das demais consciências de si. “Ora, para alcançar um tal propósito, cada indivíduo sente o outro como desejando os mesmos objetos. Cada um parece relacionar-se com o outro segundo uma relação de exclusão”.²⁸⁰ Nisto estabelece-se a luta, idéia que impulsiona a independência da consciência de si, e que na *Filosofia do Direito* movimentada toda a dualidade de direitos e interesses, conforme se verá na análise da obra em seus vários momentos. E a luta, em si, carrega os traços fundamentais do ato de colocar em risco exclusão do outro. Na luta por independência das consciências de si desejantes, foi no momento de negação da morte que a consciência de si se pôs acima da vida natural, pois a morte exclui qualquer possibilidade de reconhecimento recíproco. Neste sentido, a vontade imediata precisa elevar-se da busca situada apenas nos desejos e impulsos.

A vontade imediata apresenta uma multiplicidade e variedade de impulsos, cabendo à vontade decidir entre eles. Quando a vontade escolher (*wählen*) a satisfação de um impulso em detrimento de um outro, torna-se vontade efetiva (*wirklicher Wille*), ocasião em que a vontade entrega-se à finitude. Deste modo, a força particularizadora da vontade é movida pelas pulsões, desejos e interesses do indivíduo que, com a escolha, finitiza a universalidade da vontade. “A tendência por si só é cega, enquanto a vontade sem impulso é vazia”.²⁸¹

Nessa ordem de idéias, é necessário comentar que o indivíduo, portando uma vontade natural, já observa o outro como desejando idênticos objetos, o que configura uma relação de

²⁷⁹ FD, *Introdução*, § 12, HW 7, p. 63.

²⁸⁰ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 41.

²⁸¹ RAMOS, César Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*, p. 61.

oposição entre os indivíduos (§13). Deste modo, o indivíduo afirma pela vontade decidente a própria liberdade subjetiva. Ocorre que o ato pelo qual a vontade “decide algo” (*etwas beschließen*) é originado pelo ato da vontade de “decidir-se” (*sich entschließen*), significando que a vontade contém dentro de si as determinações e fins, e os produz apenas a partir de si mesma. Este “decidir-se” é excludente (*ausschliessend*), pois é a ação de um indivíduo que impõe uma determinada vontade, uma vontade consciente de si, que exterioriza seus desejos e tem nessa determinação a sua liberdade subjetiva, pois afirma a si próprio como capaz de decidir por si mesmo.

Neste percurso da vontade na satisfação dos conteúdos naturais, importante notar que a vontade imediata está situada em um contexto de relações entre consciências, em uma comunidade que segue uma ordem, de sorte que a satisfação natural (*natürliche*) deve seguir as regras em vigor nesta ordem. Portanto, conforme assinalado anteriormente quando Hegel afirma que o desenvolvimento das determinações da vontade natural provém do que há de racional na vontade (§ 11), está introduzindo colocações acerca da história do conceito da vontade. Significa que não se pode olvidar que a satisfação do conteúdo natural ocorre em um contexto onde se encontra ordens familiares e sociais, as quais organizam o modo de realização da vontade efetiva. Neste sentido, o movimento de figuração do conceito, neste ponto da abordagem, frisa que as pulsões e os desejos são determinações orientadas por uma sociabilidade. Nessa linha de raciocínio, torna-se mais evidente que a vontade natural, em última instância, atualiza-se no conceito de eticidade (*Sittlichkeit*), responsável por dar satisfação ao conteúdo natural da vontade. Contudo, para tal ocorrer, é preciso a mediação da vontade do arbítrio, somente concebido no percurso fenomenológico da consciência de si. Mediar o arbítrio significa justamente superar o momento dos simples desejos naturais e subjetivos da consciência em seus estágios iniciais, antes de elevar-se à consciência de si.

A vontade, então, precisa liberar-se de sua pura naturalidade, ou seja, não se tornar totalmente condicionada pelas pulsões, instintos e desejos, iniciando um trabalho de determinação de si, o que ocorre pela escolha de formas determinadas de satisfação de seus desejos. Neste ponto abre-se a ocasião para atualização das determinações da vontade natural, inaugurando um novo processo de determinação de si. A consciência precisa elevar-se desse plano onde impera a vontade natural, porque somente após isto, será capaz de efetuar ações conscientes. Enquanto vontade natural, mesmo os desejos ainda não passam de

impulsos naturais, movidos pelo instinto, um momento primário do desenvolvimento fenomenológico do reconhecimento.

Para que o homem seja verdadeiramente humano, para que se diferencie essencial e realmente do animal, é preciso que, nele, o desejo humano supere de fato o desejo animal. Ora, todo desejo é desejo de um valor. O valor supremo para o animal é sua vida animal. Todos os desejos do animal são, em última análise, uma função do desejo que ele tem de conservar a vida.²⁸²

Portanto, além da vontade natural, há uma outra vontade denominada por Hegel de arbítrio (*Willkür*). O arbítrio é o poder de escolha da vontade, a possibilidade do Eu determinar-se por este ou aquele conteúdo, de escolher entre as determinações que lhes são exteriores.²⁸³ No arbítrio estão contidos: 1- a livre reflexão, que se abstrai de todo conteúdo; 2- a dependência ao conteúdo ou matéria dado interiormente ou exteriormente.²⁸⁴

Então, para que o arbítrio se efetue, primeiro é necessário que apareça como potência que escolhe (livre-reflexão); depois, ao decidir, torna-se dependente do conteúdo escolhido. Em outras palavras, ao escolher um impulso, o arbítrio abandona sua autodeterminação formal – responsável por abstrair todo conteúdo da contingência da particularidade-, passando a executar a escolha, tornando-se dependente da contingência. Deste modo, o arbítrio acaba tendo por critério a satisfação dos desejos subjetivos. Resta claro uma contradição entre forma e conteúdo, necessidade e contingência e, por isso, assevera Hegel: “O arbítrio, ao invés de ser a vontade na sua Verdade, é antes a vontade como *contradição*”²⁸⁵.

O arbítrio não é a vontade na sua Verdade por não ser a vontade que tem a si mesma como fim e conteúdo, tratando-se de uma vontade finita. A vontade do arbítrio não possui a consciência como fim, mas um dado interior ou exterior, e que não consegue dominar. Esta contradição existente denota o caráter ainda inacabado do trabalho da consciência. A vontade do arbítrio não é essencialmente livre, porque não consegue tomar o agir como em-e-para-si, mas sim numa decisão entre determinados impulsos já pré-determinados, isto é, não criados livremente pelo trabalho da consciência de si. O arbítrio, enquanto livre reflexão, trata-se de uma vontade formal, uma possibilidade que não tem a si mesma por objeto, sendo que esta

²⁸² KOJÈVÈ, Alexandre. *Introdução á leitura de Hegel*, p. 14.

²⁸³ FD, *Introdução*, § 14, HW 7, p. 65.

²⁸⁴ FD, *Introdução*, § 15, HW 7, p. 66.

²⁸⁵ “Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der *Widerspruch*.” FD, *Introdução*, § 15, HW 7, p. 66.

potência, para ser exercida, requer um conteúdo finito. Assim, no arbítrio o conteúdo da autodeterminação resta ainda uma entidade finita, de sorte que o arbítrio nunca ultrapassa a finitude (*Endlichkeit*) e o limite desse conteúdo escolhido - conteúdo este que não é ainda o conteúdo e obra da Liberdade da vontade. O arbítrio padece de uma circularidade entre a necessidade e a contingência, pois sempre há a necessidade de efetuar uma escolha e, nesta tanto, abstrai de todo conteúdo, mas depois o arbítrio deve perseguir um conteúdo na contingência e, uma vez cumprido este processo, a vontade retorna a si e repete o mesmo movimento indefinidamente. Portanto, enquanto arbítrio, a vontade restringe-se ao elemento formal da autodeterminação, visto que o conteúdo é um elemento dado (§15).

A vontade do arbítrio encontra-se naquele estágio anterior da consciência, antes de mediar o Si, onde tomava o objeto como um ser distante e separado dela. Tais momentos distinguem-se na *Fenomenologia* como Entendimento (*Verstand*), onde a verdade ainda não foi desvelada em sua essência, pois permanece somente em si (*an sich*), isto é, no objeto. É sobretudo uma tarefa cognitiva, a de conhecer o objeto, diferentemente da ação da consciência de si, que deseja o objeto. No tocante às decisões, a vontade do arbítrio deve superar este plano de distanciamento entre a consciência e o objeto, o que subsiste como um trabalho racional.

Para que a vontade se torne infinita, o arbítrio deve ser entendido como termo mediador entre a vontade natural e a vontade livre em si e para si (*an und für sich freien Willen*).²⁸⁶ Para tanto, é preciso retomar a compreensão da contradição que existe na vontade do arbítrio, perseguindo entender o limite que se interpõe, partindo do significado da liberdade do arbítrio enquanto “poder de fazer o que se quer” (*dass man tun könne, was man wolle*) (§15). Conforme já abordado, enquanto forma, o arbítrio é uma virtualidade da escolha, sem estar vinculado a qualquer conteúdo particular; enquanto conteúdo, ao contrário, a vontade não pode querer tudo, devendo querer algo e, assim, a vontade limita a si mesma, de modo que aquela máxima de total liberdade que parecia um ato livre de qualquer determinação, acaba revelando um limite imposto pelo seu conteúdo, abrindo a contradição entre forma e conteúdo: a *vontade como contradição*. Neste grau, a consciência, subjetivamente, constrói uma exigência de autodeterminação para que o limite seja superado. Deste modo, a vontade apenas promove a própria mediação quando se torna consciente de seus limites e desenvolve-os. É o que ocorre quando a satisfação proporcionada pelo arbítrio,

²⁸⁶ FD, *Introdução*, § 15, HW 7, p. 66.

através da satisfação dos desejos e pulsões, na verdade, revela-se como uma insatisfação ao limite do conteúdo. É através da consciência desta insatisfação, pois, que a vontade passa a apropriar-se de seu próprio ser. Apenas quando a vontade se eleva novamente ao pensamento (*Gedanke*) e confere aos próprios fins a universalidade imanente, somente então a vontade remove a diferença entre forma e conteúdo e se rende como vontade objetiva, infinita (§ 13).

Ocorre que no arbítrio a vontade é sempre finita, pois mesmo considerando que o conteúdo escolhido pela decisão pode ser novamente abandonado, sendo ultrapassado por um novo conteúdo da escolha – o que pode ser realizado indefinidamente-, cada qual destes conteúdos é diferente da forma e, por isso, finito (§ 16). Por isso, o arbítrio está continuamente manifestando-se como dependente da contingência, efetivando-se sempre pela necessidade de assumir este ou aquele conteúdo dado. A vontade, para tornar-se infinita, deve libertar-se da pura naturalidade, sendo esta a condição para efetivação do conceito de liberdade.

Presas nestas fronteiras, a vontade desemboca na má infinitude de uma escolha individual oposta a uma outra e esta má escolha pode repetir-se de um modo indeterminado. Contudo, a vontade, tomando consciência de seus limites e desenvolvendo-os, cria as condições efetivas de sua própria mediação. Com efeito, a contradição só encontra saída pelo desenvolvimento das diferenças contidas no movimento da vontade e isto desde as suas formas mais imediatas até os seus momentos de maior oposição consigo. O livre-arbítrio, colocado entre a vontade natural e a vontade substancial, adquire a posição de um tempo mediador à medida que atualiza a vontade natural na vontade substancial. Neste sentido, as aporias do entendimento da vontade, do livre-arbítrio, são as aporias da razão chegando à liberdade.²⁸⁷

Acompanhando a atualização da vontade natural à vontade do arbítrio, e a constatação deste último enquanto *vontade como contradição*, resta demonstrada a necessidade de se efetivar a vontade livre em uma objetividade universal. Trata-se, pois, de superar a liberdade subjetiva, a qual se mantém reiteradamente convocando-se para uma repetição da forma. Esta infinita reposição da liberdade subjetiva individual já demonstra a necessidade de uma outra atualização da vontade, agora, finalmente, livre em si e para si, não mais particular – detendo-se em um conteúdo particular-, mas que tenha a si mesma por objeto, endossando assim o postulado da auto-referencialidade (*Beisichselbstsein*) da

²⁸⁷ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 46.

liberdade: “A vontade livre em si e para si é *verdadeiramente infinita* porque seu objeto é ela mesma.”²⁸⁸ Cumpre, agora, tecer esclarecimentos acerca da vontade livre em si e para si.

5.2.3 *Vontade livre em-e-para-si*

Conforme já observado, o arbítrio possui por conteúdo/objeto um elemento dado, marcado pela exterioridade da natureza ou pelo que apraz ao arbítrio contingente da particularidade, inexistindo a auto-referencialidade e, portanto, trata-se de uma vontade finita. A vontade livre, por seu turno, exige que o conteúdo de seu querer seja idêntico a ela mesma, então, que a vontade livre queira a vontade livre (§ 27), a auto-referencialidade da liberdade. Neste contexto, imperioso observar como se dá a produção da vontade livre em-e-para-si a partir da vontade do arbítrio, o que deve ser observado a partir da exigência de purificação dos instintos (*Reinigung der Triebe*).

Sobre a purificação dos instintos, esclarece Hegel:

Na exigência da purificação dos instintos é ínsita a representação geral segundo a qual tais instintos sejam liberados da forma de sua determinidade natural imediata e do aspecto subjetivo e acidental do conteúdo, e venham reconduzidos a sua essência substancial.²⁸⁹

Esta libertação é um esforço da cultura, uma exigência que demonstra que os impulsos, em sua essência substancial, “são o sistema racional de determinação da vontade” (*das vernünftige System der Willensbestimmung*)²⁹⁰, com uma substancialidade ética que não é mais imediata e natural, mas espiritual e ascendida à forma do universal. É o trabalho da consciência de si, que na efetividade da razão ascende à universalidade, pela manifestação da *Bildung*. O trabalho cultural do homem é justamente esta evolução da consciência de si no âmbito racional, o único onde ela pode considerar-se plenamente livre. Deste modo, produz-se uma universalidade de pensamento. Nessa ordem de idéias, fundamental apresentar a designação de cultura.

²⁸⁸ “Der an und für sich seiende Wille ist *wahrhaft unendlich*, weil sein Gegenstand er selbst [...]” FD, *Introdução*, § 22, p. 74.

²⁸⁹ FD, §19, p. 70.

²⁹⁰ FD, §19, p. 70.

[...] a *cultura* é a libertação, o esforço de libertação superior, vale dizer: é o absoluto ponto de passagem em direção a substancialidade ética não mais imediata e natural, mas, ao invés, espiritual, infinitamente subjetiva, que é ao mesmo tempo ascendida à figura da universalidade.²⁹¹

Por sua vez, esta libertação que compõe a definição de cultura indica um esforço pessoal individual. “No sujeito, esta libertação é o duro trabalho contra a mera subjetividade do comportamento, contra as exigências imediatas do desejo, assim como da vaidade subjetiva do sentimento e contra ao arbítrio do capricho.”²⁹² É por este esforço de libertação, então, que a vontade se torna capaz e digna de ser a realidade da idéia.

No sistema racional de determinações o arbítrio encontra um posto de desenvolvimento, consentindo com uma universalidade ao não mais buscar apenas escolher o desejo a ser satisfeito. É uma universalidade que se dá a forma da razão, tratando-se de uma universalidade de pensamento através da reflexão aplicada aos instintos.

Quando a reflexão se aplica aos instintos – quando os representa e os calcula, faz confronto entre um e outro, depois confronta os seus meios, as conseqüências, etc, e, enfim os confronta com uma totalidade de satisfação, isto é, com a felicidade- confere a tal matéria a universalidade formal e, desta maneira exterior, purifica os instintos de sua rudeza e barbárie.²⁹³

É inevitável a constante preocupação com a formação humana para a liberdade, pois o indivíduo é assim concebido cultural, em processo de determinação de si. No entanto, em Hegel, esta determinação do Si é o próprio trabalho da consciência mediando o mundo, a universalidade, donde também seguirá por mediar a si mesma.

Então, a vontade, na imediaticidade que contribuiu para originar, revela-se como ativa ao abrir-se novamente à própria essência, o que se dá por intermédio de uma atividade da liberdade, responsável por empreender uma relação de negação com as determinações

²⁹¹ “Die *Bildung* ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die *Befreiung* und die *Arbeit* der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen[,] unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit”. FD, *O sistema das necessidades*, HW 7, §187, p. 344-5.

²⁹² “Diese Befreiung ist im Subjekt die *harte Arbeit* gegen die bloße Subjektivität des Begehrens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens” FD, *O sistema das necessidades*, HW 7, §187. p. 345.

²⁹³ “Die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, als sie vorstellend. Berechnend, sie untereinander und dann mit ihren Mitteln, Folgen usf. Und mit einem Ganzen der Befriedigung – der *Glückseligkeit* – vergleichend, die *formelle Allgemeinheit* an diesen Stoff, und reiniget denselben auf diese äußerliche Weise von seiner Roheit und Barbarei”. FD, Introdução, HW 7, §20, p. 71.

naturais quando do ato de escolha do arbítrio, resultando disto um universal que é ao mesmo tempo um fim e um começo de mediação (*Vermittlung*) deste movimento. Em cada uma das figuras da vontade, a vontade livre em-e-para-si é mais opulente, em razão de ser um estágio em que o conceito aprofunda-se ainda mais em si. A própria vontade livre em-e-para-si, ao mesmo tempo que é um ponto final, também é um novo começo, colocando-se em uma situação de mediação, pois, para poder efetivar-se, precisará reposicionar em seu interior o percurso, realizando-o novamente na imediação indefinidamente, sendo este o processo que implica a transformação do mundo. Deste modo, após a determinação, o conceito retorna ao seu fundamento (*Grund*), de sorte que o conteúdo não é mais um limite, expondo um livre movimento de autodeterminação chamado por Hegel de *infinidade do conceito*.

Na vontade do arbítrio, a vontade quer um conteúdo particular, não a si mesma e, por isso, estabelece a dependência a um outro. A vontade livre em-e-para-si, ao contrário, quer apenas a si mesma, de sorte que a universalidade significa propriamente esta não-contradição entre a forma e o conteúdo, a própria vontade infinita. “Quando a vontade tem por conteúdo, objeto e fim a universalidade, isto é, a si mesma enquanto é a forma infinita, agora não é apenas vontade livre *em si*, mas também vontade livre *para si*: é a Idéia verdadeira da Liberdade.”²⁹⁴

A elevação da vontade ao universal se dá pela atividade do pensamento (*Gedanke*), pela reflexão. Trata-se de um pensamento que se põe e se atua na vontade, responsável por remover toda particularidade e determinação natural, ou seja, que perpetra a purificação. Um trabalho de reflexão que se desenvolve pela manifestação da consciência de si, na atividade do livre e recíproco reconhecimento, momento fenomenológico que possibilita a universalização das singularidades. É a tarefa da razão, a vontade livre em si e para si é a vontade racional, que se sabe como termo de um processo dialético. Sobre a acepção de universalidade, afirma Hegel: “A universalidade pura é precisamente isso, a remoção do carácter *imediato e particularístico* da determinação natural [...]”.²⁹⁵ Então, resta claro que a vontade livre em-e-para-si é inteligência pensante (*denkende Intelligenz*): “Eis o momento

²⁹⁴ “Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der *an sich*, sondern ebenso der *für sich* freie Wille – die wahrhafte Idee”. FD, *Introdução*, HW 7, §21, p. 72.

²⁹⁵ “[...] der Allgemeinheit, welche eben dies ist, daß die *Unmittelbarkeit* der Natürlichkeit und die *Partikularität*”. FD, §21, p. 72.

em que se torna evidente que a vontade só é verdadeira vontade como inteligência pensante”.²⁹⁶

A vontade livre em-e-para-si tem o seu ser-aí (*Dasein*) em si mesma, o que remete ao próprio significado de objetividade, pois este designa o ato da vontade de ter a si própria como conteúdo, em um movimento de constituição de si, e, por isso, não sai de si mesma, é infinita. A consciência de si possui a si mesma como conteúdo, é sujeito e objeto, e ali constitui sua infinitude, é um ser-aí no mundo capaz de criar sua própria infinitude. É este o sentido da seguinte colocação de Hegel: “Na vontade livre, o verdadeiro infinito tem efetividade e presença – ela é em si-mesma esta Idéia presente em si”.²⁹⁷

Quanto ao objeto da vontade livre, é preciso atentar algumas passagens, em que Hegel coloca:

A vontade livre em-si-e-para-si, pois, não é mera possibilidade, disposição, potência (*potentia*), mas é o Realmente-infinito (*infinitem actu*), porque a existência do Conceito, isto é, o seu objeto exterior, é a interioridade mesma.²⁹⁸

Complementando o entendimento: “Pela vontade livre, então, o objeto não é um Outro, nem é uma limitação: no seu objeto, ao contrário, a vontade regressa a si.”²⁹⁹ Então, se a vontade livre em-e-para-si surge na exterioridade do objeto, significa que este objeto tornou-se interior ao movimento que faz manifestar o conceito: o objeto exterior é a própria interioridade. Portanto, a vontade encontra-se liberada de toda relação que lhe seja dependência exterior a si mesma, em um processo de determinação de si (não se pode olvidar que dentro deste processo há a relação entre a finitude e a infinitude). Torna-se efetiva, então, a universalidade concreta.

Ainda mais, a determinação da vontade é a vontade que é, em sua própria existência (enquanto entidade que está defronte a si mesma), aquilo que é o seu próprio conceito (§23).

²⁹⁶ “Hier ist der *Punkt, auf welchem es erhellt*, daß der Wille nur als *denkende* Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist”. FD, *Introdução*, HW 7, §21, p. 72.

²⁹⁷ “Im freien Willen hat das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart, - er selbst in diese in sich gegenwärtige Idee”. FD, *Introdução*, HW 7, §22, p. 74.

²⁹⁸ “Der an und für sich seiende Wille ist *wahrhaft unendlich*, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein *Anderes* noch *Schranke*, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht bloße Möglichkeit, Anlage, *Vermögen* (potentia), sondern das *Wirklich-Unendliche* (infinitem actu), weil das *Dasein* des Begriffs, oder seine gegenständliche Äußerlichkeit das Innerliche selbst ist”. FD, *Introdução*, HW 7, §22, p. 74.

²⁹⁹ “[...] hiermit derselbe für ihn nicht ein *Anderes* noch *Schranke*, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist”. FD, *Introdução*, HW 7, §22, p. 74.

Então, o conceito não é algo de definitivo, de sorte que a vontade não possui uma finalidade última definitiva. “A vontade livre em-e-para-si é, ao mesmo tempo, algo de ‘posto’ e algo ‘que põe’”.³⁰⁰ Em outras palavras, é movimentada pela vontade da consciência, que medeia a si mesma enquanto age, um trabalho racional do homem na transformação do mundo à sua vontade.

Através destas colocações, constata-se que a vontade livre em-e-para-si está encerrada nela própria, contudo, é preciso atentar que, enquanto atividade, exterioriza no mundo o seu conteúdo e, por isso, esta vontade livre ao mesmo tempo que é algo de “posto”, também é algo “que põe”. Enquanto ato de “pôr”, a vontade quer garantir que está efetivamente concretizada na realidade imediata.

A universalidade, então, põe a singularidade (*Einzelheit*), através de um ato em que a universalidade realiza seu movimento de retorno a si como vontade singular. Passando pela vontade singular, torna-se claro que Hegel propugna a responsabilidade individual em direção ao universal, pois a universalidade se faz através dos indivíduos e a atividade do conceito se realiza na vontade singular. A responsabilidade individual remete à efetivação da liberdade.

A liberdade concretiza-se, isto é, torna-se efetiva na imediação do ser, quando ela ‘põe’ o direito de todos os indivíduos de disporem social e politicamente de suas próprias vidas. Isto significa que este direito não é abstratamente subjetivo, encerrado na interioridade do querer de uma consciência, mas necessita de uma base sólida que possa assegurar a liberdade de todos.³⁰¹

Portanto, a vontade exige uma imediaticidade que seja posta por ela mesma, em que a liberdade de todos seja assegurada. Até então, o conteúdo da vontade livre é abstrato, em razão do conceito abstrato da Idéia de vontade designar: “a vontade livre quer a vontade livre.”³⁰² (*der freie Wille, der den freien Willen will*). A exteriorização deste conteúdo, ou seja, a realidade do conteúdo da vontade livre na imediaticidade empírica do mundo se constitui pelo direito (*Recht*), este, pois, sendo o concreto *Dasein* (ser-aí) da vontade livre em-e-para-si, a liberdade enquanto Idéia (*Freiheit, als Idee*) como concebe Hegel: “que um

³⁰⁰ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 50.

³⁰¹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 50.

³⁰² FD, *Introdução*, HW 7, §27, p. 79.

ser-aí em geral seja o *ser-aí da vontade livre*, é isso que constitui o *direito*. Ele é, portanto, em princípio, a liberdade enquanto Idéia.”³⁰³

Pelo direito perfaz-se a determinação absoluta do espírito livre, a qual consiste em justamente haver a Idéia da Liberdade como seu próprio objeto, tanto no sentido que a própria Liberdade é o sistema racional do espírito mesmo, quanto no sentido que este sistema é realidade imediata (§27). Portanto, pelo direito a vontade livre expressa na realidade imediata seu conceito abstrato, traduzindo o sistema racional das determinações da vontade livre, onde é apreendido o movimento de autodeterminação. Deste modo, a liberdade que assim se efetiva possui um conteúdo e um ser-aí que não violam a auto-referencialidade, visto que Hegel vai para além da liberdade subjetiva - na qual o arbítrio aparece como um momento da liberdade individual pelo qual se realiza a livre escolha de um instinto-, e vai para além por apresentar a liberdade como uma Idéia. Significa que não é um desejo particular que produz o Espírito objetivo, mas a própria expressão objetiva e universal da Idéia de Liberdade, que apesar disso não exclui o direito da particularidade e a liberdade subjetiva. Portanto, é insuficiente falar de homens livres buscando fundamentos no direito natural ou em uma idéia formal, devendo este fundamento (*Grund*) ser buscado na Idéia de Liberdade que se efetiva na história através de um movimento de figuração, a exemplo das figuras do direito abstrato, moralidade subjetiva e eticidade, que não são produtos do arbítrio individual, mas sim vontades decidentes postas sobre o mundo pela consciência como Espírito através da história, é a vontade do próprio homem. Não há um direito natural que identifique esta condição, é o homem que deve criá-la. Este movimento de figuração espelha que a vontade livre em si e para si, na sua objetividade histórica e efetiva, representa uma limitação à vontade livre individual: a Idéia de Liberdade é a razão de ser da liberdade subjetiva. Chegando à Idéia da liberdade em si e para si, Hegel assinala o início da análise do processo de realização desta Idéia, que culmina na figura do Estado, na eticidade. Até alcançar a eticidade, que compõe o objeto do presente estudo, cumpre assinalar breves considerações acerca das duas figuras que a precedem: o direito abstrato e a moralidade.

Desde já, sublinha-se que, sob um olhar filosófico, observando no presente o que neste está voltado ao futuro, a eticidade é pressuposto do direito abstrato e da moralidade subjetiva. Deste modo, o direito abstrato não exclui a existência do Estado, mas o pressupõe,

³⁰³ “Dies, daß ein Dasein überhaupt, *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*. – Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee”. FD, *Introdução*, HW 7, §29, p. 80.

encontrando-se o Estado em potência de efetuação. Também a moralidade pressupõe o Estado, pois a ação moral é exercida no campo constituído pela eticidade, na órbita das relações culturais, sociais, econômicas e políticas. Contudo, segundo a ordem do movimento de figuração da Idéia da Liberdade e de realização do conceito, a eticidade não é colocada como precedente ao direito abstrato ou à moralidade, sendo gerada a partir da atualização em si da ação moral em uma ordem jurídica. Desta forma, a eticidade é um momento em que a consciência moral (*Gewissen*) é atualizada para constituir a substancialidade ética.

5.3 O Direito abstrato

O direito abstrato, sendo o que é conceitualmente primeiro, possui uma imediaticidade que deve ser devidamente aclarada em seu elemento livre. Ocorre que o direito abstrato comporta uma imediaticidade livre, pois é a expressão primeira de uma realidade produzida através de um movimento da liberdade. Ora, nesta imediaticidade primeira a vontade já é livre, de sorte que o direito abstrato representa a primeira existência exterior da vontade livre. O direito abstrato considera as formas imediatamente colocadas pelo direito, estando à parte da existência das instituições políticas e, deste modo, está no âmbito do direito privado.

Trata-se de um direito que abstrai a particularidade (*Besonderheit*) do indivíduo – o interesse particular, os impulsos, desejos, pulsões - para, deste modo, surgir o indivíduo compreendido segundo a universalidade de pessoa em sua acepção jurídica (*Person*), isto é, pessoa com capacidade jurídica, com direitos e deveres. A pessoa, enquanto capacidade jurídica, é a figura formal do direito que pertence a um indivíduo. Surge desta noção a igualdade formal entre os indivíduos. A partir destas ponderações, implica reconhecer que o conteúdo primeiro da vontade está em consideração com o indivíduo em sua relação jurídica com outros e que o indivíduo, em sua finitude, com o conceito de pessoa, se reconhece como infinito, universal e livre. O conceito de pessoa persiste na finitude porque ainda não ultrapassou a singularidade abstrata, não é um sujeito partícipe do todo, mas uma figura particular, ainda não completamente consciente de si. Cumpre atentar, na linha destes entendimentos, a noção de personalidade (*Persönlichkeit*) exposta por Hegel ao afirmar:

Na personalidade reside que eu, enquanto este, sou uma relação finita e completamente determinada por todos os lados (no arbítrio, no impulso e nos desejos interiores, assim como segundo o ser-aí exterior imediato) e, contudo, relação absolutamente pura a mim, e, assim, na finitude, estou ciente de mim como o *infinito*, o *universal* e o [que é] *livre*.³⁰⁴

A personalidade se inicia com a consciência de si de um Eu abstrato, do qual é negada toda limitação e determinação da natureza, expressando-se assim o ser primeiro da liberdade. Em outras palavras, no direito abstrato tratamos da consciência de si que já superou aquele plano natural, e vive agora de acordo com as regras jurídicas, criadas por ela mesma, donde se extrai esta noção imediata de liberdade. Por isso, antes de alcançar este puro pensamento de si nenhum indivíduo ou povo possui personalidade. Explica Hegel: “o espírito tem por objeto e fim a si mesmo enquanto eu abstrato e, vale dizer, enquanto livre, e, assim, é *pessoa*.”³⁰⁵ Na *Fenomenologia* a categoria *Pessoa* (*Person*) surge justamente com o período compreendido entre o declínio grego e a ascensão romana, dominada principalmente pelas doutrinas estoicas e cépticas. Isto porque a personalidade encontra-se intimamente relacionada ao sentido de individualidade, isto é, a pessoa como um ser singular, que age por si. É, portanto, a consciência que já deixou nascer o seu sentimento de si.

Então, com a personalidade a vontade passa a ter consciência de que é individualidade livre no tocante aos conteúdos naturais, que na finitude do indivíduo a vontade passa a atingir a universalidade da pessoa enquanto sujeito de direitos e deveres, sendo este conceito de pessoa a imediaticidade da vontade livre. Hegel distingue esta consciência de si de um Eu abstrato de uma outra consciência de si (*Bewusstsein von sich*) que se apresenta segundo a vontade natural e suas contrariedades extrínsecas, justamente porque na “consciência de si enquanto um Eu concreto determinado de certo modo”³⁰⁶ não há ainda um puro pensar-se e saber-se e, deste modo, não se pode ainda falar em personalidade.³⁰⁷ Na universalidade, ainda, há de se referir ao livre reconhecimento entre as consciências de si, que reconhecem-se reciprocamente como sujeitos portadores de direitos e

³⁰⁴ “In der *Persönlichkeit* liegt, daß ich als *Dieser* vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkür, Trieb und Begierde, sowie nach unmittelbaren äußerlichen Dasein) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das *Unendliche, Allgemeine* und *Freie* weiß”. FD, *O Direito abstrato*, § 35, HW 7, p. 93.

³⁰⁵ “[...] der Geist sich als abstraktes und zwar freies Ich zum Gegenstande und Zwecke hat und so *Person* ist”. FD, *O Direito abstrato*, § 35 Ad., HW 7, p. 93.

³⁰⁶ “[...] ein Selbstbewußtsein überhaupt von sich hat als konkreten [...]”. FD, *O Direito abstrato*, § 35 Ad., HW 7, p. 93.

³⁰⁷ FD, *O Direito abstrato*, § 35 Ad., HW 7, p. 93.

deveres. Tal manifestação vem a ser um estágio inicial da vontade livre porque envolve na mesma consciência a independência em relação às contingências naturais e o sentimento de universalidade em relação às demais consciências de si.

Hegel trata de pessoa enquanto abstração, mas que é encarnada em um indivíduo singular, um indivíduo com desejos e pulsões, situado em uma comunidade com relações de direito que consentem a realização da própria satisfação. Esta realização da própria satisfação deve obedecer a um imperativo jurídico-formal que enuncia: “sê uma pessoa e respeita aos outros como pessoas.”³⁰⁸ (*sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*). Este imperativo é a determinação de um direito com validade a todos, que se apresenta de modo formal, mas por tratar-se de um direito abstrato, este imperativo é mera possibilidade, de sorte que citada determinação jurídica deve ser compreendida como uma autorização (*Erlaubnis*) ou permissão (*Befugnis*). A necessidade do direito abstrato se limita ao negativo, como uma interdição (*Rechtsverbote*): “não lesar a personalidade e tudo o que lhe é conseqüente.”³⁰⁹ (*die Persönlichkeit und das daraus Folgende nicht zu verletzen*). Infere-se, assim, que agir contra o direito é ofender a personalidade, desrespeitar o outro enquanto pessoa.

O direito abstrato está fundado na liberdade, celebrando a pessoa e o direito do indivíduo de agir ou não agir de acordo com a determinação da vontade livre, isto é, o direito abstrato refere-se ao respeito mútuo enquanto essência livre, o que implica agir em consonância ao imperativo jurídico-formal. E não somente respeito, mas também o reconhecimento mútuo entre as consciências de si, é que propiciará o surgimento do direito abstrato, o que vem a ser também uma tarefa racional fundada na liberdade. Neste compromisso com a liberdade, torna-se claro que Hegel não funda a liberdade na finitude de uma vontade não livre - como uma vontade natural ou vontade do arbítrio. No direito abstrato, a vontade dispõe livremente de sua própria essência, o que se torna evidente com a integração da vontade natural à experiência do direito das diferentes pessoas, em razão do estado jurídico superar as determinações naturais, conquanto estas permaneçam existindo neste estado jurídico. Ocorre então que a pessoa, no direito abstrato, busca uma realidade que esteja de acordo com sua natureza livre, em que a vontade procura se libertar (*befreien*) das

³⁰⁸ FD, *O Direito abstrato*, § 36, HW 7, p. 95.

³⁰⁹ FD, *O Direito abstrato*, §38, HW 7, p. 97.

determinações de um mundo dado - seja das determinações naturais da própria interioridade, seja do mundo assim como é imediatamente.

A universalidade dessa vontade livre para si é a universalidade formal, relação *simples*, autoconsciente, de resto desprovida de conteúdo, dessa vontade a si na sua singularidade – o sujeito, nessa medida, é *pessoa*. Na *personalidade* reside que eu, enquanto este, sou uma relação finita e completamente determinada por todos os lados (no arbítrio, no impulso e no desejo interiores, assim como segundo o ser-aí exterior imediato) e, contudo, relação absolutamente pura a mim, e, assim, na finitude, estou ciente de mim como o *infinito*, o *universal* e o [que é] *livre*.³¹⁰

A personalidade é o elemento que procura resolver a oposição entre a natureza livre e o conteúdo particular da ação, agindo para colocar a existência como sua própria, dando a si mesma a realidade.³¹¹ Para tanto, existe um percurso que deve ser trilhado, que retrata as experiências da consciência de si no direito abstrato e que, na lição de Hegel³¹² seriam: a) tomada de posse e propriedade (*Besitznahme und Eigentum*) - inicialmente, o direito é a liberdade de uma pessoa singular em relação consigo mesma; b) contrato (*Vertrag*) – a pessoa, diferenciando-se de si mesma, se relaciona com outra pessoa, em que cada identidade que existe em si adquire existência pela transferência da propriedade de um para outro, com mútuo consentimento e com cada um conservando o próprio direito; c) injustiça e crime – o direito formal conflitua com o direito da particularidade. Estes momentos, como veremos, podem ser lidos como manifestações fenomenológicas da consciência de si, através do Desejo (*Begierde*), do Reconhecimento (*Anerkennung*), e da Luta. Ou seja, o percurso trilhado na *Filosofia do Direito* é também o da *Fenomenologia do Espírito*. O Direito Abstrato e a Moralidade não são momentos separados da consciência de si, mas existências efetivas desta, isto é, a consciência fazendo-se na história.

5.3.1 A propriedade

Buscando conhecer como o mundo dado se torna uma determinação da liberdade – o que se dá pela noção de pessoa enquanto Idéia da Liberdade-, Hegel inicia seus esforços tratando da propriedade, pois nesta a pessoa concretiza a sua interioridade livre numa esfera

³¹⁰ FD, *O Direito abstrato*, §35, HW 7, p. 93.

³¹¹ FD, *O Direito abstrato*, §39, HW 7, p. 98.

³¹² FD, *O Direito abstrato*, §40, HW 7, p. 98.

externa que lhe é própria, isto é, a pessoa se exterioriza e tem na propriedade o seu ser-aí. Expõe Hegel: “A pessoa tem de se dar uma *esfera externa* da sua *liberdade* a fim de ser como Idéia”.³¹³ Logo de início se vê como esta vontade de apropriar-se do mundo dado é, sobretudo, uma ação livre impulsionada pelo Desejo (*Begierde*) da consciência de si em tomar para si o objeto externo.

O sujeito, considerado enquanto indivíduo em sua subjetividade desejante e decidente, pode exteriorizar-se numa coisa, tornando-a sua propriedade. A coisa em sua situação natural (*natürliche*) não é nem justa nem injusta, pois não há ainda relações de direito, de modo que a coisa se caracteriza por ser não livre, sem personalidade e sem direito. É o indivíduo, a partir da própria naturalidade, quem irá formar as relações jurídicas. Esta consideração permite concluir que o homem não pode ser tratado como objeto, pois, se assim fosse, a pessoa seria reduzida a uma coisa.

Possessão e propriedade não são duas categorias sinônimas. Na possessão o indivíduo se apropria de uma coisa sob a base de pulsões, desejos, carecimentos, etc. A determinação da propriedade, por seu turno, que constitui o verdadeiro aspecto jurídico, significa que o Eu, na possessão, é aos próprios olhos objetivamente vontade livre, e então como primeira vez vontade real, ou seja, a vontade se toma como seu próprio objeto. A Liberdade tem na propriedade um fim essencial para si, não um meio.³¹⁴ Então, é no direito de propriedade que a pessoa se torna consciente de si enquanto individualidade livre. A propriedade privada é o aspecto individual pelo qual a vontade toma possessão da realidade imediata. Designando propriedade privada, afirma Hegel: “Como na propriedade a minha vontade enquanto pessoal, por conseguinte, enquanto vontade do singular, se torna objetiva a mim, ela adquire assim o caráter de *propriedade privada*”.³¹⁵

Para traçar a propriedade como existência da personalidade, é insuficiente a minha representação interior e a vontade de que alguma coisa deva ser minha, sendo necessário que a vontade receba uma existência que implica a possibilidade de ser conhecida pelos outros,

³¹³ “Die Person muß sich eine äußere *Sphäre ihrer Freiheit* geben, um als Idee zu sein”. FD, *A propriedade*, § 41, HW 7, p. 102.

³¹⁴ FD, *A propriedade*, §45, HW 7, p. 107.

³¹⁵ “Da mir im Eigentum mein Wille als persönlicher, somit als Wille des Einzelnen objektiv wird, so erhält es den Charakter von *Privateigentum*, und gemeinschaftliches Eigentum, das seiner Natur nach vereinzelt besessen werden kann, die Bestimmung von einer *an sich auflösbaren* Gemeinschaft, in der meinen Anteil zu lassen für sich Sache der Willkür ist”. FD, *A propriedade*, §46, HW 7, p. 107-8.

em uma palavra, a tomada de posse (*Besitzergreifung*).³¹⁶ Deste modo, a propriedade, enquanto existência da vontade, resulta ser uma existência para outrem, para a vontade de outrem, representando uma relação entre duas vontades.³¹⁷

A coisa externa, portanto, somente torna-se propriedade quando a possessão ocorre por uma manifestação real de vontade por parte do indivíduo, um desejo vivo da consciência em se apoderar daquele objeto, de torná-lo dependente de sua vontade. A tomada da coisa constitui uma importante passagem para a consciência de si, pois é o momento crucial da transformação do mundo de acordo com a vontade livre do indivíduo. O trabalho, que já foi argüido na dialética do senhor e do escravo, e que posteriormente receberá explanação ainda maior quando tratarmos da sociedade civil na eticidade, já deve aqui receber esta menção. A propriedade tem esta função essencial de elevar o indivíduo à sua condição de pessoa, do acúmulo de bens, retirando a coisa da natureza e trazendo-a a si. Retirar a matéria de seu estado bruto determinado pela natureza, modificando-a em um pertence humano, é tarefa do Espírito, é portanto, desejo da consciência de si.

Para esta compreensão, cumpre percorrer o conjunto das determinações da propriedade: a) tomada de possessão (*Besitznahme*); b) uso da coisa (*Gebrauch der Sache*); c) alienação da propriedade (*Entäußerung des Eigentums*).

A tomada de possessão é tratada por Hegel ao enunciar: “A tomada de posse é ou por *apreensão corporal* imediata, ou pelo dar forma ou por simples *designação*”.³¹⁸ A tomada de possessão ainda não é a propriedade, por representar um movimento de saída de si da vontade, representando a externalização de um indivíduo impelido pelas suas determinações naturais. A propriedade, por seu turno, representa o objetivo deste processo, porque na propriedade a determinação é produto da vontade, assinalando a universalidade do indivíduo. Em outras palavras, a possessão ainda restringe-se àquelas determinações naturais, correlatas às pulsões e carecimentos, enquanto que na propriedade já encontramos o trabalho racional do homem, da consciência de si como indivíduo modificador da existência em geral.

Em primeiro lugar, a tomada de possessão exprime a apreensão corpórea de uma coisa, estabelecendo a relação empírica e individual na qual o homem se apropria de um

³¹⁶ FD, *A propriedade*, § 51, HW 7, p. 115.

³¹⁷ FD, *A propriedade*, § 71, HW 7, p. 152.

³¹⁸ “Die Besitznahme ist teils die unmittelbare *körperliche Ergreifung*, teils die Formierung, teils die bloße *Bezeichnung*.”. FD, *A propriedade*, § 54, HW 7, p. 119.

dado da natureza. Há exigência da presença do sujeito em determinado lugar e em determinado tempo, em razão do indivíduo estar imediatamente presente em contato com o objeto corpóreo, e ao dizer: “Este objeto é meu”, a vontade deste indivíduo é perfeitamente conhecida. Contudo, a apreensão corpórea é subjetiva, temporal e extremamente limitada, permanecendo uma dependência da pessoa em relação ao objeto natural. Por isso, a objetividade resultante da apreensão corpórea restará sempre limitada, por mais objetos que desta forma o homem possa apropriar-se, visto que sempre permanece uma exterioridade que resiste à emergência da liberdade. Para superar esta dependência, em segundo lugar, é preciso que o sujeito seja ao mesmo tempo saber e querer, o que se dá pela formação (*Formierung*) da coisa – atividade que dá forma à coisa- conforme expressa Hegel: “Pelo *dar forma* a alguma coisa, a determinação segundo a qual algo é meu recebe uma exterioridade subsistente por si e cessa de estar restrita à minha presença neste espaço e neste tempo, e à presença do meu saber e querer”³¹⁹.

O ato de fabricar é formação (*Bildung*), é a forma primeira de trabalho, de sorte que agora a imediaticidade não expressa mais a vontade em certo espaço e tempo, pois pelo trabalho está inserida a permanência de algo no tempo e, portanto, realiza a mediação de uma imediaticidade temporalmente limitada. Em terceiro lugar, é necessário avançar porque a formação ainda mantém uma relação direta com o objeto trabalhado, de sorte que a liberação ocorre quando o resultado do trabalho recebe o reconhecimento de um outro, o que é possível em razão de no objeto existir um signo (*Zeichen*) que representa minha vontade para outrem, significando que a vontade do sujeito foi colocada na coisa, conforme dispõe Hegel. “Essa tomada de posse é muito indeterminada quanto ao [seu] âmbito objetivo e à [sua] significação”.³²⁰ A tomada de posse, então, envolve estes três momentos, em que o último deles, o signo, não é possível sem os dois precedentes (apreensão física e formação da coisa). Como indica Hegel: “Mediante a tomada de posse, a coisa recebe o predicado de ser minha, e a vontade tem uma relação positiva com essa”.³²¹ Neste momento, a coisa já se encontra em estado distante daquele em que foi retirada da natureza, já constitui, portanto, pertence do indivíduo. Também é interessante notar a menção de Hegel às expressões

³¹⁹ “Durch die *Formierung* erhält die Bestimmung, daß Etwas das Meinige ist, *eine für sich bestehende* Äußerlichkeit und hört auf, auf meine Gegenwart in *diesem* Raum und in *dieser* Zeit und auf die Gegenwart meines Wissens und Wollens beschränkt zu sein”. FD, *A propriedade*, § 56, HW 7, p. 121.

³²⁰ “Diese Besitznahme ist nach dem gegenständlichen Umfang und der Bedeutung sehr unbestimmt”. FD, *A propriedade*, §58, HW 7, p. 126.

³²¹ “Durch die Besitznahme erhält die Sache das Prädikat, die *meinige* zu sein, und der Wille hat eine *positive* Beziehung auf sie”. FD, *A propriedade*, §59, HW 7, p. 128.

“saber” e “querer”, que em outro momento veremos como simbolizarão a essência da formação da eticidade pela consciência de si. A transformação laboral do objeto somente se dá pelo saber e querer, isto é, pelo conhecer e pelo desejar o objeto, manifestações intrínsecas à consciência de si.

Com o uso da coisa, a vontade através de suas exigências particulares, isto é, seus desejos e necessidades, procura satisfazer (*befriedigen*) um carecimento, sendo que a coisa está a serviço de tal exigência, conforme expõe Hegel. “O uso é esta realização da minha carência pela alteração, aniquilação e consumo da Coisa, cuja natureza desprovida de ipseidade é por esse meio revelada e que, assim, preenche a sua destinação”.³²²

O uso da coisa, enquanto determinação da propriedade, é uma determinação ulterior à vontade do proprietário que a coisa seja sua, sendo que tanto a tomada de posse quanto o uso da coisa tornam possíveis as condições para a vontade afirmar-se como pessoa. Ocorre que a transformação, destruição e consumo dos produtos do trabalho reforçam a objetividade do direito, além de satisfazerem as exigências particulares de uma vontade individual. São condições para que as pessoas tenham entre si relações de troca de mercadorias, consentindo com a afirmação de uma relação jurídica da pessoa com o produto do próprio trabalho e com outrem. Pelo uso da coisa a vontade manifesta-se para ter alguma coisa, conferindo significação e valor à coisa, designando a presença subjetiva da vontade, conforme salienta Hegel: “Mas esta presença – que é o uso, a utilização ou um outro aspecto externo da vontade-, se produz no tempo, em relação ao qual a objetividade constitui a duração deste aspecto externo”.³²³ Então, esta atividade de externalização da vontade deve prolongar-se no tempo, que retrata o movimento histórico da vontade.

A alienação da propriedade é o terceiro momento - precedido pela tomada de posse e o uso da coisa-, designada por Hegel ao afirmar:

Eu posso privar-me da minha propriedade porque a propriedade é minha sobretudo na medida em que Eu coloca nela minha vontade, por isso, posso

³²² “Der *Gebrauch* ist diese Realisierung meines Bedürfnisses durch die Veränderung, Vernichtung, Verzehrung der Sache, deren selbstlose Natur dadurch geoffenbart wird und die so ihre Bestimmung erfüllt”. FD, *A propriedade*, §59, HW 7, p. 128.

³²³ “Diese Gegenwart aber, die der Gebrauch, Benutzung oder sonstiges Äußern des Willens ist, fällt in die Zeit, in Rücksicht welcher die *Objektivität* die *Fortdauer* dieses Äußerns ist”. FD, *A propriedade*, § 64, HW 7, p. 138.

abandoná-la como se não tivesse dono (*derelinquere*), ou posso transmiti-la em posse a vontade de um outro.³²⁴

A troca é realizada em relação a coisas, ao que é por natureza exterior, e não em relação “as determinações substanciais que constituem a minha pessoa e a essência universal da minha consciência de mim: a minha personalidade em geral, a Liberdade universal da minha vontade, eticidade, religião”.³²⁵

É o estabelecimento de relações de troca que faz com que a vontade entre em relação com outrem, originando o contrato. Trata-se de uma vontade comum que se constitui pela mediação estabelecida pela propriedade, mediação da coisa em relação a minha vontade subjetiva assim como em relação a outra vontade. Requer-se, então, que a vontade de cada um coexista com a vontade do outro, em que o acordo livremente estipulado deve ser respeitado.³²⁶ Trata-se, agora, de analisar o contrato.

5.3.2 O contrato

Após desejado, captado, e trabalhado o objeto, a consciência de si pode então negocia-lo, o que, no entanto, somente pode ocorrer com o reconhecimento dos outros indivíduos como iguais portadores destes direitos. Tal situação constitui a essência da relação jurídica entre as consciências de si desejantes em referência à propriedade privada. A propriedade privada é possível enquanto um proprietário se abstém do direito de se apropriar da propriedade dos outros e vice-versa, de sorte que o contrato estabelece uma relação de um proprietário com outros proprietários. Por isso, a liberdade de um indivíduo na relação contratual consiste no seu reconhecimento pelos outros como proprietário, que exerce poder sobre as coisas exteriores. Desta forma, é preciso considerar a vontade do outro, sendo que a relação entre as vontades é o terreno propício ao desenvolvimento da liberdade. Sobre esta relação entre vontades, Hegel:

A propriedade, cujo *lado* do ser-aí ou da *exterioridade* não é mais só uma Coisa, mas contém em si mesmo o momento de uma vontade (e, com isso,

³²⁴ “Meines Eigentums kann ich mich *entäußern*, da es das meinige nur ist, insofern ich meinen Willen darein lege, - so daß ich meine Sache überhaupt von mir als herrenlos lasse (*derelinquiere*) oder sie dem Willen eines anderen zum Besitzen überlasse [...]”.FD, *A propriedade*, § 65, HW 7, p. 140.

³²⁵ FD, *A propriedade*, §66, HW 7, p. 141.

³²⁶ FD, *A propriedade*, §71, HW 7, p. 152.

de uma outra vontade), vem a constituir-se pelo contrato – como o processo no qual se apresenta e medeia a contradição, segundo o qual eu *sou* e *permaneço* proprietário sendo para mim e excluindo a outra vontade, na medida em que, numa vontade idêntica com a outra vontade, eu *cesso* de ser proprietário.³²⁷

Por conseguinte, na relação de exclusão que os indivíduos convivem, é necessária uma mediação para constituir uma vontade comum entre as pessoas, de modo que o universal no contrato começa a se constituir como uma comunidade exterior das vontades.

O contrato é o instrumento que assegura a propriedade e sua transferência a outro. É nas relações interpessoais que o contrato se define, sendo produto do livre-arbítrio dos envolvidos, pois no contrato cada contratante tem em vista seus interesses particulares. Resulta destas colocações a crítica de Hegel aos filósofos contratualistas, pois não há de se entender a natureza do Estado a partir desta noção de contrato, pois os caracteres da propriedade privada não podem ser transportadas a um terreno totalmente diverso e mais elevado – o da eticidade-, porque no contrato cada pessoa permanece orgulhosa quanto a própria particularidade, isto é, pauta-se pelo próprio arbítrio, não estando conceitualmente vinculada a uma determinação comum. Em poucas palavras, o contrato não pode ser um contrato social.³²⁸ Numa idéia de contrato extingue-se a totalidade orgânica da sociedade ética, os indivíduos não podem ser concebidos somente como pessoas, mas como entidades vivas e presentes na história do Todo. O Estado é resultado do desejo da consciência de si na forma do “Espírito do povo”, de forma que não é possível, em sentido lógico, permitir a desfiguração da sociedade na multiplicidade de pessoas isoladas.

³²⁷ “Das Eigentum, von dem die Seite *des Daseins* oder *der Äußerlichkeit* nicht mehr nur eine Sache ist, sondern das Moment eines (und hiermit anderen) Willens in sich enthält, kommt durch den Vertrag zustande – als den Prozeß, in welchem der Widerspruch, daß Ich für mich seiender, den anderen Willen ausschließender Eigentümer insofern *bin* und *bleibe*, als Ich in einem mit dem anderen identischen Willen *aufhöre*, Eigentümer zu sein, sich darstellt und vermittelt”. FD, *O contrato*, § 72, HW 7, p. 155.

³²⁸ Sobre a teoria do Contrato Social de Rousseau, vejamos como comenta Méthais, em uma comparação à filosofia hegeliana. “O que vicia toda a doutrina do Contrato social, é o ser em seu fundo possuindo um individualismo partindo de uma representação otimista, esta de indivíduos isolados, que para reduzi-los mecanicamente a uma associação ou Estado se faria por convenção. Ademais, a teoria mesma do Estado, centro de toda filosofia política, é apenas imaginável sob a forma artificial de um contrato, e a vontade geral que definiria, de acordo com Rousseau, o povo em corpo, não tornaria-se jamais como substancial, as vontades particulares, quando elas chegam a fundir, levando contrariamente à se auto-destruir. Esta impotência tem à uma concepção de liberdade como liberdade pura, vontade absoluta que pretende afirmar-se fora de todas as mediações e determinações concretas – anterioridade que acha à hipotisar-se em um pretendido estado de natureza definido primitivamente um senso imediato do homem”. MÉTHAIS, Pierre. *Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau*. In: D’HONDT, Jacques (org.). *Hegel et le siècle des Lumières*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974. p.103.

No contrato há uma determinação comum entre duas vontades que preservam a sua particularidade (*Besonderheit*). É o momento do reconhecimento recíproco entre as consciências de si desejantes, porque, ao desejar a propriedade alheia, ou então a defesa da sua, se vê no dever de reconhecer as outras consciências de si como também possuidoras de propriedade. Ou seja, a condição do direito de proprietária somente vem a existir com o reconhecimento dos demais, logo, o direito somente surge em conjunto a um dever. São os dois lados do reconhecimento recíproco.

No entanto, ocorre que, enquanto a propriedade é a relação de duas vontades em relação a coisa, no contrato há apenas a relação entre duas vontades, contudo, estas duas vontades são vontades do arbítrio, portanto, contingentes. A universalização destas vontades não pode ser garantida pelos contratantes, de modo que a vontade particular pode manifestar-se arbitrariamente, ocasião em que efetua a mediação da vontade estabelecida pelo contrato e emerge a injustiça. A injustiça reflete a insuficiência do direito abstrato e a necessidade de passagem para a moralidade subjetiva. Contudo, é de se deter agora no que consiste esta injustiça e sua contribuição para o surgimento do direito à liberdade subjetiva. Como se vê, o direito abstrato preocupa-se tão somente com o aspecto externo do direito, sua configuração jurídica, o que isolada não pode garantir a eficácia das leis. O direito apenas vigora essencialmente como verdade efetiva no mundo quando há uma vontade posta do indivíduo. Algo interno, moral, de acordo com os desejos da consciência de si.

5.3.3 A injustiça

A consciência de si da vontade está ligada à insuficiência do direito abstrato, de sorte que a passagem até a moralidade subjetiva exige tratar sobre a injustiça. No direito abstrato a validade do contrato se resume as duas vontades contratantes, portanto, não se eleva à realização universal da liberdade. Por isso, no direito abstrato não há como obstar que uma vontade arbitrária se oponha a vontade de uma outra pessoa, resultando disso a injustiça.

Na injustiça o direito torna-se uma simples aparência (*Schein*), o que se constitui quando a existência empírica do direito e a vontade particular coincidem, formando assim um direito particular (*besonderes Recht*), revelando assim uma oposição entre o direito em si

e a vontade particular.³²⁹ Elucida Hegel: “O direito, enquanto algo particular e, por isso, enquanto múltiplo em face de sua universalidade e simplicidade sendo em si, recebe a forma de uma aparência”.³³⁰ Constitui-se aqui um movimento, um percurso da aparência, com três momentos: a) dano civil (*Unbefangenes Unrecht*); b) fraude (*Betrug*); c) a violência e o crime (*Zwang und Verbrechen*). Após o desejo e o reconhecimento, vemos a luta das consciências de si no plano do direito abstrato.

No dano civil não existe a fraude, o dolo, referindo-se a uma coisa que pertence a várias pessoas, cada uma delas reivindicando esta coisa para si com base em títulos particulares de direito, reputando a coisa como sua própria propriedade. Os títulos de direito são constituídos pela tomada de posse (*Besitznahme*) e pelo contrato para si, em relação ao reconhecimento dos outros, de sorte que a diversidade destes títulos abre a possibilidade para que uma mesma coisa seja objeto de disputa entre diferentes vontades. É desta forma que se originam os conflitos jurídicos (*Rechtskollisionen*).³³¹ Logo se vê que a posse é antes um instrumento para efetivar o reconhecimento das demais consciências de si, uma forma de se sedimentar a própria autonomia. Este conflito constitui a esfera da lide civil, onde se busca o reconhecimento do direito de alguém, perseguindo-se o direito como algo de universal e decisivo, de modo que a coisa seja subsumida (*Subsumtion*) na propriedade de alguém.³³² Em outras palavras, o conflito retoma a idéia da luta entre senhor e escravo da *Fenomenologia*, pois aqui as consciências passam a disputar a posse de determinada propriedade ou direito, numa ânsia de subjugar a consciência oposta. Essa propriedade, ainda, retoma aquela idéia propugna pelo terceiro termo entre o senhor e o escravo, a produção pelo labor, que mediatiza a relação entre ambos e permeia o sentimento de reconhecimento e dependência de um para com o outro. Enquanto se possui uma propriedade, a consciência se vê na obrigação de reconhecer as demais consciências, ou então estaria cometendo o mesmo erro do senhor, que ao não reconhecer o escravo, invalidou o próprio reconhecimento do escravo para com ele. A aparência se revela considerando que para cada um dos que contendam, o reconhecimento do direito está ligado ao interesse e opinião de cada particular. Contudo, a partir destas vontades particulares conflitando entre si, as pessoas passam a reconhecer que terão de abstrair de suas ambições e interesses

³²⁹ FD, *A injustiça*, § 82, HW 7, p. 172.

³³⁰ “Das Recht, das als ein *Besonderes* und damit Mannigfaltiges geges seine *an sich* seiende Allgemeinheit [...]”. FD, *A injustiça*, § 83, HW 7, p. 173.

³³¹ FD, *A injustiça*, § 84, HW 7, p. 175.

³³² FD, *A injustiça*, § 85, HW 7, p. 175.

particulares, que terão necessariamente de agir de acordo a um universal. Portanto, na aparência, ao mesmo tempo, se abre o direito como dever-ser (*Sollen*), a oportunidade para se descobrir direitos legítimos de uma vontade particular.

A fraude, por sua vez, representa maior gravidade, pois o engano é induzido de modo calculado para fechar o contrato. Ocorre então que o direito em si é distorcido para algo de subjetivo, isto é, de inessencial e aparente. A fraude surge quando o universal é degradado a mera aparência da vontade particular.³³³ A vontade particular, na fraude, aparentemente está sendo respeitada, por haver o livre consentimento e recíproco em trocar a coisa, mas neste aparente o direito em si está sendo violado. Portanto, neste movimento de reconhecimento, o contrato prova sua inadequação enquanto fundamento primeiro para a manutenção de uma ordem social. Contudo, ainda nesta situação, o dever ser moral está em desenvolvimento, de modo que a vontade permanece desvelando um caminho para a universalidade, justamente por tornar uma exigência o universal e o objetivo enquanto oposição ao embuste, isto é, por tornar o universal jurídico uma exigência, conforme se infere das colocações de Hegel:

O fato de que, contra esta aceitação da Coisa *meramente* enquanto esta e contra a vontade *meramente* opinante e por igual arbitrária, o [elemento] objetivo ou universal seja em parte cognoscível como *valor*, em parte, vigente como direito, [e] que em parte o arbítrio subjetivo oposto ao direito seja suprimido, é, aqui, igualmente, primeiro, só uma exigência.³³⁴

Por fim, deve-se considerar que na propriedade a vontade do proprietário se coloca em uma coisa exterior, estando suscetível de sofrer uma violência. Quem pratica esta violência está na unilateralidade (*Eisentigkeit*) de sua vontade particular, violando o direito e a propriedade. Surge em favor do homem violentado a constatação de ser essencialmente livre, e que a vontade livre em-e-para-si não pode ser coagida - a menos que o homem não se retire da exterioridade, permitindo a coação e seu jugo-, tendo o direito de não se deixar violentar, como informa Hegel: “Somente pode ser coagido a algo aquele que *quer* se deixar *coagir*”.³³⁵ Se deixar coagir é permanecer na pura vontade natural, recusar-se ao movimento que conduz à consciência de si, pois tal vontade puramente natural é violência contra a Idéia da Liberdade que é em si existente, devendo esta Idéia ser defendida contra uma tal vontade

³³³ FD, *A injustiça*, § 87, HW 7, p. 176.

³³⁴ “Daß gegen diese Annahme der sache bloß *als dieser* und gegen de bloß meinenden sowie den willkürlichen Willen das Objektive oder Allgemeine teils als *Wert* erkennbar, teils als Recht geltend sei, teils die gegen das Recht subjektive Willkür aufgehoben werde, ist hier zunächst gleichfalls nur eine Forderung”. FD, *A injustiça*, § 89, HW 7, p. 177.

³³⁵ “Es kann nur der zu etwas gezwungen werden, der sich *zwingen* lassen *will*”. FD, *A injustiça*, § 91, HW 7, p. 179.

sem cultura, imposta a esta e feita vigor. A situação de violência, em que a vontade particular se lança contra o ser-aí da liberdade, deve ser reprimida pela negação desta negação: “a coação é suprimida pela coação.”³³⁶ O que está em questão é a coerção pelo direito, pois a negação da negação é uma afirmação, de modo que a negação da violência é a afirmação da liberdade. Esta segunda negação deve ser pensada a partir da universalidade do direito, não como um capricho de uma vontade particular que se arroga no direito de julgar se seu direito foi ou não violado, pois, neste caso, estar-se-ia na gerência de uma vontade natural particular.³³⁷ Trata-se, no entanto, de uma coerção que incide em razão da violência contra o conceito de direito e, por isso, esta coerção não é algo originária, mas gerada a partir da relação entre os homens, brilhando com toda sua luz na eticidade. O direito abstrato, uma vez deparando-se agora com a injustiça, pode ser definido como direito coercitivo: “O direito abstrato é *direito coercitivo*, porque o in-justo praticado contra o mesmo é uma violência contra o ser-aí da minha liberdade numa Coisa *exterior* [...]”.³³⁸ A primeira violência, responsável por lesar o direito, é o crime, na definição de Hegel: “A primeira coação exercida pelo [agente] livre enquanto violência que lesa o ser-aí da liberdade no seu sentido *concreto*, o direito enquanto direito, é o *crime* [...]”.³³⁹ A pena, neste cenário, procura rechaçar a vingança, em que os crimes são punidos como *crimina privata* e não como *crimina publica*. Hegel persegue, na verdade, uma justiça “liberada do interesse e da figura subjetivos, assim como da contingência do poder, portanto, a exigência de uma justiça *não vingativa*, mas *punitiva*.”³⁴⁰ Portanto, uma tal justiça punitiva requer uma vontade que aspira ao universal, sendo no conceito de moralidade subjetiva que esta aspiração é encontrada, pois a ação particular deve estar subjetiva e objetivamente conforme com uma universalidade livremente posta. A vontade que em si existe enquanto o individual da justiça vingativa é

³³⁶ “[...] nämlich als *zweiter* Zwang, der ein Aufheben eines ersten Zwanges ist”. FD, A injustiça, § 93, HW 7, p. 179.

³³⁷ Não obstante, é necessário esclarecer que a coerção não pode constituir a essência da vida ética, de acordo com as palavras de Müller. “A refutação especulativa da coerção consiste em mostrar que, se o universal ético é posto unicamente a partir da relação externa de coerção dos arbítrios e que se cabe a ela promover, em toda a extensão das relações sociais e políticas, a mediação entre a vontade universal, que exprime a liberdade de todos, assegurada pelo Direito, e a vontade singular, que deve ser conforme ao Direito, então o universal ético suprime-se a si mesmo. Quer dizer, se a coerção é o elemento essencial do Direito, a vida ética e a liberdade não podem ser pensadas a partir de um sistema da coerção recíproca universal”. MÜLLER, Marcos Lutz. *O Direito Natural de Hegel*. In: ROSENFELD, Denis (coord.). *Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 47.

³³⁸ “Das abstrakte Recht ist *Zwangsrecht*, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das *Dasein* meiner Freiheit in einer *äußerlichen* Sache ist [...]”FD, A injustiça, § 94, HW 7, p. 180.

³³⁹ “Der erste Zwang als Gewalt von dem Freien ausgeübt, welche das Dasein der Freiheit in seinem *konkreten* sinne, das Recht als Recht verletzt, ist *Verbrechen*.” FD, A injustiça, § 95, HW 7, p. 181.

³⁴⁰ “[...] ist die Forderung einer vom subjektiven Interesse und Gestalt sowie von der Zufälligkeit der macht befreiten, so *nicht rächenden*, sondern *strafenden Gerechtigkeit*”. FD, A injustiça, § 103, HW 7, p. .

para si, ao suprimir esta última regressa a si mesma e se torna para si e real, ocasião em que o direito se torna concreto, o que faz parte do desenvolvimento intrínseco das especificações do conceito da vontade. Desde então, o conceito de Liberdade progrediu para uma relação de si a si e, então, a uma autodeterminação da subjetividade. Por conseguinte, a realização da vontade livre no direito abstrato encontra-se apenas em si e na forma do imediato; revelando-se no direito abstrato a oposição da vontade geral em si e individual para si (injustiça), trata-se agora de eliminar esta oposição (negação da negação), para que a vontade conceda a si mesma a própria determinação, uma negatividade que se reporta a si, tornando-se vontade livre em-e-para-si. Desta forma, o princípio do ponto de vista moral é a subjetividade para si infinita da Liberdade.³⁴¹ O direito abstrato, em sua universalidade abstrata, se viu incapaz de conciliar o desejo vivo de cada consciência, tal como ocorreu com a luta por independência entre senhor e escravo. No entanto, assim como na *Fenomenologia* a luta desencadeou o trabalho de autoconhecimento da consciência escrava, nas formas do estoicismo, do cepticismo, e da consciência infeliz, aqui veremos como o indivíduo mergulhará em sua moralidade subjetiva. No fim, ambos buscam o mesmo sentido, a iluminação com a Idéia de Liberdade.

5.4 A Moralidade

O crime e a injustiça revelaram a pura abstração do direito. A pessoa, em todo o seu desenvolvimento através da figura da personalidade, procura consolidar sua liberdade na mera subjetividade dos próprios atos, de forma que suas ações não passam de movimentos contrapostos ao universal em si. O indivíduo que buscou a liberdade na categoria de pessoa não logrou chegar ao conceito da verdade, já que na ânsia da defesa de sua propriedade, se viu envolvido na luta frenética pela mesma, bem como na ofensiva contra as demais pessoas, portadoras de direitos e deveres. A universalidade aqui não constitui a essência das relações, e o direito desaba no vazio, pois os institutos jurídicos tratados, tais como o contrato e a propriedade, forma incapazes de erguer o ser ao conceito de liberdade, pois fundamentou um notável distanciamento do indivíduo para com a coletividade. Neste fenômeno (*Erscheinung*)

³⁴¹ FD, *A injustiça*, § 104, p. 198.

não há um respeito, mas sim uma afronta ao universal, a fim de realizar sua própria liberdade. Nesse contexto, surge no interior do indivíduo nova manifestação da vontade livre, que para tentar remediar os danos causados ao Todo, procurará sedimentar suas condutas em normas estabelecidas por sua singularidade (*Einzelheit*), normas que, segundo ele, deveriam ser seguidas pela universalidade. Assim conclui Hegel sobre o fim dos efeitos do direito abstrato e o início do processo moral da existência. “A vontade, que no direito abstrato é somente enquanto *personalidade*, tem-na, de ora avante, por seu *objeto*, a subjetividade da liberdade, assim infinita *para si*, constitui o princípio do *ponto de vista moral*”.³⁴²

O pressuposto da moralidade, a segunda parte da dialética da *Filosofia do Direito*, é anunciado logo no § 105.

O ponto de vista moral é o da vontade quando deixa de ser infinita *em si* para sê-lo *para si*. É este retorno da vontade de si, bem como a sua identidade, que existe para si em face da existência em si imediata e das determinações específicas que neste nível se desenvolvem, que definem a *pessoa* como *sujeito*.³⁴³

O foco, então, deixa de ser a universalidade abstrata do direito para adentrar o campo da subjetividade do indivíduo. O que antes surgia como um para si, isto é, a relação do indivíduo com o universal era de uma clara oposição, agora se situa num Em Si. A interiorização dos objetivos consiste num procedimento necessário para a apreensão do conceito de liberdade.

O que ocorre é a atualização da pessoa em sujeito. No primeiro capítulo verificamos que o conceito para o indivíduo era dependente de sua relação com o meio, de como geria sua propriedade frente às demais pessoas. Já nesta segunda seção, qualquer influenciador externo é retraído, de forma que a verdade e a liberdade passem a integrar o interior do indivíduo. É a manifestação de uma vontade subjetiva, que, não obstante ainda figure em moldes somente formais, representará um papel essencial para o culminar da vontade livre na idéia de Eticidade. Hegel, dessa forma descreve o trabalho da vontade dentro da subjetividade moral.

³⁴² “Seine *Persönlichkeit*, als welche der Wille im abstrakten Rechte nur ist, hat derselbe so nunmehr zu seinem *Gegenstande*; die so *für sich* unendliche Subjektivität der Freiheit macht das Prinzip des *moralischen Standpunkt* aus”. FD, *A injustiça*, § 104, HW 7, p. 199.

³⁴³ “Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß *an sich*, sondern *für sich unendlich* ist (vorh. §). Diese Reflexion des Willens in sich und seine für sich seiende Identität gegen das Ansichsein und die Unmittelbarkeit und die darin sich entwickelnden Bestimmtheiten bestimmt die *Person* zum *Subjekte*”. FD, *A moralidade*, § 105, HW 7, p. 203.

A vontade subjetiva, como sendo imediatamente para si e distinta do em si, é então abstrata, limitada e formal. Mas a subjetividade não só é formal; como delimitação indefinida da vontade, é também o elemento *formal* da vontade. Porque nesta primeira aparição no plano da vontade individual este formalismo ainda não se afirma como idêntico ao conceito de vontade, o ponto de vista moral é um ponto de vista *relativo*, o do *dever* ou da *exigência*.³⁴⁴

O adendo da categoria dever à ação da vontade nos remete diretamente às idéias kantianas, sobretudo em sua célebre doutrina do *Dever-ser (Sollen)*.³⁴⁵ O dispositivo do imperativo categórico de Kant age no intuito de alcançar a universalização do direito, porém tem suas raízes em problemáticas intrinsecamente subjetivas, por meio de uma manifestação individual do dever. Ainda que o propugnado seja o estabelecimento de leis válidas a toda a universalidade, justificadas numa razão *a priori*, o pensador de Königsberg não teria conseguido escapar de seu subjetivismo, segundo Hegel. O que Hegel pretende demonstrar na moralidade é exatamente o limite do projeto filosófico proposto por Kant, que, embora tenha por fim a universalidade das leis, tem suas amarras justamente no princípio, ao singularizar o legislador.³⁴⁶ Ainda que haja a objetividade no que concerne às atitudes do indivíduo em formar suas máximas e leis, jamais escapa ao subjetivismo, pois o processo de universalização não alcançou seu lado real, não houve uma real interação com outrem, de forma que a própria racionalização torna-se comprometida.³⁴⁷

Há de se observar como Hegel apresenta a estrutura de funcionamento da moralidade.

A expressão da vontade como *subjetiva* ou *moral* é a ação. Contém a ação as especificações indicadas. A) De que eu sou consciente de serem minhas que: do passarem a ser exteriores; B) A relação essencial a um conceito como obrigatório; C) A ligação com a vontade de outrem.³⁴⁸

³⁴⁴ “Der subjektive Wille als unmittelbar für sich und von dem an sich seienden unterschieden (§ 106 Anm. ist daher abstrakt, beschränkt und formell. Die Subjektivität ist aber nicht nur formell, sondern macht als das unendliche Selbstbestimmen des Willens das *Formelle* desselben aus. Weil es in diesem seinem ersten Hervortreten am einzelnen Willen noch nicht als identisch mit dem Begriffe des Willens gesetzt ist, so ist der moralische Standpunkt der Standpunkt des *Verhältnisses* und des *Sollens* oder der *Forderung*”. FD, *A moralidade*, §108, HW 7, p. 206.

³⁴⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Partes I e II. Lisboa: Edições 70, 2004.

³⁴⁶ Para uma leitura da crítica hegeliana ao modelo kantiano, cf. BIENENSTOCK, Myriam. *Politique du Jeune Hegel*, Iéna (1801-1806). Paris: Presses Universitaires de France, 1992. p. 92-98.

³⁴⁷ Para sublinhar esta análise do dever kantiano realizada por Hegel, citemos Menegoni. “A explicação da forma da lei moral conduz de fato à retórica do dever pelo dever e tem em contrapartida real no melhor dos casos ater-se ao plano da legalidade e de perseguir o bem-estar próprio e alheio e por pior, a legitimação de qualquer modo de agir, também daquele mais contrário ao direito e à moral”. MENEGONI, Francesca. *Soggetto e Struttura dell’agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993. p. 33.

³⁴⁸ “Die Äußerung des Willens als *subjektiven* oder *moralischen* ist *Handlung*. Die Handlung enthält die aufgezeigten Bestimmungen: α) von mir in ihrer Außerlichkeit als die meinige gewußt zu werden, β) die wesentliche Beziehung auf den Begriff als ein Sollen und γ) auf den Willen anderer zu sein”. FD, *A*

Resta claro então que a vontade moral consiste na própria intenção do indivíduo, sabedor de que a mesma se abaterá no universal, colidindo diretamente com as vontades alheias.

5.4.1 A responsabilidade

O primeiro tema trabalhado é a responsabilidade, isto é, até que ponto o indivíduo é responsável pelos atos cometidos por si mesmo ou por fatores relacionados a si. Estas ocorrências são de difícil exame, pois após exteriorizadas as ações, as mesmas sofrerão diversas influências contingentes da universalidade, abrindo-se a possibilidade de desvios em seus resultados. O indivíduo seria responsável pelo ato praticado, ainda que não tenha intencionado aquele resultado, senão outro? A mesma indagação faria valer às propriedades, que são suscetíveis a acasos onde podem vir a provocar prejuízos a outrem. Em muitos destes casos o proprietário não projetou o efeito, mas como detentor do domínio do objeto em questão, pode se ver como alvo na busca por um responsável. Todos estes exemplos demonstram que a moralidade está intrinsecamente ligada às ações, que puramente subjetivas facilmente podem ser modificadas por ações externas. A finitização da vontade subjetiva é o primeiro impedimento que Hegel apresenta para esta moralidade. A ação moral subjetiva ainda não efetuou o reconhecimento das vontades de outrem, de forma que em vez de uma cooperação, haja uma real disputa, donde cada vontade torna-se contingente frente às demais.

Ao examinar em que sentido se deveria limitar a responsabilidade do autor, Hegel faz a seguinte ressalva.

O princípio ‘na ação não se deve ter em conta as conseqüências’ e aquele outro ‘julgar as ações pelos resultados e aceitá-los como medida do que é justo e bom’ são princípios que pertencem ao intelecto abstrato. Os resultados, como manifestações imanentes da ação, apenas se limitam a exprimi-la e nada são de diferente dela. Mas o que se faz é, inversamente, considerar o que na ação intervém exteriormente e por acaso se lhe acrescenta sem que nada tenha a ver com a natureza dela.³⁴⁹

moralidade, § 113, HW 7, p. 211.

³⁴⁹ “[...] Der Grundsatz: bei den Handlungen die Konsequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurteilen, und sie zum Maßstabe dessen, was recht und gut sei, zu machen – ist beides gleich

Conclui-se que a ação não pode ser submetida aos fins, mas também que estes não podem ser ignorados por aquela. Portanto, os resultados são partes integrantes da ação, efeitos provocados pelas diversas contingências envolvidas com a ação em si.

5.4.2 A intenção

A moral e a ação em Hegel baseiam-se essencialmente na intenção (*Absicht*), na vontade de o autor querer aquele fato. Consiste num fenômeno singular, mas que vem a causar efeitos no universal. A intenção (*Absicht*) não pode ser particularizada, limitada ao efeito direto relacionado a ela. Como exemplo, cita Hegel o assassinio, donde o golpe não é desferido a um simples pedaço de carne, mas ao todo, isto é, à própria vida do sujeito. Ainda que a intenção do autor tenha sido somente agredir certa parte do corpo, este não é um aglomerado de seções, mas sim um todo unitário, de forma que ao golpear uma parte, golpeia-se a totalidade. Hegel fundamenta esta teoria num chamado *dollus indirectus*. Hegel resume o conceito desta abordagem no § 120.

O direito da intenção significa que a qualidade *universal* da ação não reside apenas *em si* mas é conhecido do agente, isto é, encontra-se já na vontade subjetiva: inversamente, mas pela razão, o direito objetivo da ação (que assim se lhe pode chamar) significa que ela pode afirmar-se conhecida e querida pelo sujeito como *ser pensante*.³⁵⁰

Em todos os momentos Hegel trata o indivíduo em toda a sua potencialidade, de forma que ser condescendente com juízos limitados a atos singulares seria subestimar a própria capacidade racional do homem. O sujeito, como ser pensante, deve ter em mente sempre a totalidade da ação, donde decorre sua capacidade de discernimento, e o dever de responsabilizar-se pelas atitudes cometidas. O indivíduo, quanto age de certa forma, o faz por sua própria vontade, de forma que as conseqüências, direta ou indiretamente desejadas,

abstrakter Verstand. Die Folgen, als die eigene *immanente* Gestaltung der Handlung, manifestieren nur deren Natur und sind nichts anderes als sie selbst; die Handlung kann sie daher nicht verleugnen und verachten. Aber umgekehrt ist unter ihnen ebenso das äußerlich Eingreifende und zufällig Hinzukommende begriffen, was die Natur der Handlung selbst nichts angeht". FD, *A responsabilidade e a culpa*, § 118 Ad., HW 7, p. 218.

³⁵⁰ "Das Recht der Absicht ist, daß die *allgemeine* Qualität der Handlung nicht nur *an sich* sei, sondern von dem Handelnden *gewußt* werde, somit schon in seinem subjektiven Willen gelegen habe; so wie umgekehrt das Recht der *Objektivität* der Handlung, wie es genannt werden kann, ist, sich vom Subjekt als *Denkendem* als gewußt und gewollt zu behaupten". FD, *A intenção*, § 120, HW 7, p. 225-6

estão ligadas ao seu ato. Porém, neste momento ainda não se encontra desenvolvida a vontade livre em-e-para-si, as ações praticadas ainda direcionam-se através dos carecimentos, paixões e opiniões do sujeito, uma vontade natural, portanto. O sujeito neste momento ainda não se vê capaz de realizar escolhas objetivas, pois seu juízo ainda funciona dependendo dos instintos, o alcance jamais será abrangente até a universalidade, e a intenção, se resume a focalizar atos subjetivos. Dessa forma Hegel apresenta este momento da manifestação da vontade. “Quando este elemento da *singularidade* do agente está contido e realizado na ação, encontramos-nos perante a determinação mais concreta da *liberdade subjetiva*, que é o *direito de o sujeito* encontrar na ação a sua *satisfação*”.³⁵¹

Portanto, o sujeito se utilizará das ações somente para ter a si mesmo como fim, de acordo com os critérios naturais utilizados por si.

O sujeito pensante, porém imerso em sua subjetividade, e que é o protagonista da moralidade, retoma as concepções de uma singularidade infinita iniciada na *Fenomenologia*, principalmente na seção destinada à busca pela Liberdade efetuada pela consciência serva, isto é, as passagens das consciências estóica, céptica e infeliz. Em outro momento assinalamos a essência do estoicismo, mas é válido retomar essa citação novamente para esclarecer esta relação.

[...] chama-se *estoicismo* essa liberdade da consciência-de-si, quando surgiu em sua manifestação consciente na história do espírito. Seu princípio é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, na medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante.³⁵²

Em outras palavras, a consciência coloca sobre seu juízo um valor convicto e infinito, e tal decisão vem a se tornar um ato moral.

O aspecto do pensar várias vezes é mencionado como atributo fundamental da moralidade, bem como aparece como a essência da liberdade estóica. Este pensar como manifestação da consciência de si representa a superação do indivíduo para o plano

³⁵¹ “Daß dies Moment der *Besonderheit* des Handelnden in der Handlung enthalten und ausgeführt ist, macht die *subjektive Freiheit* in ihrer konkreteren Bestimmung aus, das *Recht des Subjekts*, in der Handlung seine *Befriedigung* zu finden”. FD, *A intenção*, § 121, HW 7, p. 229.

³⁵² “Diese Freiheit des Selbstbewußtseins hat bakanntlich, indem sie als ihrer bewute Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, *Stoizismus* heißen. Sein Prinzip ist, daß das Bewußtseins denkendes Wesen ist und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtseins sich darin als denkendes Wesen verhält”. FE, *Liberdade da consciência de si – O estoicismo*, HW 3, p. 157.

consciente da história, como também se assinalou quanto ao estoicismo. Vale recordar, ainda, que o reino ético grego desabou diante de sua liberdade somente inconsciente, não sabida e construída pela consciência de si, que envolvida na totalidade grega não havia tomado a consciência do Si, isto é, o cidadão da polis não reconhecia a si mesmo como indivíduo. A figura estóica supera este estágio, porque ao mergulhar na singularidade, descobre a si mesmo como essência, e retoma todo o valor da particularidade do indivíduo. Assim como sociedade grega, vimos como o direito abstrato foi superado devido a não conter uma universalidade concreta e efetiva, pois faltava o trabalho primordial do indivíduo, o que surge com a moralidade.

Esta vontade subjetiva que busca realizar atos voltados aos instintos, tem em seu cerne a procura pela satisfação pessoal, isto é, saciar a sede daqueles carecimentos que envolvem sua existência. Ou mais precisamente, servem como ferramentas para o indivíduo chegar à felicidade, ao bem-estar. Nessa passagem, o sujeito passa a agir (*handeln*) unicamente tendo a si mesmo como fim. Hegel sintetiza essa parte no § 124.

A satisfação *subjetiva* do próprio indivíduo (incluindo o apreciar-se a si mesmo na honra e na glória) está também abrangida nos fins que são válidos *em si e para si*; a isso acrescentou o intelecto abstrato a vã afirmação de que só tais fins são dignos e os fins subjetivos e objetivos se excluem. Esta convicção torna-se um malefício quando chega ao ponto de considerar a satisfação subjetiva, só porque ela existe (o que sempre acontece em qualquer obra que se completa), com o fim essencial do agente e o fim objetivo como meio que apenas serviu para isso.³⁵³

As ações não são somente subjetivas, mas anseiam ainda apenas a própria felicidade, o universal situa-se como um meio, e não um fim. Abranger estas ações parciais à coletividade seria uma decisão grosseira. Assim, a intenção (*Ansicht*) regulamenta todas as ações do indivíduo, num projeto que visa obter a felicidade do mesmo, de forma que todos os atos são subordinados à essa idéia de felicidade, de Bem, ainda que, sabemos, funcionam desvirtuadas pela própria consciência, que não inteiramente livre, manifesta-se de acordo com suas carências imediatas.

³⁵³ “Indem auch die *subjektive* Befriedigung des Individuums selbst (darunter die Anerkennung seiner in Ehre und Ruhm) in der Ausführung *an und für sich geltender* Zwecke enthalten ist, so ist beides: die Forderung, daß nur ein solcher als gewollt und erreicht erscheine, wie die Ansicht, als ob die objektiven und die subjektiven Zwecke einander im Wollen ausschließen, eine leere Behauptung des abstrakten Verstandes”. FD, *A intenção*, § 124, HW 7, p. 232.

Cabe ainda realizar maiores considerações quanto ao sumo fim destes atos praticados, o chamado Bem.

5.4.3 O Bem e a certeza moral

Hegel conceitua a idéia de Bem no § 129, como o fim absoluto de todas as ações.

*O Bem é a idéia, enquanto unidade do conceito da vontade e da vontade particular, - na qual o direito abstrato, assim como o bem-próprio, a subjetividade do saber e a contingência do ser-aí exterior estão suprimidos enquanto subsistentes por si, contudo, ao mesmo tempo, aí contidos e conservados segundo a sua essência, - a liberdade realizada, o absoluto fim último do mundo.*³⁵⁴

Em outras palavras, qualquer direito propugnado pelo indivíduo subordina-se a esta Idéia de Bem. O direito abstrato, surgido no intuito de formalizar a propriedade, submete-se às aspirações do sujeito. Porém, esta idéia nada mais é do que um Bem abstrato, e não um conceito verdadeiro e real, isto porque o sujeito não se encontra plenamente desenvolvido, como em outras oportunidades já foi dito. Sendo o indivíduo ainda guiado principalmente por seus instintos, tendo como Bem o fim de suas ações, mas sem a capacidade elaborada de captar esta Idéia de Bem, pode ele aspirar a praticar atos realmente objetivos e universais? Mesmo nas pessoas com maior caminho percorrido nota-se um apelo subjetivo em suas escolhas, de forma que as ações seguem tendo o fim como o Bem, mas um bem que não passa de um bem-estar próprio. O que se levanta é isto: possui o sujeito subsídios para erguer por si próprio leis universais, quando há mais do que claro que ele baseia-se sobretudo em aspectos subjetivos para agir?

A análise do sujeito é tão parcial que desta forma Hegel a alude.

O direito da vontade subjetiva consiste em que aquilo que ela deve reconhecer como válido seja por ela discernido como *bom*, e que uma ação, entendida como o fim que entra na objetividade exterior, seja a ela

³⁵⁴ “Das Gute ist die *Idee*, als Einheit des *Begriffs* des Willens und des *besonderen* Willens, in welcher das abstrakte Recht, wie das Wohl und die Subjektivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins, als *für sich* selbständig aufgehoben, damit aber *ihrem Wesen* nach darin *enthalten* und *erhalten* sind, - die realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt”. FD, *O Bem e a certeza moral*, § 129, HW 7, p. 243.

imputada como lícita ou ilícita, boa ou má, legal ou ilegal, segundo o seu conhecimento do valor que a ação tem nessa objetividade.³⁵⁵

As leis que permitem uma objetividade, portanto, devem nascer da necessidade humana, dos valores cultuados pela universalidade, o que termina indo de encontro a qualquer juízo subjetivo.

Cabe então ao sujeito saber analisar adequadamente o Bem que se propõe alcançar, que em seguida se atualizará em obrigação ou dever para com estas condutas. O indivíduo se impele a agir nas formas que crê ser a ideal. Mas como ele mesmo não possui um discernimento eficaz que possa apreciar eficientemente estas preposições, acaba por obedecer um Bem abstrato, um direito que não passa de aparência. O dever, neste caso, desenvolve-se inapropriadamente, pois encontra-se viciado desde sua concepção, ao ser formulado em aspectos subjetivos. Em resumo, o sujeito age por dever, cumpre o dever, mas sobretudo o seu dever, que nada mais é do que uma moral individual oriunda de instintos naturais e subjetivos, como já dissemos.

Tal subjetivismo inevitavelmente desencadeará um juízo singular, gerando uma certeza moral particular em cada indivíduo. Este fato é perigoso, pois ameaça toda existência externa do direito, neste âmbito o dever não existe como uma obrigação recíproca entre sujeitos, mas apenas como uma tendência individual de cada um agir em determinado modo. O alerta ao subjetivismo relativo do dever é dedicado por Hegel no § 138.

Esta subjetividade, entendida como a autodeterminação abstrata e a certeza pura tão só de si mesma, assim como ela volatiliza dentro de si toda *determinidade* do direito, do dever e do ser-aí, é igualmente o poder judicante de determinar exclusivamente a partir de si mesmo o que é bom para um conteúdo, e, ao mesmo tempo, o poder ao qual o bem, de início somente representado e devendo ser, deve a sua *efetividade*.³⁵⁶

Por mais que o indivíduo acate as leis externas, é a sua certeza moral que determinará as formas de agir. Esta preponderância da particularidade sobre o universal será responsável pelo aspecto oculto do Bem abstrato, e que gerará toda a crítica hegeliana ao

³⁵⁵ “Das Recht des subjektiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm *als gut eingesehen* werde und daß ihm eine Handlung, als der in die äußerliche Objektivität tretende Zweck, nach seiner *Kenntnis* von ihrem Werte, den sie in dieser Objektivität hat, als rechtlich oder unrechtlich, gut oder böse, gesetzlich oder ungesetzlich zugerechnet werde”. FD, *O Bem e a certeza moral*, § 132, HW 7, p. 245.

³⁵⁶ “Diese Subjektivität als die abstrakte Selbstbestimmung und reine Gewißheit nur ihrer selbst, *verflüchtigt* ebenso alle *Bestimmtheit* des Rechts, der Pflicht und des Daseins in sich, als sie die *urteilende* Macht ist, für einen Inhalt nur aus sich zu bestimmen, was gut ist, und zugleich die Macht, welcher das zuerst nur vorgestellte und sein *sollende* Gute eine *Wirklichkeit* verdankt”. FD, *O Bem e a certeza moral*, § 138, HW 7, p. 259.

estabelecido modo subjetivo de se conceber a moral. Imerso nas intenções de Bem, fim de toda a ação, esconde-se o mal, como diz Hegel nessa passagem emblemática.

Na vaidade de todas as determinações exteriormente válidas e na pura interioridade da vontade, a consciência de si é a possibilidade de aceitar, por princípio, tanto o *universal em si e para si* como o *livre-arbítrio individual*, o que constitui o predomínio do particular sobre o universal e a realização dele na prática. É, por conseguinte, a possibilidade de ser *má*.³⁵⁷

No início, este Mal ocorre com uma força libertadora dos instintos naturais, isto é, uma manifestação da vontade livre contra os simples impulsos. Os instintos, como potências libertadoras podem tanto causar o Bem como o Mal, dependendo de quais se tornem preponderantes. Sendo o homem movido inicialmente por pulsões, paixões e desejos, todos estes instintos relacionados intrinsecamente ao subjetivismo, não é de causar espanto que toda esta sustentação tão frágil do ser acabe por propiciar ações singulares más.³⁵⁸

O Mal, além de todas as determinações, surge também como uma manifestação racional do homem, pois a natureza (*Natur*), imersa em sua imediaticidade, jamais poderá ser boa ou má, de forma que os movimentos por ela realizados nunca poderão receber conotação positiva ou negativa. Já o homem, em seu poder consciente de escolha, possui o livre-arbítrio de sua vontade, onde é capaz de deixar-se levar por atitudes boas ou más, dependendo da formação pessoal de cada indivíduo, e da maneira de como organiza seus instintos. Quando se diz que os instintos naturais são passíveis de guiar o homem a ações boas ou más, não significa que os mesmos instintos possam ser bons ou maus, somente que eles são os fatores preponderantes a agir na consciência subjetiva e singular do homem. Instintos, tais como a paixão, podem afetar diretamente a racionalidade humana, forçando o ser a agir (*handeln*) contra sua vontade livre, o que acabará por ocasionar ações dos mais variados tipos.

O Mal aparece então sob a forma de uma manifestação tanto natural como arbitrária da vontade, pois de um lado requer o agir por instintos, e de outro, a negação a estes instintos. É por isso que Hegel sentencia a seguinte afirmação. “O homem é, portanto, ao mesmo tempo, mau tanto *em si* ou *por natureza*, quanto por sua *reflexão (a)dentro de si*”.³⁵⁹

³⁵⁷ “Das Selbstbewußtsein in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens ist ebensowohl die Möglichkeit, das *an und für sich Allgemeine* als die *Willkür*, die *eigene Besonderheit* über das Allgemeine zum Prinzip zu machen und sie durch Handeln zu realisieren – *böse zu sein*”. FD, *O Bem e a certeza moral*, § 139, HW 7, p. 260-1.

³⁵⁸ ROSENFELD, Denis. *Filosofia Política & Natureza Humana: uma introdução à filosofia política*. Porto Alegre: L&PM, 1990.

³⁵⁹ “Der Mensch ist daher zugleich sowohl *an sich* oder *von Natur* als durch seine *Reflexion in sich* [...]”. FD, *O*

Como reflexão, porque, como bem definimos na seção dedicada à vontade do arbítrio, ser livre também é saber escolher apropriadamente que instintos utilizar, o que, em outros meios, significa dizer que o homem decidiu ser mal ou bom.

Todo o subjetivismo da ação moral cai por terra justamente em seu caráter singular.³⁶⁰ Quando um dever objetiva atingir a universalidade, partindo da particularidade, por mais racional e objetiva que possa ser, sempre colidirá em algum muro localizado em qualquer dos opostos. Em outros termos, vejamos como Hegel, de forma acentuadamente objetiva, determina esta situação.

Enquanto a autoconsciência sabe pôr em relevo no seu fim um lado positivo, visto que o fim faz parte do propósito do agir *concreto efetivo*, e lados positivos o fim sempre os tem, ela é capaz, por causa de um tal lado positivo considerado como um *dever* e como uma *intenção excelente*, de afirmar como boa para os outros e para si mesma uma ação, cujo conteúdo *negativo* essencial, nela, enquanto refletida dentro de si e consciente do universal da vontade, está em confronto com este [universal da vontade]; - afirmar tal ação como boa para outros é hipocrisia, para si mesmo, é a ponta ainda mais alta da *subjetividade* que se afirma como o absoluto.³⁶¹

A hipocrisia e o subjetivismo singular pretendem demonstrar como uma ação má pode ser facilmente dissimulada como boa, transtornando a própria essência do dever. Em ambos os casos o subjetivismo terminará por reinar. Ademais, Hegel insere o subjetivismo na própria consciência de si, conforme o parágrafo citado. A consciência de si, quando age, sempre o faz tendo-a como uma ação positiva, para si e para os outros. Contudo, toda ação possui um lado positivo, ao mesmo tempo em que possui também um lado negativo. Sendo a consciência de si, consciente deste dado universal da vontade, constituirá a hipocrisia e ainda a mais alta subjetividade, afirmar cada ação como positiva, tanto para si como para os

Bem e a certeza moral, § 139 Ad., HW 7, p. 261.

³⁶⁰ “[...] cada conjunto de proposições normativas, segundo os usos que delas são feitos, dos propósitos de sua utilização, tem o seu próprio, e diria particular, parâmetro de juízo, aquela norma ou conjunto de normas que determinam, em seu contexto determinado, o que é uma ‘boa’ ação. O problema, no entanto, consiste em que diferentes formas de vida, diferentes jogos de linguagem, vão fornecer, cada um, regras de conduta, que vão determinar o que é o ‘bom’ comportamento, entendido, portanto, no sentido do comportamento ‘adequado’ às regras do seu uso, o dever da ação. Sob essa ótica, todo parâmetro estaria contextualizado, o que seria equivalente a dizer de validade particular. Agora, se todo “parâmetro”, toda “medida”, é “particular”, pertencente a uma forma de vida valorativamente compatível a outras formas de vida, podemos cair no relativismo moral”. ROSENFELD, Denis. *Retratos do Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 101.

³⁶¹ “Indem das Selbstbewußtsein an seinem Zwecke eine positive Seite (§ 135), deren er notwendig hat, weil er dem Vorsatze des *konkreten wirklichen* Handelns angehört, herauszubringen weiß, so vermag es um solcher, als einer *Pflicht und vortrefflichen Absicht* willen, die Handlung, deren *negativer* wesentlicher Inhalt zugleich *in ihm*, als in sich Reflektierten, somit des Allgemeinen des Willens sich Bewußten, in der Vergleichung mit diesem steht, *für andere* und *sich selbst* als gut zu behaupten, - [für] *andere*, so ist es die *Heuchelei*, [für] *sich selbst*, so ist es die noch höhere Spitze der sich als *das Absolute behauptenden Subjektivität*”. FD, *O Bem e a certeza moral*, § 140, HW 7, p. 265.

demais, pois, ela mesma, em suas reflexões dentro de si, sabe que tais ações não são somente positivas. Este conflito interno ocorre porque a consciência de si, por haver realizado os movimentos de reflexão no percurso fenomenológico do Espírito, por haver buscado a verdade, não pode exaurir-se desta condição essencialmente filosófica de respeito pela verdade. A ação hipócrita, portanto, além de ser subjetiva, é contrária ao próprio movimento da consciência de si. Nas dialéticas de reconhecimento do capítulo IV da *Fenomenologia*, a consciência de si se encontrou constantemente negando os opostos, em um círculo de saídas e retornos a si.

No primeiro, quando o universal decide pelas ações, tais decisões cairão nas mãos de autoridades, que farão pareceres definitivos sobre os diversos assuntos. Porém, em muitos casos várias autoridades terão opiniões conflitantes sobre o mesmo tema, explicitando o aspecto nada objetivo do dever. Ora, agir por dever com este lado, como se fora algo objetivo, seria agredir diretamente o lado oposto, sendo que o inverso é igualmente válido. Portanto, por mais que os deveres sejam algo universais, quando impostos de forma somente externa, teremos uma franca hipocrisia, onde o agir é dominado por opiniões voláteis de outrem. Em outra direção, e mais facilmente identificável, temos a subjetividade imbuída na singularidade (*Einzelheit*), onde certo sujeito comete o Mal mascarando-o de Bem, no argumento de que aquele ato foi praticado conforme seus critérios, sua idéia de dever. Racionalmente, este sujeito é consciente de seu erro, mas na prática, aproveita-se da situação nada sólida em que encontrar-se-ia a certeza moral.

Refutados estes argumentos, Hegel procurará então analisar o mais recorrente e importante para estes questionamentos, que é quando a consciência age tendo uma intenção boa como princípio, porém em sentido estritamente particular, isto é, a sua intenção. O fato de uma ação ser boa quando dependendo exclusivamente da própria apreciação gerará a possibilidade de qualquer ação poder ser classificada como tal, o que vai de encontro à própria idéia de dever, como algo universal e válido. Vejamos o exemplo de Hegel.

Roubo, covardia, assassinato, etc., entendidos como ações, isto é, em geral, como consumadas por uma vontade subjetiva, têm, imediatamente, a determinação de serem a satisfação de uma tal vontade, por conseguinte, de ser algo positivo, e para tornar a ação boa importa somente saber este lado positivo como minha intenção nela presente, e esse lado positivo é o

essencial para a determinação da ação como boa, porque o reconheço como o bem na minha intenção.³⁶²

Hegel ainda afirma que a própria idéia de Mal como fim de uma ação é amplamente questionável. Ora, se para se ter uma ação boa basta enfatizar a intenção como boa, qualquer ato poderá ser caracterizado como um ato de Bem. Tais determinações aparecem nas seguintes palavras. “[...] que não há propriamente mal algum, pois ninguém quer o mal pelo mal, isto é, ninguém que o puramente negativo, enquanto tal, senão que ele sempre quer algo de positivo, portanto, segundo esse ponto de vista, um bem. Nesse bem abstrato desapareceram a distinção entre bom e mau e todos os deveres efetivos; por isso, querer meramente o bem e ter uma boa intenção em cada ação constitui, ao contrário, o mal, na medida em que o bem é querido somente nessa abstração e, por conseguinte, a determinação do mesmo está reservada ao arbítrio do sujeito”.³⁶³ Portanto, nada há de mais inseguro do que tentar definir qualquer intenção como boa ou má, já que ambos os lados relacionam-se diretamente, e em muitos casos são impossíveis de separar ou mesmo distinguir.

Por fim, a última tratativa do dever aparece sob a forma do direito propriamente dito, a aplicação normativa pré-estabelecida. O dever moral surge como a esfera determinada pelo direito. Nesse momento surge a crítica hegeliana mais contundente à filosofia de Kant, que buscou uma universalização objetiva na figura do dever³⁶⁴. O primeiro refutar se configura como a negação às leis a priori, que segundo Hegel, surgem no mundo como meros acidentes, já que o próprio homem seria incapaz de obter a verdade por completa. Desligar o

³⁶² “Diebstahl, Feigheit, Mord usf., haben als Handlungen, d.i. überhaupt als von einem subjektiven Willen vollbrachte, unmittelbar die Bestimmung, die *Befriedigung* eines solchen Willens, hiermit ein *Positives* zu sein, und um die Handlung zu einer guten zu machen, kommt es nur darauf an, diese positive Seite als meine *Absicht* bei derselben zu wissen, und diese Seite ist für die Bestimmung der Handlung, daß sie gut ist, die *wesentliche*, darum, weil Ich sie | als das Gute in meiner Absicht weiß”. FD, *O Bem e a certeza moral*, § 140 Ad., HW 7, p. 270.

³⁶³ “So hat man gesagt, daß es eigentlich keinen *Bösen* gebe, denn er will das Böse nicht um des Bösen willen, d.i. nicht das *rein Negative* als soches, sondern er will immer *etwas Positives*, somit nach diesem Standpunkte ein Gutes”. FD, *O Bem e a certeza moral*, § 140 Ad., HW 7, p. 271.

³⁶⁴ Cafagna esclarece a preocupação de Hegel com o conceito kantiano de Bem, em sua limitação como dever subjetivo do indivíduo, e uma incapacidade de criar uma união objetiva de direitos e deveres. “Também nos Lineamentos Hegel reconhece na idéia do Bem como fim último do mundo um princípio kantiano que faz seu, isto é, a necessidade de conhecer uma coincidência objetiva entre bem-estar e direito que tire a oposição entre eles quando se mostram em relação com a atividade do singular. O conflito entre direito e bem-estar, que se mostrou no caso de um direito de necessidade, não importa na afirmação da impossibilidade da união dos dois. Pelo contrário, esse conquista o conhecimento que se tira a sua posição somente se superada a noção de direito à liberdade que se refira à subjetividade desse direito ao bem-estar do singular e a sua objetividade a aquela alcançável das impositões do direito abstrato. O fato de que no sujeito, entendido como um singular, lado objetivo e lado subjetivo podem ser conciliados, mas podem também não se conciliar, não significa que eles, objetivamente, não coincidam.” CAFAGNA, Emanuele. *La libertà nel mondo: Etica e scienza dello Stato nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1998. p. 77.

direito do mundo real é torná-lo um mero conjunto de signos abstratos, que não passam de representação. A lei, o dever, deve nascer com e para o homem, e é diretamente relacionado à sua potencialidade racional.

A própria idéia de convicção no dever, ou seja, quando o sujeito toma para si aquela lei e a cumpre, não pelo fim, mas pelo dever em si, é contrariada por Hegel. A convicção em si nasce do intelecto humano, ou em outras palavras, a certeza que aquele dever é universal, concreto, e correto, surge do pensamento humano. Não obstante, o pensamento humano está sujeito a erros e falhas, algo completamente natural em sua existência, situação esta que ameaça a própria consistência da idéia de um dever moral convicto, emergido da subjetividade humana. Assim alude enfaticamente Hegel a essa situação.

No caso desse princípio da convicção, uma vez que ela é determinada como algo *subjetivo*, tem de se fazer também presente o pensamento como algo subjetivo, tem de se fazer também presente o pensamento da possibilidade de *um erro*, no que reside a pressuposição de uma lei existente em si e por si. Mas a *lei não age*, é só o homem real que age e, segundo aquele princípio, o único que importa quanto ao valor das ações humanas é [saber] até que ponto ele assumiu essa lei *na sua convicção*. Se, porém, de acordo com isso, não são as ações que devem ser julgadas segundo essa lei, isto é, em geral medidas por ela, não se pode prever para quê deve existir ou servir aquela lei. Tal lei está rebaixada a mera *letra morta*, de fato, a uma palavra vazia, pois só pela minha convicção ela é, primeiro, *convertida numa lei*, em algo que me obriga e vincula.³⁶⁵

Para encerrar os diversos refutamentos ao dever moral subjetivo, temos a figura da ‘ironia’. “Não é a coisa que é excelente, mas Eu é que sou, e sou o mestre da lei e da coisa, que somente brinca com ela como com o seu capricho e nessa consciência irônica, na qual deixo soçobrar o mais alto, tenho somente a fruição de mim mesmo”.³⁶⁶ Hegel, nessas

³⁶⁵ “Bei diesem Prinzip der Überzeugung, weil sie zugleich als ein *Subjektives* bestimmt ist, muß sich zwar auch der Gedanke an die Möglichkeit *eines Irrtums* aufdringen, worin somit die Voraussetzung eines an und für sich seienden Gesetzes liegt. Aber *das Gesetz handelt nicht*, es ist nur der wirkliche Mensch, der handelt, und bei dem Werte der menschlichen Handlungen kann es nach jenem Prinzip nur darauf ankommen, inwiefern er jenes Gesetz *in seine Überzeugung* aufgenommen hat. Wenn es aber sonach nicht die Handlungen sind, die nach jenem, Gesetze zu beurteilen, d.h. überhaupt danach zu bemessen sind, so ist nicht abzusehen, zu was jenes Gesetz noch sein und dienen soll. Solches Gesetz ist zu einem nur *äußeren Buchstaben*, in der Tat [zu] einem leeren Wort heruntersetzt, denn erst durch meine Überzeugung wird es zu *einem Gesetze*, einem mich Verpflichtenden und Bindenden, *gemacht*”. FD, *O Bem e a certeza moral*, §140 Ad., HW 7, p. 275.

³⁶⁶ “Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche, und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, nur spielt, und in diesem ironischen Bewußtsein, in welchen Ich das Höchste untergehen lasse, nur mich genieße. – Diese Gestalt ist nicht nur die Form, | die subjektive Eitelkeit, hinzu, sich selbst als diese Eitelkeit alles Inhalts zu wissen, und in diesem Wissen sich als das Absolute zu wissen”. FD, *O Bem e a certeza moral*, §140 Ad., HW 7, p. 286.

palavras, pretende demonstrar como a particularização do dever moral subverte o próprio direito, tornando-o um mero instrumento utilizado pelas mãos singulares do indivíduo.

Também na moralidade percebe-se a participação da consciência de si no desenvolvimento do indivíduo. Primeiramente, na intenção, o indivíduo decide que pretende agir de determinada maneira, independente do que pensariam os demais, é um impulso particular que lhe move adiante, tal como o desejo para a consciência de si. Depois a certeza moral consiste na universalidade das intenções, com cada indivíduo decidindo o que fazer. Indiretamente, o indivíduo reconhece no outro a possibilidade de ser um sujeito moral, e poder decidir conforme suas intenções. O resultado desse reconhecimento é a luta, manifestada na divisão entre bem e mal. O mal representa justamente a agressão à moralidade, porque atinge sua essência eminentemente subjetiva. O que o outro entende por bem eu posso entender por mal, e nisso estabelece-se a possibilidade de eu agredir seu conceito de bem, e sua intenção, porque tentarei fazer a minha idéia de bem prevalecer por sobre a dos demais. Se a consciência de si tentara eliminar a outra, ou reduzi-la à escravidão, o sujeito moral tenta eliminar o bem do outro, fazendo predominar o seu bem, a sua moral.

Percorrido o caminho de apresentar toda a estrutura da moralidade subjetiva, isto é, do dever moral como tendo por princípio o sujeito, o indivíduo, resta claro que a verdade e uma convicção quanto à natureza (*Natur*) efetiva da lei, que exista em e para si, jamais poderá brotar de uma simples consciência. Portanto, o trabalho de elaborar um ordenamento jurídico eficaz e racional, somente se promoverá no trabalho universal dos indivíduos, numa busca objetiva.

6 Eticidade: a realização da Idéia de Liberdade

A eticidade, como bem vivo, somente vem a existir com o saber e querer da consciência de si, o que, em outras palavras, significa dizer que somente existirá pela ação efetiva, que transforme o mundo numa realidade efetiva da Idéia de Liberdade. Realidade efetiva não significa apenas conceber e entender o mundo, mas mediá-lo, transformá-lo, fazer do mundo Em si um Para Si. Um trabalho de negação, em que a consciência de si nega o mundo dado e dele se apropria, tornando-o em-e-para-si, um processo que visa fazer do mundo a sua realidade efetiva.

A Eticidade é a *Idéia de Liberdade* como Bem Vivo, que tem o seu saber e o seu querer na consciência de si, e que se torna realidade efetiva mediante o agir da consciência de si. Esta ação tem o seu fundamento em si e para si e sua finalidade motora no ser ético. A Eticidade é onde a Idéia de Liberdade *se torna presente no mundo e natureza da consciência de si*.³⁶⁷

O § 142 chega a aludir ao fundamento (*Grund*) desta existência essente em-e-para-si como condição basilar para a sua realização pela consciência de si. Tem como base objetiva a existência mediada das leis, positivadas através dos costumes. Neste intuito, o ser ético, aquela consciência de si que vive de acordo com as determinações da eticidade, é o indivíduo que vive a objetividade racional das leis, sabedor que estas são manifestações de sua vontade. As leis, em suma, são formas objetivas da realização da Idéia de Liberdade. Passemos a analisar mais muciosamente este parágrafo. No início de nosso trabalho esboçamos algumas considerações sobre este parágrafo, argumentando que sua menção clara e expressa à *Fenomenologia do Espírito*, através da anúnciação da consciência de si somente poderia significar que a leitura detalhada daquela obra era trabalho fundamental para a hermenêutica desta. Contudo, com os entendimentos adquiridos ao longo da leitura tanto da *Fenomenologia* como dos momentos anteriores do Espírito Objetivo, permitiram uma compreensão mais perspicaz do § 142 da *Filosofia do Direito*.

³⁶⁷ “Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, [und] Wollen, und durch dessen Handeln[,] seine Wirklichkeit, [hat] sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und [seinen] bewegenden Zweck hat, - der *zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit*”. FD, *A eticidade*, § 142, HW 7, p. 292.

A Eiticidade é a Idéia de Liberdade como Bem Vivo. Na *Fenomenologia* a Vida simboliza o existir do trabalho efetivo da consciência de si no mundo, isto é, a impossibilidade de separar o ser do mundo, a consciência de seu mundo. Isso significa que evolução e o trabalho criativo do homem somente se manifestam porque ele é presente neste mundo. E não somente isto, ao acrescentar o termo *Bem* Hegel nos retoma a discussão sobre trabalho e propriedade, temas já várias vezes levantados em nossas discussões, como na dialética entre senhor e escravo e no direito abstrato. Para Hegel, a propriedade somente vem a existir com o trabalho racional e querido pela consciência de si no mundo, somente assim a oferta da natureza pode abandonar seu estado bruto e passar a ser objeto, algo próprio do mundo humano. O homem está nesse mundo, ou seja, ele nasce em um mundo que, em um primeiro momento, não pertence a ele, mas à natureza, e é transformando-o, trabalhando, que este mundo passa a ser a sua morada. Esta idéia implica simultaneamente a idéia de um bem natural se transformar propriedade do homem. O trabalho é a forma que liberta o homem da primeira natureza, é o trabalho que constrói a segunda natureza, o mundo humano a partir do mundo natural, e isto, objetivamente, significa dizer que pelo trabalho efetivo e consciente de si o homem realiza sua Idéia de Liberdade. Note-se que o *dever*, o *vir-a-ser* é atitude preponderante para interpretar estas linhas; a Eiticidade é um Bem Vivo porque justamente nasce dessa dialética, não é algo inato ao homem, mas o seu produto, produto de um trabalho livre da consciência de si. Lembrar do conceito de Vida em um viés fenomenológico, em Hegel, representa justamente esta idéia de mutabilidade permanente, e sempre com um fundo racional.

[...] que tem o seu saber e o seu querer na consciência de si, e que se torna realidade efetiva mediante o agir da consciência de si. Este trecho central do parágrafo explicita ainda mais o que levantamos nas linhas anteriores. É a consciência de si, em sua perspectiva apresentada na *Fenomenologia*, que influenciando a ação do indivíduo da *Filosofia do Direito*, quem realiza, e torna efetiva a existência da Eiticidade. Saber e querer são expressões particulares da *Filosofia do Direito*, noções que implicam em conjunto a idéia de ação, o que, como consequência, resulta numa realidade efetiva. Tudo isso já foi exposto em outros momentos. Contudo, a decisão de Hegel de relacionar estes conceitos essenciais de sua filosofis-política à consciência de si, reiteradas vezes, de fato, representa algo a mais. A consciência de si praticamente inicia e conclui a sentença; é ela quem possui dentro a possibilidade de agir, e quem exterioriza isto no agir mesmo. O que ocorre ao mundo, então,

é sua exteriorização, a exteriorização de sua vontade em-e-para-si, a vontade racional. Na *Fenomenologia*, a consciência de si é a parte prática, em que o homem deixa de ser observador para ser ator no mundo, em contraposição à parte teórica da *Consciência*. E esta mudança ocorre justamente em um sentido: a consciência se relaciona com o mundo, reconhece-o, deseja-o, reconhece o outro, luta pela autonomia contra o outro, se submete a ele, trabalha o mundo dado, supera o outro. É um movimento vivo, prático, posto no mundo, e não uma observação intelectual, vista somente de fora. A consciência de si, somente passa a conhecer a si mesma, quando passa a interagir com o mundo vivo, o mundo que lhe foi dado. Em outras palavras, o trabalho racional, o desenvolvimento racional da consciência de si, ocorre justamente com a sua atitude prática no mundo, com o seu desejar o outro, e o reconhecer o outro. No início o desejo e o reconhecimento são basicamente manifestações do instinto, sinapses quase que idênticas aos movimentos dos animais, contudo, é na superação deste estado natural que a consciência de si passa a raciocinar com a racionalidade humana, adquirida com o trabalho constante. De um simples desejar o outro, passa-se a querer o outro. Isto é, não uma simples emanção corpórea, mas um ato intelectual, pensado, racional. Porém, o valor deste mundo somente chega à consciência do homem se antes ele interagiu com ele quase que como um animal na natureza. A superação deste momento simboliza o triunfo racional. Na *Fenomenologia* a consciência de si desejou o mundo, na *Filosofia do Direito* ela o quer, o transforma racionalmente, e por isso se torna realidade efetiva. Em Hegel, efetividade e racionalidade são conceitos que se relacionam quase que internamente, quase que como sinônimos. Porém, essa realidade efetiva jamais seria possível sem o movimento desejante primitivo. E, como em Hegel as superações jamais significam negações que eliminam o ser, este pensar racional que quer transformar o mundo ainda conserva a atitude prática e revolucionária do desejo primitivo apresentado na *Fenomenologia*. Ambos interferem no mundo dado, e disso resulta a realidade efetiva. Esta é justamente a manifestação da Razão.

Junte-se a isto a manifestação do saber, a atitude intelectual da consciência de si. A consciência observava, e a consciência de si agia. O elevar deste observar a um verdadeiro saber veio a ser realidade com o movimento prático e objetivo. Ou seja, o conhecimento, para ser verdadeiro, foi posto em prática, e disso resultou como algo vivo, presente no mundo, a sensação do conhecer o mundo. A consciência de si que age e torna existente o mundo ético é uma consciência de si que já percorreu os momentos de reconhecimento,

desejo, luta e trabalho, é uma consciência que sabe o mundo e o quer, em uma atitude responsável e consciente de ser um ser no mundo e com o mundo, e que é seu dever, como partícipe desta existência, transformar o mundo à sua maneira. Portanto, a manifestação da vontade racional está intrinsecamente relacionada aos desejos apresentados na *Fenomenologia*. A *Filosofia do Direito*, além apresentar uma construção político-jurídica, apresenta uma construção na perspectiva espiritual do homem, isto é, algo que demonstre como a comunidade e o Estado são, antes de todos os significados, resultado do desenvolvimento racional, espiritual do homem. Não é o Estado em si que Hegel objetiva demonstrar, mas este como símbolo do trabalho humano. O saber não é o desvio do raio, mas o próprio raio, como disse o filósofo na *Fenomenologia*. É certo que chegaremos ao Estado em nossa exposição, mas o mais importante é justamente a construção, e não o fim em si.

Esta ação tem o seu fundamento em si e para si e sua finalidade motora no ser ético. O fundamento é o ponto de partida de onde emana toda atividade. Em nosso caso a atividade pertence à consciência de si. Isto é, a ação da consciência possui um fundamento em si e para si. Na introdução ao estudo da *Fenomenologia* analisamos estes predicados essencialmente hegelianos, *em si, para si, para nós*, entre outros. No início a consciência é em si, porém, depois de sair de si e ir em direção a um outro, e neste movimento desejante por reconhecimento superar o outro, acaba por retornar a si. No entanto, este movimento de sair e retornar a si criou uma dualidade essencial, o sujeito é tanto em si como para si, pois ao sair e se ver de fora, pode observar externamente a si mesmo, como se fora um outro. Esta atividade, própria da reflexão dialética, resulta em algo fundamental: a atividade, e a própria consciência, se tornam em si e para si, ou ainda, o objeto trabalhado, não é mais em si, mas também para si. Ampliemos esta noção ao mundo dado. Antes ele era somente em si, distante da consciência. Com o trabalho consciente do indivíduo sobre ele, o mundo dado passa a ser junto à consciência. A consciência antes via o mundo como algo em si, agora o vê como algo para si também, ou seja, em si e para si. O mundo dado não é distante da consciência de si, mas co-presente no existir, o mundo dado passa a pertencer à consciência de si, que o transformou conforme a sua vontade racional. É apresentado o vir-a-ser deste movimento, o ser ético como resultado de uma finalidade motora. Ora, motora, em filosofia, se refere à atividade de movimento, de mudança, de devir, como já defendia Aristóteles em suas quatro causas. Este fim, que ao mesmo tempo é movimento e fundamento, porque dali parte o movimento, efetiva-se como o ser ético. Tal trabalho é ainda fim e movimento, é

devir, é vir-a-ser eterno, é manifestação da dialética hegeliana. Ou seja, não se trata de um movimento finito, que após concretizado resulta no mundo ético e nisto se encerra. Este movimento é justamente o interior motor do mundo ético, a força-motriz que anima a existência do ser ético. A comunidade, as leis, o direito, a família, a sociedade civil, e o Estado, que trataremos com mais detalhes adiante, não são somente resultado da consciência de si agindo no mundo, mas a própria presença dela. A consciência de si não trabalha para criar o mundo ético, mas o cria enquanto trabalha. Assim como a dialética entre senhor e escravo, não é simplesmente uma sucessão temporal de eventos, mas uma manifestação intrínseca à consciência de si. Portanto, Hegel não está trabalhando a consciência de si para o Estado, como atestam muitos, mas, trabalhando a consciência de si, em toda a sua plenitude de existência, seja intelectual, seja política, seja ética, seja jurídica. O Estado, ainda que fim absoluto da eticidade, é apenas um momento do Espírito Objetivo, e não o Espírito Objetivo em si, porque a única verdade está no Todo.

A Eticidade é onde a Idéia de Liberdade se torna presente no mundo e natureza da consciência de si. A consciência de si, após trabalhar o mundo dado, construir suas relações neste mundo, funda as instituições e as leis que servem de base para a realização da eticidade. Trabalhar as questões morais, jurídicas, comunitárias, é, assim como trabalhar o mundo natural, elevar este produto à natureza humana. Por isso que a Eticidade exprime a Idéia de Liberdade, porque é um trabalho humano, criado pelo homem, em sua consciência de si, e que somente pode vir a ser presente no mundo se o homem saber e querer fazê-lo. O mundo natural não possui liberdade, nele o homem é dependente do ciclo da natureza, não há prosperidade. Somente transformando-o, o que obriga-o a desenvolver as relações com outros indivíduos, é que poderá se libertar dele. Antes da Eticidade não existe a realização da Idéia de Liberdade, é ali, no trabalho efetivo do humano que ela se torna presente no mundo. Ora, desenvolver essas relações significa dizer que o indivíduo deve saber reconhecer o outro, lutar por reconhecimento, lidar com seus desejos, valorizar o trabalho, entender a existência humana. Portanto, é no plano da *Fenomenologia* que se inicia o percurso para a manifestação dessa Idéia de Liberdade, no trabalho do indivíduo. E, se a consciência de si, ao agir, também transforma a si mesma, a eticidade também vem a ser sua própria natureza, porque a construir tendo como base os movimentos de reflexões, de saídas e retornos a si mesma. A natureza ética não é inata ao homem, ele a constrói, e nisso se funda a internalização dessa idéia como natureza da própria consciência de si. Na *Fenomenologia*, a

cada passagem, enquanto a consciência de si agia e transformava o mundo, transformava também a si mesma. A mesma situação deve ser compreendida para o caso da Eticidade, enquanto o homem a realiza, realiza também a si. O mundo ético não é um mundo finito, absolutizado na atividade humana, mas que possui essencialmente no membro da comunidade ética, sua possibilidade de realização. O Estado possui um caráter também divino, e a eticidade medeia a passagem do espírito objetivo ao espírito absoluto, contudo, a sociedade humana continua sendo atividade essencialmente humana.

A absorção da totalidade da idéia permite a cada consciência de si agir (*handeln*) tendo como fundamento (*Grund*) esta idéia, isto é, age tendo como finalidade a realização da liberdade. Com a manifestação da Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*) na consciência de si, o ser-aí passa a ter esta idéia como conteúdo da vontade racional, as deliberações do indivíduo são indicadas sob a eleição da idéia. A eticidade, então, é produzida pela ação humana que se guia pela Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*), é a construção de uma ação livre. “Quando a unidade do *conceito* de vontade é do seu ser-aí, o qual é a vontade particular, é saber. Está presente a na consciência a diferença da idéia de tal modo que agora cada um deles é para si mesmo a totalidade da idéia e a tem como base e conteúdo”.³⁶⁸ Estes conteúdos revelam-se pelos costumes, a exteriorização da Idéia de Liberdade no mundo. Ainda assim, Hegel não afirma serem todos os conjuntos de costumes realizações éticas. A eticidade, para ser concretizada efetivamente, deve ser entendida como “Bem vivo”. A idéia de Bem foi analisada na seção dedicada ao estudo da moralidade, o momento anterior em que o Espírito manifesta-se subjetivamente no aspecto do dever-ser (*Sollen*). A idéia de Vida foi abordada quando do estudo da *Fenomenologia do Espírito*, enquanto acompanhava-se o processo da consciência de si em suas dialéticas de luta por reconhecimento.

Percebe-se como este desenvolvimento da eticidade passa por um conceito fenomenológico da consciência de si, de uma realidade efetiva e livre movida pelo saber e querer do indivíduo ao agir (*handeln*) no mundo, norteada por uma idéia de Bem. Esta efetividade livre existe com o trabalho de reconhecimento da consciência de si, em que ela reconhece a outra como igual a si, criando um sistema que possibilite a vida autônoma de cada indivíduo, embasados em leis éticas. Este reconhecimento recíproco entre as

³⁶⁸ “Indem diese Einheit des *Begriffs* des Willens und seines Daseins, welches der besondere Wille ist, Wissen ist, ist das Bewußtsein des Unterschiedes dieser Momente der Idee vorhanden, aber so, daß nunmehr jedes für sich selbst die Totalität der Idee ist und sie zur Grundlage und Inhalt hat”. FD, *A Eticidade*, § 143, HW 7, p. 293.

consciências de si desejantes, faz nascer uma relação substancial entre elas que não privilegie a exclusão. O Estado, ainda que guarde e sustente esta paz social, não é o primeiro a proteger a relação substancial não-excludente, pois esta passa a existir como uma força autônoma, isto é, a vida ética existe por si mesma como relação substancial. Tal fato vem a ocorrer porque surge da vontade livre da consciência de si, e não por coação contratual ou imposição de força superior.

Como se disse, o Estado é a instância maior capaz de suportar toda esta sistematização. É um processo de transformação do mundo, que no mundo ético tem antes as existências da família e da sociedade civil. Portanto, o Estado é a realidade efetiva que sustenta as instituições restantes. A eticidade escreve-se pelas instituições, através da família, da sociedade civil, e do Estado, somente nessa idéia de totalidade será capaz de reestabelecer um equilíbrio harmônico que sustente os campos sociais, éticos e políticos. Hegel, com isso, não está efetuando uma defesa intransigente da existência das instituições, mas tão somente apresentando racionalmente a necessidade de suas presenças, ou ainda, as suas presenças não como motivações aleatórias, mas como a efetivação da vontade humana. A família, a sociedade civil, e o Estado, em seus próprios círculos, constituem domínios particulares onde a singularidade e a universalidade encontram-se em pleno envolvimento. Equilibrar todas estas potências sob a necessidade de uma busca pela Idéia de Liberdade é tarefa do Estado moderno.

A vida ética possibilita à consciência de si efetivar-se em várias dimensões. É a única garantia de uma coincidência, ou ainda, de uma harmonia entre a subjetividade e a objetividade, porque engendra em si mesma tanto a universalidade objetiva do direito abstrato, como o conteúdo subjetivo e particular da moralidade. É ainda o local onde as liberdades concretizam-se, na forma da liberdade religiosa³⁶⁹, com a permissão do culto

³⁶⁹ Hegel, em “El Concepto de Religion”, alude a esta presença viva da religião no Estado ético, relacionando a liberdade substancial no campo político à liberdade religiosa. “A unidade que é em e para si já resulta evidente do dito: a religião é o saber da verdade suprema, e esta verdade, determinada de forma mais precisa, é o espírito livre. Na religião, o homem é livre ante Deus; ao adequar sua vontade à vontade divina, não se opõe à vontade suprema, mas se encontra a si mesmo nela; é livre na medida em que há superado a cisão no culto. O Estado é somente a liberdade no mundo, na realidade. Trata-se aqui essencialmente do conceito de liberdade que leva um povo em sua autoconsciência; pois no Estado é realizado o conceito de liberdade, e a esta realização pertence essencialmente a consciência da liberdade existente em si. Os povos que não sabem que o homem é livre em e para si vivem numa letargia, tanto no referente à sua Constituição como à sua religião – O conceito de liberdade na religião e no Estado é um só.” p. 339. É interessante notar que mesmo quando trata essencialmente da relação da religião com a liberdade substancial, numa obra dedicada ao estudo da filosofia da religião, Hegel não olvida de referendar a consciência de si como protagonista maior da realização desta idéia de liberdade. Observar, também, o artigo “Moralidade e protestanismo em Hegel”, de Maria Lourdes Borges, onde a autora

livre, ou da de expressão, com a manifestação em jornais e de pensamentos em instituições jurídicas.

Família, sociedade civil e Estado preconizam a realização da Idéia de Liberdade na eticidade hegeliana. Todos são momentos fundamentais e efetivos desta construção de uma comunidade política, porque, não são somente construções do indivíduo, da consciência de si, mas de uma comunidade, de um povo que se reconheceu como livre e que assim ergueu sua liberdade. O que vale dizer, o processo parte da vontade livre individual, mas somente encontra sua plena efetividade na vontade livre e comunitária, uma vontade universal. E tal mensagem vem a ser o plano de fundo do reconhecimento livre e recíproco das consciências de si. Ora, se os costumes, as leis, a família, a sociedade civil, o Estado existem pela vontade livre do indivíduo, logo se conclui que o sistema político e jurídico de um determinado povo nada mais é do que a resposta ética deste povo, em um caminho iniciado pelo desenvolvimento espiritual e racional da consciência de si.

Como estas determinações substanciais são elas para o indivíduo, o qual se diferencia delas como o subjetivo e em si indeterminado ou o determinado particularmente. “Indivíduo” e, portanto, coloca-se em relação elas como algo substancial, *obrigações* são uma vontade. Obrigações vinculam a vontade.³⁷⁰

Portanto, a Eticidade sobrepõe-se ao bem abstrato através da subjetividade enquanto forma infinita, através da interiorização das determinações éticas.³⁷¹ Ora, referir-se a uma interiorização das determinações éticas significa dizer que o indivíduo tem as leis, os costumes e as instituições dentro de si mesmo, ou seja, é mediador nesse processo universal. Dessa forma, não há como alegar simples motivações subjetivas contra esta realidade, porque objetivamente, as instituições são postas pelo indivíduo consciente de si. A Moralidade (*Moralität*) é somente trabalho da vontade humana, ao qual possui como

analisa, entre outros temas, o papel da religião em meio às instituições na filosofia política hegeliana. BORGES, Maria Lourdes. *Moralidade e protestantismo em Hegel*. In: ROSENFELD, Denis (org.). *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

³⁷⁰ “Als diese substantiellen Bestimmungen sind sie für das Individuum, welches sich von ihnen als das Subjektive und in sich Unbestimmte oder als [das] besonders Bestimmte unterscheidet, *hiermit im Verhältnisse* zu ihnen als zu seinem Substantiellen steht, - *Pflichten*, für seinen Willen bindend”. FD, *A eticidade*, § 148, HW 7, p. 296-7.

³⁷¹ “A realidade ética objetiva substitui o Bem abstrato, enquanto uma subjetividade como *forma infinita*, é a *substância concreta*. Então, ela põe em si mesma as diferenças que são determinadas pelo conceito, ao qual a realidade ética obtém um conteúdo fixo. Este conteúdo é para si necessário, e ergue-se acima das opiniões e preferências subjetivas: onde as leis e as instituições existentes são em si e para si”. FD, *A eticidade*, § 144, HW 7, p. 293-4.

finalidade maior a Eticidade (*Sittlichkeit*) como realização concreta. Os costumes e as instituições são protudos de um movimento lógico e histórico. Esta unidade de determinações, sistemática e concreta, não significa que seja exclusivamente identificada com os costumes dados. Ela se faz pela subjetividade (Moralidade), como forma infinita (autodeterminação) do processo de formação de si. O modo perante o qual a liberdade objetiva existe no processo de determinar-se, com a consciência pondo a diferença dentro de si. A Eticidade contém em si a potência de se transformar, numa determinação do produto do conceito da Idéia de Liberdade. A eticidade é como um parâmetro, um ponto de referência, que organiza os comportamentos existentes em dado povo. É uma apropriação objetiva da liberdade sobre a simples opinião. Somente assim se dá como um bem vivo, caracterização da forma perante a qual as leis se sustentam.

A eticidade é o sistema das determinações da idéia racional. Nem todos os costumes são racionais. A eticidade é racional enquanto um produto de um produto de mediação, sendo o da realização da Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*). Não há igualdade (*Gleichheit*) entre a realidade imediata com a racional. A realidade que passou pelo processo é racional. Sendo assim, a liberdade, como conceito racional, somente existirá quando mediada efetivamente, ou seja, como uma vontade sendo em e para si. A eticidade, representada nas leis e instituições, surge como a esfera do ser imediato, no mundo dado. O que faz a consciência é inscrever-se neste ser imediato, apropriando-se do mundo dado, isto é, parte deste ponto original para construir sua cultura, racionalmente. Somente pela transformação desta realidade imediata será possível sedimentar a organização política e jurídica, através das leis e das instituições, pois tal atividade vem a ser, especialmente, vontade racional e livre do homem, por meio da atividade da Cultura (*Bildung*).

Nesta *consciência de si efetiva*, a substância é si mesma, e o próprio objeto do saber. Para o sujeito, a substância ética, suas leis e suas potências, constituem em si mesmo a existência mais elevada da autonomia, como uma unidade absoluta e infinita acima do ser da Natureza.³⁷²

A doutrina ética do dever tal como ela é objetivamente não deve ser reduzida ao princípio vazio da subjetividade moral na qual nada se determina, o desenvolvimento sistemático do círculo de necessidades éticas na terceira parte da *Filosofia do Direito*, a

³⁷² “Die Substanz ist in diesem ihrem *wirklichen Selbstbewußtsein* sich wissend und damit Objekt des Wissens. Für das Subjekt haben die Sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß *sie sind*, im höchsten Sinne der Selbständigkeit, - eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur”. FD, *A eticidade*, § 146, HW 7, p. 294-5.

Eticidade. A doutrina ética é objetiva porque se concretiza em valores, costumes e instituições. Distingue-se da doutrina ética da subjetividade. A subjetividade moral é vazia. A ação é sempre particular, sempre está voltada para as máximas que orientam, são enquanto massas particulares, estão concretizadas pelos costumes ou criando um ponto de referência pelas leis e pelas instituições. A subjetividade moral é vazia e nada determina, porque, resumida a sua singularidade, não consegue apreender a verdade, o dever moral de cada indivíduo é ineficaz no sentido de expandir-se à universalidade de consciências, porque, ao envolver-se com deveres morais de outrem, provocará a injustiça através do crime. A moralidade não consegue superar a idéia de um Bem abstrato, diferentemente da eticidade, que se constitui sob a idéia de um Bem vivo. A eticidade por sua vez demonstrará o desenvolvimento sistemático do círculo de potências éticas.

O desenvolvimento sistemático, um todo sistemático, se faz no círculo de necessidades éticas que se faz sobre a dupla forma da objetividade enquanto valores dados pelos costumes, pela Idéia de Liberdade, politicamente objetivas e logicamente consistentes.

A diferença entre apresentação e a forma de uma doutrina da obrigação consiste no que se seguirá às determinações éticas, se estas depreendem enquanto relações necessárias, e por que é necessário acrescentar em cada caso que esta determinação é para o homem uma obrigação. A doutrina ética se apresenta como relação necessária, uma relação lógica entre os conceitos, e um comportamento ético manifestado nos costumes, leis e instituições. Esta dimensão tanto lógica como ética revela-se pelas ações, nos comportamentos, buscando unir determinação ética e lógica.³⁷³ Uma doutrina do dever não é uma ciência filosófica, mas uma conexão da filosofia com as próprias representações, princípios e pensamentos universais dados, pulsões, sensações, etc. E pode acrescentar como razões as posteriores conseqüências que cada obrigação em relação às outras obrigações éticas, assim como ao bem estar e à opinião. Mas uma doutrina imanente e conseqüente do dever não pode ser senão o desenvolvimento das relações de liberdade. São, portanto, efetivas no conjunto de uma extensão no Estado.

Por outro lado, a substância ética, suas leis e suas potências, não passam, para o sujeito, como algo de estranho, mas, tem o testemunho de constituir em si mesma sua própria essência, onde tem o seu sentimento e nele vive

³⁷³ Para uma aproximação detalhada da Filosofia do Direito à Ciência da Lógica, cf. ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*.

como um elemento não diferente de si. Trata-se de uma relação imediata, que é mais idêntica que na *fé* e na *confiança*.³⁷⁴

O dever, em Hegel, somente surgirá como uma limitação à liberdade, se se tomar como liberdade aquela manifestação abstrata em que consiste o simples livre-arbítrio, ou ainda, na mera opinião incapaz de superar o plano da subjetividade. O dever, enquanto posto pelo querer da consciência de si, jamais pode ser entendido como limitação, mas como liberação, porque liberta a consciência das limitações impostas pela vida natural. Neste sentido, as limitações não surgem como formas opostas à liberdade, nem como restrição à liberdade, mas sim como a própria realização da liberdade diante das liberdades naturais. O indivíduo tem no dever, então, a liberação de uma parte da dependência a qual mantém com as pulsões naturais assim como da opressão que sofre enquanto particularidade subjetiva nas reflexões morais do dever-ser, do poder-ser. Por outra parte da subjetividade indeterminada que não alcançou o ser-aí (*Dasein*) e a determinidade objetiva do agir e que permaneceu dentro de si mesmo como algo inefetivo. No dever o indivíduo se libera para a liberdade substancial, ao se reconhecer nas leis e instituições como obras suas, limitando, assim, de um lado, o livre-arbítrio, mas de outro, também a dependência, porque se liberta dos desejos, impulsos e vontades naturais.

Enquanto indivíduo ético, cumpre seus deveres, não como eram postos anteriormente na moralidade de um modo abstrato, mas sim como necessários tendo em vista as suas relações com os outros homens, relações estas que abarcam todas as esferas de sua vida, seja moral, ética, política, jurídica ou social.

Hegel ressalta que à primeira vista, os deveres resultante de uma comunidade ética podem ser vistos como uma limitação da vontade (*der Wille*) dos indivíduos. Porém, tal caso não se verifica, já que tal limitação, é, em realidade, uma liberação da vontade imediata, caprichosa. Observa Hegel

O dever que obriga pode parecer como *limitação*, somente em face à subjetividade indeterminada ou à liberdade abstrata ou ao estímulo da vontade natural ou daquela moral, que determina o seu arbítrio o seu bem indeterminado. Mas, o indivíduo tem, no dever, antes, a sua *liberação*, em parte da dependência, na qual está no mero impulso natural, assim como da depressão, na qual ele é, enquanto particularidade subjetiva, na reflexão moral do dever ser e do pode; em parte, da subjetividade indeterminada,

³⁷⁴ “Andererseits sind sie dem Subjekte nicht ein *Fremdes*, sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von *seinen eigenen Wesen*, in welchen es sein *Selbstgefühl* hat und darin als seinem vor sich ununterschiedenen Elemente lebt, - ein Verhältnis, das unmittelbar noch identischer als selbst *Glaube* und *Zutrauen* ist. FD, *A eticidade*, § 147, HW 7, p. 295.

que não alcança a existência e a determinação objetiva do agir, e resta *em si* e irrealidade. No dever, o indivíduo se redime a liberdade substancial.³⁷⁵

É, então, com o dever ético (*Pflicht befreit*) que o indivíduo alcança a liberdade substancial (*substantiellen Freiheit*), uma liberdade mediatizada, a qual não é regida por impulsos naturais, mas sim pela segunda natureza, isto é, ética que é posta em lugar dessa primeira natureza. Assim aquela particularidade natural do indivíduo é negada e, surge, em seu lugar, uma particularidade mediatizada, que tem espaço dentro de uma comunidade ética.

Portanto, na eticidade o indivíduo tem salvaguardada a sua particularidade subjetiva (*subjektive Besonderheit*), mas de um modo tal que não é mais a da mera vontade natural (*natürliche Wille*), mas uma vontade substancial (*substantiellen Wille*) contida na vida ética de um povo. Tal identidade, ensina Hegel, possibilita a verdadeira correspondência entre direito e dever, a qual não era possível nos momentos anteriores da *Filosofia do Direito*.

A conservação (*aufbewahrung*) da subjetividade dos indivíduos dentro da vida ética, dentro do Estado ético, é segundo Hegel, uma característica própria do Estado moderno. O modelo de eticidade desenvolvido por Hegel surgiu com os gregos antigos, em uma sociedade que separou a lei divina da lei humana. Porém a concepção de eticidade para os gregos antigos não é a mesma que emerge no Estado moderno. Isso porque, esclarece Hegel, o indivíduo moderno clama pela sua subjetividade, a qual que para os gregos, correspondia exatamente com a vontade do Estado, pois o querer dos antigos gregos era o querer do Estado. Wood explica a importância da subjetividade para o indivíduo na modernidade

[...] a idéia de individualidade significa tanto para nós na sociedade moderna porque a sociedade moderna é mais completamente articulada, porque o sistema de papéis sociais exige e recompensa diferentemente, diversidade e particularidade. Deste modo, a individualidade reflexiva da sociedade moderna também é *mais* ética – mais organizada e articulada – que outras ordens sociais, mais ética ainda que a ordem social dos gregos antigos.³⁷⁶

³⁷⁵ “Als *Beschränkung* kann die bindende Pflicht nur gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit und gegen die Triebe des natürlichen oder des sein unbestimmtes Gute aus seiner Willkür bestimmenden moralischen Willens erscheinen. Das Individuum hat aber in der Pflicht vielmehr seine *Befreiung* teils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe steht, sowie von der Gedrücktheit, in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, teils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt und *in sich* und als eine Unwirklichkeit bleibt. In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit”. FD, *A eticidade*, § 149, HW 7, p. 297-8.

³⁷⁶ “[...] the idea of individuality menos so much to us in modern society because modern society is more completely articulated, because its system of social roles demands and rewards distinctiveness, diversity, and

A eticidade, portanto, inscreve-se como o movimento de construção do mundo a partir da vontade racional da consciência de si. É o indivíduo, como sujeito universal, dotado de relações com as demais consciências de si, quem manifesta esta realidade efetiva e substancial no mundo dado. É um agir universal, porque depende da contribuição de muitas, senão todas, as consciências de si, que, através da evolução dos costumes, do *ethos*, fazem aparecer no mundo dado a presença do Espírito. O § 151 alude a esta passagem.

Mas na *identidade* simples como a realidade dos indivíduos, aparece a Eiticidade, enquanto modo de agir universal e dos próprios indivíduos, como *ethos*, costume. A Eiticidade como continuação dos *costumes*, é como uma *segunda natureza* colocada no lugar da primeira vontade, meramente natural: é a alma que penetra o significado e a realidade do seu ser e dos indivíduos, é o Espírito vivo e dado no mundo, o *Espírito* cuja substância é assim, num primeiro momento, o *Espírito*.³⁷⁷

Um dos resultados vitais deste movimento é a validade do direito. O direito passa a ser realidade efetiva, porque está inserido nele a vontade de cada consciência de si. É isto que Hegel se refere como agir universal e dos próprios indivíduos, porque é o indivíduo que age, mas ancorado nas instituições. O direito, então, torna-se uma atividade racional, onde a agressão a ele se torna a agressão a toda à universalidade de indivíduos envolvida. Nisto, a subjetividade está assegurada no mundo ético, porque o indivíduo, tendo também fins particulares, pode agredir o fim universal da realidade ética, porém, sabe que está fazendo-o, e sabe de seu dever enquanto age, não como algo exterior, mas como algo presente em seu ser.

A *substancialidade ética* chega desta forma ao seu *direito* e este à sua validade. A validade deste direito consiste no fato que, na substancialidade ética, cada obstinação e cada consciência singular, enquanto essente para si, se opõem contra a substancialidade. Enquanto o caráter ético sabe da própria imobilidade como fim motor universal, porém no qual sabe que tem sua determinação à racionalidade real. O caráter ético sabe da própria dignidade e de cada subsistência do fim particular como fundado nesta universalidade. A subjetividade é essa mesma forma absoluta e a realidade existente da Substância: a diferença do sujeito, tendo a si mesmo como

particularity. In this way, the reflective individuality of modern society also makes it *more* ethical – more organized and articulated – than other social orders, more ethical even than the social order of ancient Greece”. WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. 4 ed. Cambridge University Press, 1995, p. 202.

³⁷⁷ “Aber in der einfachen *Identität* mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als *Sitte*, - die *Gewohnheit* desselben als eine *zweite Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist, der als eine Welt lebendige und Vorhandene *Geist*, dessen Substanz so erst als Geist ist”. FD, *A eticidade*, § 151, HW 7, p. 201.

objeto, e da Substância, é então a diferença da forma, e tal diferença é ao mesmo tempo a diferença desaparecida da forma.³⁷⁸

Na eticidade a diferença de forma entre o indivíduo e a universalidade desaparecem, porque ambos encontram-se envolvidos no mesmo mundo ético. A universalidade, enquanto realidade ética querida pela consciência de si, é construção da consciência de si, de forma que o indivíduo se sente também, não apenas partícipe, mas elaborador dela. É essa absorção da ação consciente de si como vontade racional do indivíduo que permite o entendimento adequado do desaparecimento da diferença entre as duas potências. Não há mais um fim particular separado do fim universal, porque o fim particular está incluído neste último, que por sua vez consagra a possibilidade da ação subjetiva e individual da consciência de si. O direito, assim, não é imposição do coletivo, mas o movimento do singular no universal.

*O Direito dos indivíduos para sua determinação subjetiva tem na realização que eles pertencem a realidade ética. Na medida em que a certeza de sua liberdade em tal objetividade tem a sua verdade, e possuem realmente na ética sua própria essência, a sua generalidade interior (§ 147).*³⁷⁹

A liberdade aparece ao indivíduo, então, como a certeza que estes possuem de sua participação na realidade ética, e que lá estão seus direitos sabidos, queridos e postos. A essência do direito na eticidade contém, antes, a vontade posta do indivíduo, e nisso conserva-se a subjetividade. O direito é discutido principalmente na segunda seção da eticidade, na apresentação da sociedade civil, que é o momento subjetivo maior da realidade ética, é ali que o egoísmo e o valor individual da subjetividade se alargam à sua máxima expressão, e encontram-se salvaguardadas na eticidade. Hegel não inseriu o direito justamente na parte consagrada à subjetividade por acaso. Tudo isso reitera o que já foi levantado em outras ocasiões, o direito não é coercitivo ao indivíduo, mas interior a ele, tem em sua essência sua vontade. As leis e as instituições são portanto movimentos pertencentes

³⁷⁸ “Die *sittliche Substantialität* ist auf diese Weise zu ihrem *Rechte* und dieses zu seinem *Gelten* gekommen, daß in ihr nämlich die *Eigenwilligkeit* und das *eigene Gewissen* des Einzelnen, verschwunden [ist], indem der *sittliche Charakter* das unbewegte, aber in seinen Bestimmungen zur wirklichen Vernünftigkeit aufgeschlossene Allgemeine als seinen bewegenden Zweck weiß und seine Würde sowie alles Bestehen der besonderen Zwecke in ihm gegründet erkennt und wirklich darin hat. Die Subjektivität ist selbst die absolute Form und die existierende Wirklichkeit der Substanz, und der Unterschied des Subjekts von ihr als seinem Gegenstande, Zwecke und Macht ist nur der zugleich ebenso unmittelbar verschwundene Unterschied der Form”. FD, *A eticidade*, § 152, HW 7, p. 302-3.

³⁷⁹ “Das *Recht der Individuen* für ihre *subjektive Bestimmung zur Freiheit* hat darin, daß sie der *sittlichen Wirklichkeit* angehören, seine Erfüllung, indem die *Gewißheit* ihrer Freiheit in solcher Objektivität ihre *Wahrheit* hat und sie im *Sittlichen ihr eigenes Wesen*, ihre *innere Allgemeinheit wirklich* besitzen (§ 147)”. FD, *A eticidade*, § 153, HW 7, p. 303.

à uma coletividade, contudo, somente se definem pela ação subjetiva de cada um, porque a universalidade ética, como foi observado na *Fenomenologia*, inicia-se pelo valor individual e irrepetível de cada um, de onde provém a necessidade de manter a subjetividade da consciência de si. No direito apresentado por Hegel, o indivíduo é consciente de sua participação no universal, de seu dever de respeito às leis éticas, porque assim o quis, porém, sabe também de seu direito subjetivo às mudanças, isto é, da prerrogativa subjetiva de poder dar prosseguimento à dialética.

Esta ambivalência se resume na dicotomia direitos e deveres. O indivíduo possui o dever de respeitar as leis éticas universais, mas possui também o direito de mudá-las, porque este direito é seu querer e agir. Constitui-se, portanto, uma harmonia, semelhante àquela dos gregos, porém com o diferencial de que neste momento é ação racional querida e construída pela consciência de si, e não somente um dado posto e imediato, como era a sociedade grega, analisada por Hegel na eticidade da *Fenomenologia*. A eticidade, assim, distingue-se essencialmente do direito abstrato e da moralidade justamente nesta relação de direitos e deveres do indivíduo para com a comunidade organizada pelas leis éticas, conforme o § 155.

Nesta identidade da vontade geral e particular, assim, o *dever* e o *direito* coincidem no homem através da Eticidade, há o direito na medida em que há o dever, e há o dever na medida em que há o direito. No Direito abstrato, Eu tenho o direito e o outro o dever do mesmo, na Moralidade, ao invés, somente o direito do meu próprio saber e querer e do meu bem-estar devem ser unidos com os deveres e dever-ser objetivos.³⁸⁰

O que diferencia a eticidade de seus momentos anteriores é a articulação nos seus momentos constitutivos, nas instituições,³⁸¹ começando pela família, a eticidade natural, onde os membros da mesma estão unidos pelo amor. Também na sociedade civil-burguesa, momento no qual os indivíduos participam ativamente da vida econômica, da luta pelo reconhecimento com outros indivíduos desejantes, sendo que encontram nas corporações um

³⁸⁰ “In dieser Identität des allgemeinen und besonderen Willens fällt somit *Pflicht* und *Recht* in Eins, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat. Im abstrakten Rechte habe Ich das Recht und ein anderer die Pflicht gegen dasselbe, - im Moraslichen *soll* nur das Recht meines eigenen Wissens und Wollens sowie meines Wohls mit den Pflichten geeint und objektiv sein”. FD, A eticidade, § 155, HW 7, p. 304.

³⁸¹ “Estas são as instituições que são justas ou injustas, morais ou imorais, boas ou más; os indivíduos são, para empregar um termo platônico, apenas por participação. E os institutos apenas são bons onde o individuo pode se submeter às leis que eles editam sem reconhecer a razão nele, se ele pode compreender como exigência universal, isto que é exigido dele. Também muito tempo que as leis não envolvem sua consciência racional, também que nele a humanidade é respeitada, não somente não há nenhum direito á revolta, ele não será tentado a se revoltar (a revolta louca, revolta não contra tal lei, mas contra a lei nela mesma, contra o cenceito mesmo da lei e do dever, contra a moral, não conta sobre o plano)”. WEIL Éric. *Essais et conférences*. Tome I. Paris: Librairie Plon, 1970. p. 146.

sentimento de honra profissional que os une de um modo tal que impede a sua total destruição. É o momento supremo de efetivação da eticidade, da realização no mundo da liberdade substancial do indivíduo, isto é, o Estado.³⁸² Para entendermos mais apropriadamente esta passagem final das páginas introdutórias da eticidade, citemos, em conjunto, os dois últimos parágrafos.

A substância ética, enquanto contém a consciência em si e para si unida com seu Conceito, é o Espírito real de uma família e de um povo. O Conceito desta Idéia é como espírito, como qualquer coisa que se sabe como real, somente quando é objetivação de si mesmo, quando é movimento de si através da forma de seus próprios momentos. Tal Conceito é, portanto: a) o espírito ético imediato ou natural: a família. Esta substancialidade passa para a perda de sua unidade na dualidade e no ponto de vista da relatividade; de tal modo, essa é: b) sociedade civil: uma união de membros como singularidades autônomas em uma universalidade formal, união que se estabelece através de suas necessidades, da constituição jurídica como meio de segurança das pessoas e das propriedades, e de uma ordem externa para os seus interesses particulares e comunitários. Este Estado exterior, finalmente, c) Retorna e se reflete na finalidade e na realidade da universalidade substancial e da vida pública dedicada a este universal: se reflete na Constituição do Estado.³⁸³

A substância ética, portanto, é o Espírito real de uma família e de um povo. Contudo, a substância ética só o é dessa maneira enquanto contém a consciência de si. O que resulta disso é que a família e o povo, são realidades da substância ética, porém, são já momentos posteriores. A essência da substância ética está no agir racional da consciência de si, que se exterioriza nas instituições, e nelas se faz realidade. O prosseguimento da citação amplia este entendimento, ao referir-se ao Conceito desta Idéia como a representação de um espírito que se sabe como real, sendo a objetivação de si mesmo através do movimento de si mesmo em seus próprios momentos. Ou seja, estes momentos ainda não constituem a essência da

³⁸² “A família é a eticidade no seu conceito, a sociedade civil é a eticidade na sua objetivação (também: diferença, realidade, cisão), o Estado é a eticidade na idéia: a ‘realidade’ da idéia ética”. MARINI, Giuliano. *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella “Filosofia del diritto” hegeliana*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1978. p. 33.

³⁸³ “Die sittliche Substanz, als das für sich seiende Selbstbewußtsein mit seinem Begriffe geeint enthaltend, ist der wirkliche Geist einer Familie und eines Volks. Der Begriff dieser Idee ist nur als Geist als sich Wissendes und Wirkliches, indem er die Objektivierung seiner selbst, die Bewegung durch die Form seiner Momente ist. Er ist daher: A. der unmittelbare oder natürliche sittliche Geist; - die Familie. Diese Substantialität geht in den Verlust ihrer Einheit, in die Entzweiung und in den Standpunkt des Relativen über und ist so. B. bürgerliche Gesellschaft, eine Verbindung der Glieder als selbständiger Einzelner in einer somit formellen Allgemeinheit, durch ihre Bedürfnisse und durch die Rechtsverfassung als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigentums und durch eine äußerliche Ordnung für ihre besonderen und gemeinsamen Interessen, welcher äußerliche Staat sich. C. in den Zweck und die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen und des demselben gewidmeten öffentlichen Lebens – in die Staatsverfassung zurück – und zusammennimmt”. FD, *A eticidade*, HW 7, § 156-157, p. 305-306.

eticidade, que está presente na ação como vontade racional da consciência de si, que, efetivamente, ergue o mundo da segunda natureza. Estes momentos, são a representação da Idéia de Liberdade, da substância ética, postas no mundo, a forma objetivada da Idéia. Nem a família, nem a sociedade civil, nem o Estado, são a finalidade da substância ética, mas momentos constituintes dela. A nossa descrição destes momentos não será feita no intuito de revelar-lhes politicamente ou juridicamente, mas no de apresenta-los como momentos realizados pela vontade racional da consciência de si.

O espírito é primeiro imediato, é a família. Nesse momento existe a universalidade, com a união dos membros em torno de um bem comum, e todos ligados através de um traço preponderante, que é a figura do amor. Porém, a família como instituição está destinada a perder seus membros com o passar do tempo, seja pela morte natural, seja pela saída dos filhos para a sociedade, onde formarão outras famílias. A família, portanto, possui uma característica marcante em Hegel: o dever pedagógico de preparar o jovem para a sociedade e a vida.

Este jovem lança-se ao mundo difícil e egoísta da sociedade civil, onde a particularidade se alarga e a subjetividade alcança sua máxima expressão. Aqui a consciência de si aprende a relacionar com o trabalho e o reconhecimento entre os demais indivíduos, tendo sempre um terceiro fato a influir: a riqueza. É uma disputa pelo reconhecimento na sociedade, é a abertura, a possibilidade que Hegel dá à consciência de si de não se limitar a viver de acordo com a educação provinda da família, e a ordem protegida pelo Estado, aqui o indivíduo aprende a ser só, o que estimula a competição, necessária para o mercado.

Contudo, nem o simples direito, nem o mercado, podem conter o alargamento da subjetividade na sociedade civil, portanto, requer-se o terceiro momento: o Estado. Aqui as potências encontram-se unificadas, harmonizadas. É a universalidade salvaguardando a todos, tanto o seu direito frente aos demais, como o de toda a universalidade frente a subjetividade.

6.1 Família: a base natural da eticidade

A eticidade se objetiva no mundo através de suas instituições, ou momentos do espírito. O indivíduo é inserido e participa dessas instituições, sob as diferentes formas da eticidade. Primeiramente na família (*Familie*), a eticidade é ainda o espírito (*Geist*) como substância imediata (*unmittelbare Substantialität*), considerada a sua base natural. Em um segundo momento, distinto da família principalmente pela cisão daquela eticidade natural, o indivíduo toma parte da sociedade civil (*Bürgerliche Gesellschaft*), momento do espírito objetivo em que predomina a individualidade (*Individualität*) e a particularidade (*Besonderheit*). É o estado exterior, pois o fim dos indivíduos é essencialmente egoísta, o seu escopo é a satisfação (*Befriedigung*) de seus desejos particulares. E é desse estado exterior, que se formam as bases para a substancialidade ética do Estado hegeliano, na qual as vontades particulares se encontram guardadas e conservadas em meio à universalidade. No Estado (*Staat*), particularidade e universalidade encontram o equilíbrio, na efetivação da vida ética.

A família é o primeiro momento da eticidade, unidade espiritual que une os seus membros através do amor (*Liebe*). No entanto, cabe ressaltar que se trata sobretudo de uma unidade imediata posta, pois é resultado das dialéticas provenientes do direito abstrato (*Abstrakte Recht*) e da moralidade (*Moralität*), momentos precedentes da eticidade. Nasce do amor porque na família os indivíduos não são considerados apenas como a pessoa do direito abstrato ou o sujeito da moralidade, mas membros efetivos de uma comunidade natural, onde aquela relação torna-se um todo essencial e indivisível. Há na família, sobretudo, a presença marcante do reconhecimento, pois neste ambiente cada indivíduo vê-se compelido a unir-se completamente com outrem. Esse caráter coletivista da família revela sua presença como uma unidade em-e-para-si, ou seja, resultado de reflexões, donde a consciência não vê os demais membros como outros, mas como a si mesmo nestes outros.³⁸⁴

A família, como momento do Espírito Objetivo, naquilo que Hegel chama de “essencialidade sendo em-e-para-si”, revela esse caráter espiritual da instituição como, não um mero momento imediato da eticidade, seu estágio primitivo, mas sim uma verdadeira elaboração da consciência. É uma essencialidade unitária, um todo unitário, determinado por reflexões, porque neste momento as consciências de si já não agem somente em base pela vontade natural ou do arbítrio, mas por uma vontade livre, em-e-para-si, de forma que o reconhecimento imediato entre os membros deve ser analisado como um trabalho ético e espiritual da consciência em se ver no Outro, conforme explicamos na parte dedicada à

³⁸⁴ FD, *A família*, § 158, HW 7, p. 307.

consciência de si em sua dialética de reconhecimento. O imediatismo de sua unidade confere a ela tão somente o caráter de dado basilar da eticidade, por ser a instituição menor e menos desenvolvida no plano espiritual da segunda natureza.

É somente dando-se a outrem que o indivíduo torna-se membro da família. Não se trata mais da “pessoa”, nem do “sujeito”, mas de uma determinação que se desenvolve a partir do processo que a produziu, criando uma nova relação do indivíduo com o todo, isto é, o membro (*Mitglied*) da família é uma forma de aparição da substância ética.³⁸⁵

Tanto a ‘pessoa’, do Direito Abstrato, como o sujeito da ‘Moralidade’, não realizaram o movimento de determinação com o Todo, de tal forma como o faz o membro da família. Nos momentos anteriores do Espírito Objetivo, a relação do indivíduo com o Todo não era algo substancial, mas somente algo necessário para projetar a finalidade pretendida pelo singular. Na família ocorre algo bastante diverso, pois o membro de fato quer adentrar o mundo familiar, pretende construir uma vida com demais seres. A família, como algo querido, representa o emergir da substância ética em sua imediatez, pois a determinação universal ocupa o lugar da particularidade subjetiva. E o elo responsável por esta determinação é o amor, o movimento construtor que relaciona todos os membros do ambiente familiar. Ao dar-se a outro, o indivíduo não está somente negociando com ele, como o fazia no Direito Abstrato, o julgando-o em suas ações morais, mas sim passa a viver comunitariamente. A comunidade, como seio da universalidade, somente pode existir primeiro com a existência da família.

No período de Iena³⁸⁶, o amor representou até então um papel preponderante na construção de sua filosofia, pois antes de formar a idéia de uma liberdade nascendo da luta entre consciências pela própria autonomia, Hegel via no amor a solução principal para o problema da sociabilidade e convívio humanos, já que tal aspecto revelaria o reconhecimento recíproco em sua verdadeira imagem. No entanto, suas reflexões de Tübingen fizeram-no

³⁸⁵ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 146.

³⁸⁶ Cita-se ainda Rizzi, que destaca o valor dado por Hegel quando jovem, atribuindo ao amor como base principal para a estruturação do reconhecimento recíproco, “[...] o princípio prático do reconhecimento” (p. 50), tendo como premissa sua influência platônica da doutrina do Eros. “Hegel concorda com Platão [...] o amor é um ato vital espontâneo, mas não gratuito no sentido que implique a negação da subjetividade; é, ao invés, um processo de superação e de afirmação do indivíduo, condicionado pela estima da alteridade; é vontade espontânea de afirmação de uma força vital do sujeito, que o singular participa, mas de qual não dispõe. O amor é essencialmente plenitude, inclusão, unidade” (p. 50). Adiante, ainda, apresenta o amor como o fundamento determinante da eticidade. “Esse passo contém as determinações fundamentais com as quais Hegel fixa dois núcleos fundamentais da eticidade: a relação de reciprocidade atual entre os sujeitos e o significado lógico metafísico da unificação expressa do amor. Reciprocidade e unificação no intercâmbio atualizam uma relação intersubjetiva real e uma forma de subjetividade relacionada, não individualística” RIZZI, Lino, *Eticità e Stato in Hegel*, p. 52.

abandonar (*aufgeben*) este sentimento, de forma que o amor cedeu lugar à luta, ao enfrentamento mortal como relação verdadeira onde se põem as consciências de si a, de fato, reconhecem-se reciprocamente. Na família, vemos essa noção de reconhecimento pelo amor mútuo ser retomada, em algo que funciona como uma espécie de laço natural, unindo cada membro.

É esse laço natural que a caracteriza de forma inequívoca como eticidade imediata. Neste ponto, Hegel salienta a importância da consciência-de-si do indivíduo enquanto membro da família, “A predisposição familiar consiste em ter a autoconsciência da própria individualidade *nesta unidade* como essencialidade em si e para si, para que não seja nela uma pessoa por si, mas como *membro*”.³⁸⁷ Um todo unitário, uma multiplicidade na unidade, a família, como resultado da livre manifestação das consciências de si no processo de reconhecimento, representa acima de tudo um reino ético, isto é, um ambiente onde as potências universal e singular encontram-se harmonizadas. O indivíduo se vê livremente como membro efetivo desta comunidade familiar, um partícipe do todo, de uma união que, vista de fora, pelas demais famílias, funciona como uma unidade. Porém, ao mesmo tempo, ele reconhece na família a garantia de seus direitos, tais como a alimentação e a educação. Essa reciprocidade de sentimentos, instigados pelo amor natural, permite ao indivíduo servir aos interesses familiares concomitantemente às suas garantias individuais, pois somente ali, no ambiente familiar, ele poderá educar-se para o mundo, donde posteriormente adentrará efetivamente como cidadão. Esta é a essência do movimento familiar, um todo unitário, instituído pelo sentimento universal do amor que reconhece o outro, porém que possui ao mesmo tempo a obrigação de preparar o jovem para o mundo externo.

Esta relação revela a família como portadora de uma substância ética, porém, também, que esta esfera da eticidade ainda não contém em si aquela essência da liberdade que buscamos, o fundamento principal do que se constitui a eticidade, pois, ainda que universal e harmônica, tão somente serve de passagem dialética e base para as demais esferas éticas, e não sua verdadeira idéia. A família é, então, criação e formação. Isto porque ela existe principalmente para suprir essa função, a de formar novos cidadãos preparados para a árdua vida da sociedade civil, bem como de integrantes da força universal que é o Estado. Isto se dá pela educação das crianças.³⁸⁸ No entanto, esta substância ética ainda não se

³⁸⁷ “[...] das Selbstbewußtsein seiner Individualität *in dieser Einheit* als an und für sich seiender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine person für sich, sondern als *Mitglied* zu sein”. FD, *A família*, § 158, HW 7, p. 307.

³⁸⁸ A educação das crianças cumpre um papel importante na eticidade hegeliana, pois é ela quem prepara os

encontra acabada em sua real face, mas apenas em um momento. A liberdade, essência da vida ética, não surge em conjunto com sua outra face, a da igualdade (*Gleichheit*), principalmente no que se refere ao campo dos direitos. Analisando por um olhar externo, cada família é, de fato, livre, livre como um todo unitário funcionando como se fora uma única pessoa, capaz de acumular riquezas e patrimônios. Cada família respeita e reconhece as demais unidades como famílias. Porém, como se verá adiante, internamente encontra-se uma contradição, a liberdade e a igualdade não estão presentes no seio familiar, pois o pai surge como uma figura predominante em todas as relações, tanto em face à mulher, como aos filhos.

Como “pessoas”, as famílias guardam entre si uma relação de igualdade. Entretanto, esta igualdade externa como “pessoa” não é a expressão de uma igualdade interna onde, em princípio, dever-se-ia encontrar a concretização dos princípios universais da liberdade. [...] refere-se à desigualdade das mulheres em relação aos homens, formulação que descarta completamente o direito das mulheres. A segunda concerne à punição que é considerada como um meio para “despertar as crianças para o universal”.³⁸⁹

Já se disse que na família cada membro é consciente-de-si da própria individualidade inserida na unidade familiar, fato que o torna membro daquela família, e, por conseqüência, portador de direitos e garantias pertencentes a esta esfera. A individualidade de cada membro da família é absorvida pelo todo e os seus membros representam uma só unidade perante a sociedade.³⁹⁰ A família, por sua própria natureza (*Natur*), assume para si a tarefa de proteger e zelar pelo bem-estar de seus membros.

A família completa-se no desenvolvimento de seus momentos, os quais são: primeiramente, o seu conceito imediato, o casamento (*Ehe*); a sua exteriorização na sociedade, por meio do patrimônio e dos bens familiares; e, por fim, a formação dos filhos para o convívio como indivíduos singulares na sociedade civil e cidadãos do Estado, o que acarreta a dissolução desta instituição.

jovens para a vida consciente no sistema ético. “The family, however, retains the task of providing the elementary level of care and education for the children. On the one hand, this education consists in imparting to the growing child the use of language with its associated intellectual skills. On the other, it consists in the primary socialization of the child through which he or she is integrated into the general social contexts and value judgment of the social environment”. BLASCHE, Siegfried. *Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel's Construction of The Family*. In: PIPPIN, Robert B.; HÖFFE, Otfried; WALKER, Nicholas (org.). *Hegel on ethics and Politics*. Cambridge: University of Cambridge, 2004. p. 196.

³⁸⁹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 147-8.

³⁹⁰ “Os indivíduos que compõem a família apenas existem verdadeiramente e tem consciência de sua própria individualidade como membros da totalidade que é a família, e não como personalidade autônomas em si e para si. Ainda, a individualidade de cada um deles se resume neste laço de pertencer efetivamente”. LÉCRIVAIN, André. *Hegel et L' Éthicité: commentaire de la troisième partie des “Principes de la Philosophie du Droit”*, p. 44.

6.1.1 O casamento

Com o casamento (*Ehe*) forma-se uma nova família, sendo esta a relação ética imediata entre o homem e a mulher. Representa, em um primeiro momento, a vitalidade natural e, em um segundo, a unidade dos sexos pela consciência-de-si, o que transforma tal relação em uma unidade espiritual, que eleva ambos de uma naturalidade imediata. Essa unidade é modificada pelo amor consciente-de-si. O casamento (*Ehe*) poderia ser, num primeiro momento, somente uma relação necessária para a “perpetuação da espécie”, ou seja, uma propagação da vida natural. No entanto, uma análise apurada desvela o casamento não como base natural de uma vida natural, mas de uma vida ética, a família como base para a vida ética, já que tem o casamento como seu movimento fundador. Esta concepção nos remete diretamente à *Fenomenologia*, quando Hegel se propõe a analisar a própria idéia de Vida³⁹¹.

No capítulo dedicado à consciência de si apresentou-se como a dialética de reconhecimento se dá no plano da Vida, da própria existência. O que se viu foi a consciência de si desejando reconhecer-se no Outro, isto é, encontrar a si mesma no Outro enquanto que o Outro encontrar-se-ia nela. Essa liberação dos desejos, encontrando um desejo adjacente, seria a base daquela dialética essencial para Hegel que surgiria em seguida, a do reconhecimento recíproco entre as consciências de si. Como se percebe, o casamento (*Ehe*) nada mais é do que o desejo vivo, a vontade livre do indivíduo em se encontrar em Outro, a fim de abandonar (*aufgeben*) sua simples particularidade (*Besonderheit*) e formar uma universalidade sustentada numa relação ética. Sendo assim, o casamento (*Ehe*) é uma libertação para o indivíduo. Seu lado subjetivo é expresso através do afeto natural entre duas pessoas que se amam. Já o seu lado objetivo advém do consentimento das partes de libertar-se de sua personalidade natural para formar uma única pessoa. “Em consequência, no casamento, a personalidade natural e individual de cada um dos cônjuges encontra-se

³⁹¹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 149.

‘superada’ em função de uma consciência substancial.”³⁹² Essa unidade é proporcionada pela mediação (*Vermittlung*) de uma consciência-de-si com outra, a sua liberação de uma imediatez natural. Logo, Hegel afirma que o casamento não é uma mera formalidade, mas um dever ético, uma vez que o matrimônio ascende o indivíduo de uma imediatez natural à autoconsciência substancial.³⁹³

Esse vínculo espiritual do casamento (*Ehe*) é indissolúvel, pois supera a acidentalidade dos caprichos naturais. Destarte, o casamento é embasado por aspectos éticos, isto é, a consciência dessa unidade como um fim substancial, expressado através do amor, da confiança e da comunhão de uma vida em comum. O que se encontra é uma liberação essencial do desejo humano de reconhecimento, elevando a consciência de si acima das simples paixões e pulsões, ou seja, ergue a consciência de seu imediatismo natural para uma substância ética. O aspecto que permite a superação dessas categorias naturais é o amor, capaz de suprassumir a singularidade originária, unindo duas consciências numa só.

Aqui intervém o segundo momento do casamento, o amor, porque nele a reúncia feita por cada um dos cônjuges com o propósito de levar uma vida a dois produz a consciência de cada um a partir da unidade espiritual assim criada.³⁹⁴

Analisado por esse prisma, o casamento surge não como imposição, mas sim por um dever ético. Isto é, torna-se um dever tanto para o homem como para a mulher liberarem-se daquelas pulsões naturais, contraindo uma vida universal. A negação da particularidade (*Besonderheit*) para formar uma unidade torna-se um dever ético, porque imprime a própria idéia de desenvolvimento espiritual da consciência. Um dever ético porque, também, é necessário para um futuro desdobramento do desenvolvimento da Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*). É a vontade livre, em si e para si, manifestada pela razão, que busca unir-se ao próximo, e não uma simples imposição natural. O casamento (*Ehe*), como base da família, carrega esse caráter ético e racional que propiciam o próprio manifestar-se da vontade livre, pois este caminho nada mais é do que o da consciência de si.

Entendido com uma relação ética, o casamento, essencialmente, não é um contrato, pois o matrimônio não repousa somente sobre a contingência do livre-arbítrio do homem e da mulher. Lécrivain afirma que reduzir o casamento a um contrato, seria o mesmo que considerá-lo posto ao nível da prostituição, a termos de um contrato de prestação de serviços

³⁹² ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 149.

³⁹³ FD, *O casamento*, § 162, HW 7, p. 310-1.

³⁹⁴ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 149.

recíprocos. Caso se equiparasse o casamento (*Ehe*) tão somente a um contrato, não se poderia tê-lo como fundamento (*Grund*) da unidade ética familiar e, sim, deixá-lo ao nível do direito abstrato.³⁹⁵

A realidade do casamento é formalizada através do reconhecimento da sociedade de sua realização. Essa publicidade do ato matrimonial atende às dimensões sociais e espirituais. A conclusão do casamento é a solenidade cuja essência dessa união vem pronunciada e constatada como entidade ética baseada sobre a acidentalidade do sentimento e da inclinação particular.³⁹⁶

Segundo determinações naturais, o homem e a mulher não são iguais. Essas diferenças adquirem para Hegel uma conotação ética. Enquanto que o mundo do homem é voltado para a sociedade civil e para o Estado, no trabalho, na busca do sustento da família, o mundo da mulher é a própria substancialidade familiar, expressada pela piedade (*Pietät*). O reino ético da *Fenomenologia* demonstrou como a Cidade antiga grega baseava-se nessa distinção entre a função masculina e a função feminina no ambiente familiar. O que vemos aqui é um retorno àquele modelo. Na Grécia o homem existia para a cidade, para o lado externo e público da *polis*, era o cidadão que servia ao país e via nessa relação a máxima felicidade. Por outro lado, a mulher era a defensora do lado sombrio e oculto da sociedade, aquela parte escondida em cada lar e que manifestava as leis naturais. Tais leis, é importante ressaltar, na Grécia representavam a presença marcante religiosa em cada família, ou melhor, o espírito religioso de cada família, pois cada lar possui um penate que representava a alma de seus antepassados.³⁹⁷ A mulher dedicava a vida ao culto destes penates, o que, na prática, significa dizer que a vida era praticada em função do próprio lar, enquanto que ao homem cabia instrumentalizar a vida cotidiana na Cidade. Observa-se como Hyppolite situa a família grega como relação ética na *Fenomenologia*.

A família é uma comunidade natural (...) Na união do homem com a mulher, o reconhecimento imediato do amor, a natureza prefigura o que será o espírito da Cidade. Mas a família não é somente um fato da natureza, e, enquanto substância ética, tem um sentido espiritual que supera o momento natural.³⁹⁸

³⁹⁵ No sistema filosófico de Hegel, os momentos anteriores sempre são negados e conservados nos posteriores, é o que ele chama de *Aufhebung*. Então, como momentos que antecedem a eticidade, o direito abstrato e a moralidade, estão guardados e conservados nesta última, o que lhes garante efetividade.

³⁹⁶ “Wenn das *Schließen der Ehe* als soches, die *Feierlichkeit*, wodurch das *Wesen dieser Verbindung* als ein über das *Zufällige* der *Empfindung* und *besonderer Neigung* erhabenes *Sittliches* ausgesprochen und *konstatiert* wird”. HEGEL, *O casamento*, § 164 Ad., HW 7, p. 312.

³⁹⁷ Para uma análise de toda a formação da família na Grécia antiga, cf. COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução de Fernando de Aguidi. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

³⁹⁸ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 365.

Na *Filosofia do Direito*, o que ocorre é algo semelhante, uma espécie de retomada daquela harmonia ética grega. Enquanto a mulher serve aos interesses familiares, promovendo a educação das crianças e guarda dos bens, ao homem é obrigatória a luta ativa na sociedade civil, em busca de riquezas para aumentar o patrimônio familiar. A família moderna possui, por princípio, um retorno àquela família grega que consistia a base da Cidade antiga. Tanto aquela como a da *Filosofia do Direito* têm, por conotação essencial a superação dos simples instintos naturais e a formação de uma nova unidade pela dialética de reconhecimento. O que se percebe é, sobretudo, um trabalho da vontade livre.

Depois, no § 166, Hegel volta a utilizar o exemplo da Antígona de Sófocles, para ilustrar a posição da família, inclusive ao final mencionando a *Fenomenologia*³⁹⁹ na separação até hierárquica entre os gêneros. O homem, enquanto ser voltado aos assuntos externos, públicos, contra a mulher, dedicada ao lar. Esta situação vem a representar que, ainda que haja uma harmonia e uma substancialidade ética imediata no ambiente familiar, já existe ali também, a competição. Ora, citar Antígona, aquela que desafia Creonte, somente demonstra este aspecto de enfrentamento presente no mundo da família, onde, psicologicamente, ambos os gêneros também nutrem o desejo de competição contra o outro, seja isto resultado das posições ocupadas na sociedade, seja algo ético, ou ainda puramente motivado pelo desejo de posse, nas propriedades e nos filhos.⁴⁰⁰ Na *Fenomenologia*, o capítulo da consciência de si inicia-se com o processo de reconhecimento entre as consciências de si desejantes, para, somente após isto, ocorrer a luta por independência e dependência. Ao final, há o momento da liberdade, onde então o caminho passa a ser individual, autônomo, é a consciência escrava que se liberta pelo trabalho. Ora, na família, o movimento relembra aquele da consciência, o casamento é o reconhecimento mútuo das consciências de si desejantes, que depois revelará a diferenciação entre gêneros na supremacia masculina sobre a mulher, no tocante ao desenvolvimento do patrimônio familiar, onde o pai é identificado como o chefe do tesouro obtido. Nesse mesmo íterim

³⁹⁹ “Die Pietät wird daher in einer der erhabensten Darstellungen derselben, der Sophokleischen *Antigone*, vorzugsweise als das Gesetz des Weibes ausgesprochen und als das Gesetz der empfindenden subjektiven Substantialität, der Innerlichkeit, die noch nicht ihre vollkommene Verwirklichung erlangt, als das Gesetz der alten Götter, des Unterirdischen, als ewiges Gesetz, von dem niemand weiß, von wannen es erschien, und im Gegensatz gegen das offenbare, das Gesetz des Staates dargestellt – ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisiert ist”. FD, *O casamento*, § 166, Obs, HW 7, p. 319.

⁴⁰⁰ Para maiores aprofundamentos na psicologia familiar entre os gêneros, envolvendo, principalmente, a competição, existem diversos autores importantes, no qual, menciona-se por agora ADLER, Alfred. *Conocimiento del Hombre*. Tradução de Humberto Bork. Madrid: Espasa-Calpe, 1984. Nesta obra, o autor aborda exaustivamente a psicologia familiar, muitas vezes sob a ótica do desenvolvimento da criança.

surtem os filhos como hierarquicamente submisos a este dever ético perante o pai. A dissolução da relação virá com o trabalho de formação espiritual do filho, liberando-o do convívio familiar.

O que deseja-se realçar aqui, é que na família a luta já existe, ainda que de forma imediata, natural, ainda no plano do psicológico, porém, viva o suficiente para influenciar a mesma questão nos momentos posteriores do desenvolvimento da comunidade ética.

O casamento (*Ehe*), porém num primeiro momento, parece levar a conclusões distantes desta pressuposição de uma vontade livre que supera a imediatividade natural, pois, para Hegel, as decisões quanto a esta celebração, não passam diretamente pelos próprios futuros cônjuges, por acordos parentais e pela autorização estatal. Para se compreender esta manifestação ousada de Hegel, que chega a enfrentar frontalmente a base matrimonial de seu tempo, donde a cerimônia ocorria subsidiada à Igreja, e não ao Estado, é necessário retomar sua concepção de totalidade como essência. O reino da eticidade, da liberdade substancial, somente existe quando há uma bela harmonia, uma relação fluída e equilibrada entre as diversas bipolaridades, onde a distinção entre singular e universal surge como a mais comum. Se fosse o casamento liberado livremente aos indivíduos, a seu próprio encargo, não seria necessário exigir a intervenção estatal, de forma que o divórcio, a poligamia, ou demais situações tornar-se-iam comuns, fugindo do controle do Estado. O que Hegel busca é uma organização, o Estado, como ente maior do mundo ético, deve ter controle sobre como organizam-se as famílias, já que estas representam a base sólida da eticidade. O casamento (*Ehe*), então, constituiu-se num princípio absoluto que simboliza a própria fundação do Estado, a base sólida na qual repousa a eticidade de uma comunidade⁴⁰¹.

6.1.2 A fortuna familiar

A propriedade é o ser-aí da família, que é a sua realidade exterior. Ensina Hyppolite, referindo-se à família grega da *Fenomenologia*: “A produção, a conservação e o usufruto dos bens concernem ao carecimento e pertencem ao desejo vital; decerto, a família é inconcebível sem a propriedade familiar que a determina como uma totalidade substancial [...]”⁴⁰².

⁴⁰¹ FD, *O casamento*, § 167, Obs, HW 7, p. 320.

⁴⁰² HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 365.

A família, como ser unitário, entra em relação com demais famílias através do patrimônio (*Vermögen*)⁴⁰³, aquela propriedade que provém do direito abstrato, onde cada indivíduo reconhece o outro como “pessoa”, na condição de ser alguém com uma personalidade e capaz de guardar uma propriedade. Neste sentido, o patrimônio é a efetividade (*Wirklichkeit*) que possibilita cada família ser reconhecida pelas demais. O que difere o patrimônio da família daquela propriedade no direito abstrato é que aqui não objetiva-se somente a arrecadação de bens para suprir interesses particulares, mas sim uma forma de desenvolvimento coletivo, do todo familiar. Da particularidade (*Besonderheit*) passasse-se a uma substância. É este interesse coletivo predominante que caracteriza a substância ética da família em seu sentido econômico. O trabalho externo executado pelo chefe de família, o pai, visa não sua prosperidade, num intuito eminentemente egoísta, mas um crescimento do poder familiar coletivo, de todos os membros.

Ainda assim, é necessário declarar que, mesmo tendo o pai como indivíduo que compete no mundo exterior, enriquecendo o lar, coloca-o como chefe dos assuntos econômicos da família, inserindo-o como diretamente superior à mulher e aos filhos. Como foi referido anteriormente, é esta condição que habilita a competição no seio familiar, encaminhando-a para a dissolução, já que o jovem não pode quedar para sempre sob a tutela do pai, mas sim realizar sua própria história, o que o obriga a abandonar o lar.

6.1.3 A educação dos filhos

A família caminha para a sua dissolução com a educação dos filhos. Os filhos são a existência em si e para si da unidade familiar. Os filhos têm o direito de serem educados com os recursos do patrimônio familiar, de modo análogo, os pais têm o direito sobre o livre-arbítrio dos filhos no intuito de discipliná-los para a vida exterior ao seio familiar. A educação dos filhos é de extrema importância, visto que são formados para a vida ética, numa forma capaz de elevá-los da imediatez natural da família à autonomia. “Ora, a autonomia designa principalmente este processo de autodeterminação (princípio próprio da

⁴⁰³ Cf. PERTILLE, José Pinheiro. Para aprofundamentos na questão sobre o conceito de Vermögen em Hegel, que, por particularidades da língua alemã, foi traduzido para o português ora por riqueza material, patrimônio, ora por faculdade do espírito, já que no original ambos os significados são representados pela mesma palavra. PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do Espírito e riqueza material: face e verso do conceito “Vermögen” na filosofia de Hegel*. 2005. 275f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

moralidade) progressiva das crianças; tornando-se uma condição da participação política futura do indivíduo na vida do Estado”.⁴⁰⁴ A questão da autonomia como princípio para preparação da criança a uma vida no Estado remete-nos diretamente à ligação intrínseca entre família e Estado. Na verdade Hegel vê ambos como momentos relacionados e complementares na efetivação da Idéia de Liberdade, pois ambos carregam uma base ética, sendo a família uma comunidade ética natural, e o Estado, uma comunidade ética política. A presença constante e marcante do Estado na vida familiar denota esta idéia de complementação para a efetivação do todo.

Diferentemente dos pais, a criança não se encontra na família por uma vontade livre, ou ética, por um reconhecimento. O desejo de negar esta instituição, de ver-se compelido a formar sua própria família, é acima de tudo uma atividade reflexiva, negadora. Num primeiro momento parecer-se-ia que a ação negadora de suprassumir a família supera a substância ética da comunidade. No entanto, o que se verá depois é que tal ação representa o nascimento de uma nova relação ética, por um duplo motivo: primeiro, porque a negação da família objetiva a criação de uma nova família, o jovem abandona seu antigo lar para erguer sua própria morada, através do reconhecimento de outro indivíduo, donde, não será um simples ser educado e mantido materialmente pelos pais, mas sim o verdadeiro chefe de família, o responsável direto pelos interesses comunitários. Neste sentido, a dissolução familiar resulta na criação de nova família. Por outro lado, esta negação da família também carrega a semente originária do Estado, em sua condição de instituição maior, o ser ético absoluto que carrega os desdobramentos anteriores. A antes criança, então, executa um movimento de volta a si, sai da família para retornar no futuro, mas então como sua família, desejante de participar dela. Dessa forma, abandona a vontade natural daquele leito familiar que na verdade é uma substância ética imediata, para congregar uma efetiva substância ética, em-e-para-si.

Este movimento é percorrido pela consciência de si, que, desejante de ver-se reconhecida, nega sua condição original, suspende o momento anterior, mas que sempre retorna ao primeiro movimento. A dissolução da família, então, significa uma volta ao seu início, isto é, a comunidade familiar como uma substância ética, resultado de determinações reflexivas, mas que sempre mantém este caráter imediatista, mais próximo da vontade natural, pois ainda não porta aquela racionalidade que exige a manifestação estatal.

⁴⁰⁴ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 154.

6.2 Sociedade civil: implicações éticas na particularização

Hegel apresenta a sociedade civil como o reino das necessidades. No entanto, já há um conteúdo dado pela moralidade⁴⁰⁵ ao modo da eticidade que, em todo caso, não pode ser só formal, ao qual a vontade individual deverá se adaptar. Hegel concebe no próprio Estado uma determinação ética, permitindo-lhe olhar a sociedade civil com olhos de quem busca estratégias de realização, porém ainda envolta em uma universalidade abstrata, própria de um estado exterior, do entendimento.⁴⁰⁶ Assim como na moralidade a ação era definida exclusivamente pela vontade particular, a sociedade civil estrutura-se como o momento onde os indivíduos relacionam-se livremente, porém tendo como fim um interesse particular, próprio. É, portanto, o momento que busca negar a própria substância ética como reino harmônico.

A sociedade civil origina-se das relações entre indivíduos, mais propriamente do cidadão burguês. Tais relações são, fundamentalmente, jurídicas e econômicas, e identificam o indivíduo como um agente livre, capaz de gerir seus negócios, participando da riqueza da cidade, ao mesmo tempo em que contribui com seu trabalho. Esta reciprocidade revela o sentido cívico, pátrio, da sociedade civil, o indivíduo como contribuinte da economia nacional. “O sentido da sociedade ‘civil-burguesa’ consiste em ser simultaneamente econômica, civil e política”.⁴⁰⁷ Estas determinações resultam que a sociedade civil é um caminho obrigatório para a construção de uma Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*), isto porque, diferentemente da família, que contém em si um dado ético natural, imediato, a sociedade civil é projeção do trabalho humano, da vontade livre da consciência de si em seu percurso histórico. Não é uma reprodução da natureza ou elaboração das vontades naturais, a

⁴⁰⁵ “A Moralidade, encarnada paradigmaticamente pela moral kantiana da autonomia, é criticada pelo formalismo e pela impotência de um imperativo que não integra em si as condições objetivas da ação moral, mas resgatada na sua raiz, enquanto autodeterminação incondicionada da vontade livre, que, pela sua reflexividade, é promovida a princípio de dissolução, mas, também, de legitimação e efetivação das instituições, leis, costumes e formas de vida que organizam uma eticidade”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Tradução: Marcos Lutz Muller. CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: textos didáticos nº 21. Setembro. 2000.

⁴⁰⁶ FD, *A sociedade civil*, § 183, HW 7, p. 340.

⁴⁰⁷ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 160.

sociedade civil concretiza-se somente com a modernidade, com o indivíduo sabendo-se como livre, economicamente e juridicamente, sendo capaz de guiar sua própria vida. É trabalho, portanto, de uma consciência de si, que na ânsia de suprir seus diversos desejos, encontra-se com os desejos de outras consciências de si.

Este fato desvela os princípios norteadores das relações na sociedade civil-burguesa. O primeiro é o da “pessoa concreta”, que como afirmamos acima, representa aquela consciência que busca saciar seus desejos, porém numa perspectiva exclusivamente particular, isto é, aqueles objetivos que tange nas relações com os demais indivíduos não são mais do que meios para obter um êxito particular, em geral econômico, na forma do lucro. Em contrapartida, esta relação de desejos particulares, provoca uma relação contrária, donde cada indivíduo se torna diretamente dependente dos demais. “(...) pela procura egoísta do lucro, a vontade particular entra em relação com outras particularidades e cria um sistema de dependência recíproca de todos em relação a todos”.⁴⁰⁸ Sendo assim, o indivíduo, para alcançar seus fins econômicos, se vê compelido a relacionar-se com os demais, de forma que todos se encontram reunidos numa enorme relação intersubjetiva, manifestada na forma de uma universalidade abstrata, pois as vontades erigidas não são mais do que vontades naturais ou do arbítrio.

O § 183 da *Filosofia do Direito* denota a essência da sociedade civil, na forma de uma universalidade composta pela vontade particular.

Na sua realização efetiva, o fim egoísta, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência omnilateral, tal que a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como o seu ser-aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem próprio e o direito de todos, estão fundados nestes e só nesta conexão são efetivamente reais e assegurados. Pode-se encarar esse sistema, num primeiro momento, como o *Estado externo*, - o *Estado de necessidade constringente e do entendimento*.⁴⁰⁹

Sobre o entendimento, vimos na *Fenomenologia* como aquele momento cognitivo onde a consciência encontra a verdade somente Em-si, isto é, num objeto, e não Para si, porque ainda não havia encontrado a sua verdade, como consciência de si. A relação

⁴⁰⁸ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. p. 168.

⁴⁰⁹ “Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht Aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. – Man kann dies System zunächst als den *äußeren Staat*, - *Not- und Verstandesstaat* ansehen”. FD, *A sociedade civil*, § 183, HW 7, p. 340.

universal entre consciência e objeto, era, portanto, externa, porque não existia um movimento de reconhecimento recíproco entre ambos os lados. O mesmo ocorre na sociedade civil, porque, embora todos os indivíduos estejam envolvidos numa relação de dependência de todos com todos, o que se busca é tão somente um interesse particular, e que diz respeito àquelas manifestações naturais e do arbítrio na vontade livre. Na *Fenomenologia* o entendimento encerra a parte dedicada ao estudo da consciência, naquela que é considerada a seção essencialmente teórica da manifestação do Espírito. O que se verá é a negação dessa consciência para surgir a consciência de si, fundamentalmente prática, que age e opera no mundo, relacionando-se reciprocamente com as demais consciências. A razão é a figura conciliadora que unirá ambas as consciências. Sendo o entendimento um estágio inicial para o desenvolvimento da razão, encontra-se a sociedade civil como um estágio necessário para o desenvolvimento do Estado, a parte racional da eticidade. Ora, conclui-se que assim como a razão não pode existir sem o desenvolvimento intelectual do entendimento, o Estado não pode desenvolver-se em sua essência racional sem a existência de uma sociedade civil-burguesa. E razão, em Hegel, diretamente nos remete à Idéia de Liberdade, já que a razão é aquela força conciliadora e universal capaz de engendrar todas as potências anteriores por quais passou o Espírito em seu percurso pela consciência, é inteligência pensante, como foi argüido quando se tratou da vontade livre em-e-para-si. O fato de a sociedade civil ser então uma parte do percurso para manifestação da razão através do Estado, entende-se como esta universalidade abstrata, movida pelos desejos egoístas dos indivíduos, somente revela uma construção universal erguida pela própria consciência. Isto é, ainda que, basicamente estruturada sobre interesses particulares, a sociedade civil surge como uma manifestação do Espírito em busca do Absoluto, e por isso engendra também este caráter universal, o que denota o sentido ético desta instituição.

Enquanto cidadãos desse Estado, [do entendimento] os indivíduos são *peçoas privadas*, que têm por fim o seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal que, assim, lhes *aparece como meio*, ele só pode ser alcançado por eles na medida em que determinam de modo universal o seu saber, querer e fazer, e se façam um *elo* da cadeia dessa *conexão*. O interesse da Idéia, aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil enquanto tal, é o *processo* de elevar, pela necessidade natural assim como pelo arbítrio das carências, a singularidade e a naturalidade desses à *liberdade formal* e à *universalidade do saber* e do *querer*, de *formar pelo cultivo* à subjetividade na sua particularidade.⁴¹⁰

⁴¹⁰ “Die Individuen sind als Bürger dieses Staates *Privatpersonen*, welche ihr eigenes Interesse zu ihren Zwecke haben. Da dieser durch das Allgemeine vermittelt ist, das ihnen somit als *Mittel erscheint*, so kann er von ihnen nur erreicht werden, insofern sie selbst ihr Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise bestimmen, und sich

Esta intrínseca relação entre sociedade civil e Estado, a primeira encarregada essencialmente da parte econômica, e a segunda, da política,⁴¹¹ assevera que o homem livre é concomitantemente homem econômico e homem político. Não obstante, ocorre uma separação entre as duas funções no que concerne ao papel do indivíduo. Se, por um lado, é o indivíduo quem exerce o desenvolvimento econômico da comunidade, é o Estado quem administra os interesses sociais e políticos. Isto se torna mais claro quando sabemos que Hegel exclui do indivíduo o papel do voto, de eleger seus representantes, bem como condena a existência de partidos políticos, o que somente denotariam um valor particular fundamentado em interesses singulares de certos indivíduos, ameaçando o próprio Estado. Rosenfield inclusive analisa essa idéia ousada e perigosa de Hegel, porque ao retirar do indivíduo seu poder político, coloca em risco até mesmo a funcionalidade maior de sua filosofia, o desenvolvimento da consciência.

Isto não se faz sem perigos, pois, criticando a ‘politização’ do indivíduo, corre-se o risco de perder de vista o que constitui o cerne da concepção hegeliana do indivíduo, isto é, um indivíduo consciente de si como elemento mediador do todo.⁴¹²

Contudo, uma interpretação que somente utilizasse estas prerrogativas fatalmente conduziria o leitor a conclusões precipitadas quanto à idéia de participação política em Hegel. Isso porque, como veremos, Hegel não exclui do indivíduo essa condição de atuar na vida política do Estado, já que admite a importância de instituições como as corporações, que visam efetivar este papel político do indivíduo nos interesses estatais e comunitários, porém, de um modo mais efetivo do que aquele que seria um simples direito ao sufrágio. Portanto, aquilo que, aparentemente surgia como uma separação brutal entre economia e política, revela-se como uma determinação ética preponderante no intuito de inserir o indivíduo na

zu einem *Gliede* der Kette dieses *Zusammenhangs* machen. Das Interesse der Idee hierin, das nicht im Bewußtsein dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als socher liegt, ist der *Prozeß*, die Einzelheit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnotwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse, *zur formellen Freiheit* und formellen *Allgemeinheit des Wissen und Wollens* zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu *bilden*”. FD, *A sociedade civil*, § 187, HW 7, p. 343.

⁴¹¹ Denis, ao refutar uma possível inclinação de Hegel ao liberalismo econômico, comenta também a participação estatal na vida econômica da sociedade civil-burguesa. “Hegel não é então um defensor do liberalismo econômico. Mas nós sabemos aliás que ele é um inimigo declarado da posição que consiste a tentar fundar uma racionalidade econômica sobre a propriedade coletiva de meios de produção e sobre a planificação das atividades econômicas pelo Estado. É preciso então uma terceira solução. Os fundamentos desta solução, ele pensa, podem ser encontrados em primeiro lugar no pertencimento dos indivíduos aos Estados organizados as quais os dirigentes conciliam os interesses específicos, em segundo lugar uma intervenção ativa do Estado em vista de remediar as desordens originárias pelo mercado”. DENIS, Henri. *Logique hégélienne et systèmes économiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984. p. 28.

⁴¹² ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 171.

vida estatal, porque a política e a economia deixam de ser momentos para se tornarem uma preocupação constante, permanente na vida de cada um.

A função cumprida pela sociedade civil é explicada em razão dos princípios que a estruturam:

A pessoa concreta, que como *particular* é fim para si, enquanto ela é um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e de arbítrio, é *um princípio* da sociedade civil, - mas a pessoa particular, enquanto ela está essencialmente em *relação* a outra tal particularidade, assim que cada uma se faça valer e se satisfaça *mediada* pela outra e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente só enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, é o outro *princípio*.⁴¹³

Esta interdependência econômica entre os indivíduos representa uma superação humana do plano natural de relações. Diferente do animal, que é limitado a um círculo restrito de possibilidades, o homem, através de sua interdependência recíproca, é capaz de libertar-se dos entraves dados pela natureza (*Natur*). Ao relacionar-se com o outro, amplia suas possibilidades de satisfação das necessidades. Este relacionamento gera uma universalidade constituída na sociedade civil, baseada na busca de ampliação das formas de se satisfazerem os desejos humanos. A atividade econômica, então, muito mais do que o simples anseio por interesses egoísticos, é uma forma de se formar (*ausbilden*) o homem na sociedade, ensinando-o que a relação com os demais é necessária tanto para o desenvolvimento coletivo como individual,⁴¹⁴ e, que, somente assim, pode maximizar suas possibilidades de satisfação pessoal. “A atividade econômica forma o homem e o diferencia do animal, operando uma reprodução das relações econômicas e criando novas modalidades de satisfação [...]”.⁴¹⁵

⁴¹³ “Die konkrete Person, welche sich als *besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft, - aber die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit*, das *andere Prinzip*, vermittelt sich geltend macht und befriedigt”. FD, *A sociedade civil*, § 182, HW 7, p. 339.

⁴¹⁴ “A pessoa, para chegar á satisfação de seus fins, produziu uma relação formal com as outras pessoas. Isto quer dizer que este universal está determinado pelo livre-arbítrio e pela necessidade natural da pessoa, mas, ao mesmo tempo, isto significa também que o universal é alguma coisa de outro, pois ele começa a suprimir a particularidade de seus momentos constitutivos”. ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 168.

⁴¹⁵ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 176.

6.2.1 O trabalho

A eticidade, como manifestação que supera a natureza, instituindo aquilo que Hegel chama de segunda natureza, tem como caráter básico esta formação humana, de livrá-lo das contingências limitadas do mundo natural, ou animal, donde vivia anteriormente. Tal condição somente pode ser alcançada com um processo de formação da idéia ética, conduzindo o indivíduo a uma vida coletiva.

A *Fenomenologia* já demonstrou como, no percurso da consciência, esta elevou-se de sua posição natural e subjetiva para uma universalidade objetiva. Naquele exposto, foi explanado justamente sobre o fato sucedendo quando a consciência de si passa não apenas a buscar apropriar-se do outro, mas ver-se nele, isto é, reconhecê-lo como consciência assim como é reconhecida. O recíproco reconhecimento, surgido em sua máxima expressão com a dialética do senhor e escravo, conduz a consciência de si natural para uma consciência de si universal. Ora, o que se encontra na sociedade civil, através de seu sistema de necessidades, não é mais do que essa mensagem anterior surgindo na modernidade. O indivíduo, como agente econômico, somente pode angariar bens a partir do momento em que reconhece o Outro também como agente econômico, pois será necessário um envolvimento com este, para satisfazer (*befriedigen*) suas necessidades.

Na vida, que é o objeto do desejo, a *negação* ou está *em um Outro*, a saber, no desejo, ou está como *determinidade*, em contraste com uma outra figura independente; ou então como sua *natureza inorgânica universal*. Mas uma tal natureza universalmente independente, na qual a negação está com a negação absoluta, é o gênero como tal, ou como consciência-de-si. *A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si*⁴¹⁶.

A produção e troca de mercadorias geram aquele momento em que o homem apodera-se da natureza, passando a controlá-la com a sua voz. Ele deixa de usufruir somente

⁴¹⁶ “An dem Leben, welches der Gegenstand der Begierde ist, ist die *Negation* entweder *an einem andern*, nämlich an der Begierde, oder als *Bestimmtheit* gegen eine andere gleichgültige Gestalt, oder als seine *unorganische allgemeine Natur*. Diese allgemeine selbständige Natur aber an der die *Negation* als absolute ist, ist die Gattung als solche, oder als *Selbstbewußtsein*. *Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein*”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 144.

o que a natureza lhe oferece, para extrair dela o que deseja. No entanto, retomando as influências gregas de Hegel em Platão e Aristóteles, é certamente impossível a um só homem a faculdade de aproveitar com a máxima eficiência todas as possibilidades que se podem extrair da natureza (*Natur*). Sendo assim, será necessário o trabalho do outro para satisfazer (*befriedigen*) certa necessidade. Dessa dependência surge o comércio, com a produção e troca de mercadorias e finanças.

Enquanto ser-aí real, as carências e os meios tornam-se um *ser* para *outros*, por cujas carências e por cujo trabalho a satisfação está reciprocamente condicionada. A abstração, que se torna uma qualidade das carências e dos meios, torna-se, também, uma determinação da relação recíproca dos indivíduos uns aos outros; esta universalidade enquanto *ser reconhecido* é o momento que as converte, no seu isolamento e na sua *abstração*, em carências, meios e maneiras de satisfação *concreta*, enquanto são *sociais*.⁴¹⁷

Em outras palavras, mesmo na sociedade civil, momento onde a particularidade alarga-se ao infinito (*unendliche*), revelada nos desejos essencialmente egoístas dos indivíduos, é a universalidade sustentada numa base ética que a condiciona. Por mais que pense estar agindo somente para si, e não para um outro, o indivíduo reconhece este outro como igual portador de direitos econômicos e jurídicos. Além do mais, este acontecimento, de certa forma recente, pois remonta à modernidade, demonstra como ele mesmo somente se deu pela vontade humana, uma vontade livre de suprimir as amarras impostas pela natureza. De forma que, o sistema dos carecimentos revela-se um momento fundamental da formação da consciência de si, surgida no momento em que a consciência reconhece a outra como agente econômico, ainda que, por um lado, rival. E este ambiente de competição entre os indivíduos obrigará a consciência a continuar sua caminhada de formação, pois, ao desejar vencer o outro, se verá forçada a aprimorar seus métodos de produção e preparo dos bens. Em outras palavras, deverá sempre buscar aprimorar a arte da cozinha, ou da literatura, por exemplo. E isto tanto no aspecto qualitativo como quantitativo, pois não somente deverá aprimorar o que conhece, como também desenvolver novas técnicas. Tal relação entre a consciência e o objeto trabalhado parecem remontar aquela da *Fenomenologia* entre a consciência escrava e o trabalho como forma de libertação. Como resultado, teremos vários produtos para o mesmo carecimento, donde se institui a competição no mercado. Esta

⁴¹⁷ “Die Bedürfnisse und die Mittel werden als reelles Dasein ein *Sein* für *andere*, durch deren Bedürfnisse und Arbeit die Befriedigung gegenseitig beding ist. Die Abstraktion, die eine Qualität der Bedürfnisse und der Mittel wird, wird auch eine Bestimmung der gegenseitigen Beziehung der Individuen aufeinander; diese Allgemeinheit als *Anerkanntsein* ist das Moment, welches sie in ihrer Vereinzelung und Abstraktion zu *konkreten* – als *gesellschaftlichen* – Bedürfnissen, Mitteln und Weisen der Befriedigung macht”. FD, *O sistema de necessidades*, § 192, HW 7, p. 349.

necessidade de formação intelectual cada vez maior gerará na própria sociedade seus frutos. “O trabalho [...] é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho *forma*”.⁴¹⁸

Eis o porquê de Hegel dar tanta importância a este momento quase negador da eticidade. Junto a estas vontades do arbítrio manifesta-se o trabalho da consciência de si em seu percurso de formação espiritual, pois reconhecendo a outra consciência como tendo o direito sobre os bens que dispõe, de podê-los negociar livremente, ela compreenderá o valor de se viver comunitariamente, e ainda, o de ao inserir-se nessa realidade, saber adequar-se a tal, o que significa, inclusive, saber competir preparando-se para o mercado. O reconhecimento externo demonstra como a consciência de si precisa superar sua subjetividade.

Já que, porém, a objetivação dos movimentos subjetivos é o ponto central do conceito de liberdade, e não seu mero acidente, a formação do indivíduo não concerne à pura intuição do liame entre o particular e o universal: é de fato necessário que o particular reconheça a racionalidade do objetivo a que o seu juízo encontra de frente, para superar a oposição do sujeito moral com a existência objetiva de uma lei a ele externa. O território deste confronto com o objetivo é a sociedade civil.⁴¹⁹

A particularidade (*Besonderheit*), por sua natureza, é uma necessidade subjetiva. Ela obtém a sua objetividade através da satisfação, que se dá por dois modos: tanto por coisas externas, ou seja, pela propriedade, como por meio do trabalho, que age como mediador entre as particularidades opostas. Portanto, o primeiro modo de satisfação das necessidades do indivíduo reporta à esfera do direito abstrato, nas relações que envolvem a troca, a compra de bens, circulação de produtos, etc. O segundo modo compreende todas as implicações provenientes do trabalho, para o próprio indivíduo bem como para a sociedade. O sistema dos carecimentos, por conseguinte, sintetiza a esfera econômica que é mediada pelo trabalho.

As necessidades do homem, por serem muito mais sutis e complexas, diferem radicalmente das necessidades dos animais, que são bastante limitadas. As necessidades do homem e, neste momento, homem entendido no aspecto da representação das

⁴¹⁸ “Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 153.

⁴¹⁹ RODESCHINI, Silvia. *Costituzione e popolo: Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*, p. 95.

necessidades,⁴²⁰ são múltiplas e diversas, cada vez mais abstratas e particularizadas em meio à universalidade. Isso porque os meios e os modos de satisfação das necessidades são vários, e essa multiplicidade pode se estender de muitos modos, segundo Hegel, já que a inteligência humana pode encontrar a satisfação nas mais variadas faces da vida, seja na arte, no trabalho, nas atividades atléticas, entre outras.⁴²¹

6.2.2 O sistema de necessidades

As necessidades e desejos têm sua satisfação estreitamente condicionada à satisfação e o trabalho dos outros. Em outras palavras, as necessidades denotam o seu caráter social no seu modo de satisfação, pois o indivíduo precisa do outro para ter o seu desejo satisfeito, ainda mais porque na relação entre duas consciências-de-si o que está em jogo é precisamente o desejo do outro.

É nessa esfera de satisfação social das necessidades que Hegel explica a igualdade entre os indivíduos, enquanto seres desejantes, uma vez que todos têm a possibilidade de satisfazer suas carências, por meio do trabalho e acesso à riqueza; uma igualdade de direitos no campo econômico. Hegel salienta a competitividade, onde indivíduo possui o direito e o dever de lutar por sua condição econômica. A igualdade (*Gleichheit*) afirmada na sociedade civil não se refere a uma igualdade econômica, um plano hipoteticamente impossível, ainda mais quando a livre iniciativa é a força impulsionadora; o que Hegel defende é a igualdade no direito de participar desse bloco de competições, todo indivíduo tem plena liberdade para escolher a profissão que melhor lhe convir. Em outras palavras, temos uma igualdade no campo da liberdade.

Nesse momento social, o homem se liberta do desejo natural, que é contraposto pelos meios de satisfação dos seus desejos em sociedade.

⁴²⁰ Hegel nos adverte no § 190 que é precisamente nessa condição que o homem enquanto conceito é entendido, uma das figuras da liberdade. “O ser precisando do social é a representação concreta do que chamamos homem, Este não é ainda o conceito – este aqui será apenas ligado ao nível do Estado -, mas é a primeira vez que falamos do homem em sentido próprio”. LÉCRIVAIN. André. *Hegel et L'Éthicité: commentaire de la troisième partie des « Principes de la Philosophie du droit*, p. 60.

⁴²¹ FD, *O sistema dos carecimentos*, § 190, HW 7, p. 347-8.

Visto que na carência social, como ligação da carência imediata ou natural e da carência espiritual da *representação*, é esta última, enquanto universal, que se torna preponderante, o lado da *libertação* reside nesse momento social, quer dizer, nele a rigorosa necessidade natural da carência é ocultada e o homem se comporta relativamente à sua *opinião*, no caso, relativamente a uma opinião universal e a uma necessidade criada só por ele mesmo, [e] ao invés de se comportar relativamente à contingência externa, se comporta relativamente à contingência interna, ao arbítrio.⁴²²

As normas da sociedade civil, onde o homem vive, são para ele uma libertação, porque fazem parte das suas próprias necessidades, não algo superior e estranho a ele, são sobretudo, o resultado do seu livre-arbítrio.

Hegel é categórico ao dizer que não segue Rousseau e aqueles cuja opinião sustenta que o homem se liberta dos desejos naturais de um estado de natureza através de meios puramente naturais, limitando o homem a esse plano. Para Hegel, o desejo natural não é nada mais que um estado de não-liberdade, é “o estado da espiritualidade mergulhada na natureza”. A liberdade, de outro lado, “[...] consiste unicamente na reflexão do elemento espiritual em si, na sua diferenciação do elemento natural e no seu reflexo sobre este último”.⁴²³

Entretanto essa libertação é apenas formal, pois subsiste o seu conteúdo de caráter particular, regido pelo livre-arbítrio dos indivíduos. Ainda, em razão dessa descontrolada multiplicidade de satisfação e também dos seus meios, tanto de desejos naturais e culturais, existe a tendência, assevera Hegel, ao luxo. Esse aumento crescente de satisfação das necessidades tem como efeito uma maior dependência dentre os indivíduos.

A procura por novos meios para satisfazer (*befriedigen*) certas necessidades acabará por multiplicar infinitamente as possibilidades. Ou seja, o próprio trabalho, e não o carecimento passará a ter identidade autônoma, livre dos fins. Esta modificação fará com que a relação entre indivíduos deixe de ser essencialmente uma necessidade para suprir certos carecimentos, mas sim a própria essência. Neste momento o homem abandona sua imediatez natural, voltada tão somente aos carecimentos da sobrevivência, para atentar-

⁴²² “[...] so liegt in diesem gesellschaftlichen Momente die Seite der *Befreiung*, daß die strenge Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird, und der Mensch sich zu *seiner*, und zwar einer allgemeinen *Meinung* und einer nur selbstgemachten Notwendigkeit, [daß er sich mithin] statt nur zu äußerlicher, [vielmehr] zu innerer Zufälligkeit, zur *Willkür* verhält”. FD, *O sistema dos carecimentos*, § 194, HW 7, p. 350.

⁴²³ “nur der Zustand der in die Natur versenkten Geistigkeit [...], die Freiheit allein in der Reflexion des geistigen in sich, seiner Unterscheidung von dem Natürlichen und seinem Reflexe auf dieses, liegt”. FD, *O sistema dos carecimentos*, § 194 Ad., HW 7, p. 350.

se àqueles carecimentos que lhes parece necessários. “A relação de indivíduo a indivíduo, fundada sobre a natureza carente do homem, vem a ser uma relação entre diferentes individualidades ‘econômicas’”.⁴²⁴ Tal situação torna-se o fim do caráter simplesmente natural, pois adentra definitivamente o aspecto social do envolvimento com o outro. Isto é, o relacionamento intersubjetivo deixa de manifestar-se somente no suprimir dos carecimentos, para obter contornos da verdadeira essência da comunidade, a participação de todos nas relações mercantis. “O homem encontra-se face a um carecimento social, onde a representação feita por cada um tem um papel essencial”.⁴²⁵

Este é o momento em que o Espírito se revela em sua máxima personalidade na sociedade civil. A multiplicidade e os produtos originados dos novos carecimentos se transformarão na produção coletiva de certa época ou nação. Representam as funções e objetivos primordiais de determinada cultura. É trabalho do Espírito, porque estes novos produtos são obras humanas, projetadas com a vontade livre do homem, em seu desejo vivo de libertar-se da natureza (*Natur*). Livrar-se daquelas determinações precárias donde existem as matérias em estado bruto na natureza, elevando-as à uma condição de bem, arte, produto, somente pode ser um trabalho espiritual. O trabalho é então uma formação tanto teórica como prática na consciência de si.

Em contato com a multiplicidade das determinações e dos objetos que despertam interesse desenvolve-se a *formação teórica*, não só uma multiplicidade de representações e conhecimentos, mas, também, uma mobilidade e uma rapidez do representar e do passar de uma representação a outra, o captar relações intrincadas e universais etc., - a formação do entendimento em geral, por conseguinte, também, a da linguagem. – A *formação prática* pelo trabalho consiste na carência que se gera a si mesma e no *hábito da ocupação* em geral, depois, na *restrição do seu fazer*, em parte segundo a natureza do material, em parte, sobretudo, segundo o arbítrio dos outros, e num hábito, que se adquire por essa disciplina, de atividade *objetiva* e de habilidades *universalmente válidas*.⁴²⁶

⁴²⁴ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 177

⁴²⁵ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 177.

⁴²⁶ “An der Mannigfaltigkeit der interessierenden Bestimmungen und Gegenstände entwickelt sich die *theoretische Bildung*, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Übergehens von einer Vorstellung zur anderen, das Fassen verwickelter und allgemeiner Beziehungen usw. – die Bildung des Verstandes überhaupt, damit auch der Sprache. – Die *praktische Bildung* durch die Arbeit besteht in dem sich erzeugenden Bedürfnis und der *Gewohnheit der Beschäftigung* überhaupt, dann der *Beschränkung seines Tuns* teils nach der Natur des Materials, teils aber vornehmlich nach der Willkür anderer, und einer durch diese Zucht sich erwerbenden *Gewohnheit objektiver Tätigkeit und allgemeingültiger Geschicklichkeiten*”. FD, *O trabalho*, § 197, HW 7, p. 352.

A dependência destas limitações impostas pela natureza jamais poderá significar algo de liberdade, mas somente restrições aos modos de vida do homem. É tarefa da consciência de si abandonar (*aufgeben*) este estado precário e limitado. “O carecimento natural é o da não-liberdade, da dependência em relação em relação à contingência exterior, da não consciência de si como de um ser reflexivo”.⁴²⁷

O trabalho age como mediador entre as necessidades particulares e dos meios particularizados, o trabalho, portanto, dá valor ao material bruto da natureza. O trabalho é “a mediação entre a necessidade e a sua satisfação, entre o homem de um lado, a natureza e os materiais de outro”.⁴²⁸ Através do trabalho, o homem consome os produtos que são socialmente fabricados e não aqueles advindos diretamente da natureza. O trabalho não é reduzido a uma atividade repetitiva, é essencialmente, de natureza criadora, de modificação e transformação do próprio indivíduo. Enquanto ele labora o objeto dado, está, também, desenvolvendo a sua consciência.

O homem, representando-se subjetivamente as relações de trabalho criadas, desenvolve novas capacidades de assimilação das técnicas produzidas, tornando-se simultaneamente consciente de que estas relações de trabalho são móveis, novas e determinadas. [...] O ato individual de produção de um objeto torna-se o momento através do qual a natureza interioriza-se no processo de trabalho e o homem se faz objetivo e real, na transformação prática do mundo.⁴²⁹

Destarte, pelo trabalho o homem transforma o mundo e, principalmente, transforma-se a si mesmo nesse processo pela atuação da consciência-de-si.

A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma.⁴³⁰

⁴²⁷ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 178

⁴²⁸ “A mediação entre o precisar e a satisfação, entre o homem de uma parte, e a natureza e a matéria de outra parte” . LÉCRIVAIN, André. *Hegel et l’Éthicité: commentaire de la troisième partie des Principes de la Philosophie du Droit*, p. 63.

⁴²⁹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 179.

⁴³⁰ “Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben, und zu einem *bleibenden*; weil eben dem arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun*, ist

Segundo Hegel, por meio da ação do trabalho, o homem desenvolve-se teoricamente, pela assim chamada cultura teórica. Isto é, originada da multiplicidade das determinações e do saber, uma complexa conexão de conhecimentos próprios para a satisfação das exigências de uma sociedade organizada, que trata da ocupação em geral, ou seja, diz respeito às exigências da produção técnica.

Além da cultura teórica, desenvolve, por outro lado, também uma cultura prática, representada pela luta contra as limitações impostas pelos materiais dados pela natureza ou da vontade dos outros. O trabalho tem o valor de formação do indivíduo, pois o mesmo se constrói enquanto trabalha, “[...] nos costumes se adquire mediante esta disciplina, uma atividade *objetiva* e uma habilidade *universalmente válida*”.⁴³¹ Pela mediação (*Vermittlung*) do trabalho, o homem aprende a se disciplinar, pois as suas necessidades são mediadas, o trabalho é objetivado na universalidade da sociedade civil.

Porém, esse aspecto objetivo e universal do trabalho acarreta na sua abstração, a maior especificação dos meios e das necessidades, e, conseqüentemente, da produção. Dessa abstração do trabalho, tem-se a sua divisão.

A divisão do trabalho torna-o cada vez mais simples, parcelado e mais abstrato, em contrapartida, a dependência entre os homens se torna obrigatória, tendo em vista o seu escopo de satisfação das recíprocas necessidades. Essa maior especialização do trabalho atende as necessidades de uma sociedade industrial, do processo de acumulação desenfreada. O perigo, adverte Hegel, dessa abstração do trabalho, é a sua mecanização, perde-se o ato criativo do laborar e o homem torna-se meramente uma peça, facilmente substituível.

O processo de trabalho e as relações sócio-culturais resultantes expressam, de um lado, a solidariedade entre suas diferentes partes, de outro, o sentido das oposições que se esboçam nesse processo. Assim, a cultura prática não produz somente uma divisão aperfeiçoada do trabalho, mas termina por mecanizar a subjetividade dos indivíduos que se dedicam a ela. Hegel considera possível, o que é notável para a época, uma substituição do homem pela máquina. (§ 198). Ora, se a máquina pode tomar o lugar do homem, é porque o trabalho já se converteu numa necessidade puramente

zugleich *die Einzelheit* oder das reine Fürsichsein das Bewußtsein, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbständigen Seins, *als seiner selbst*”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 153-4.

⁴³¹ “[...] und einer durch diese Zucht sich erwerbenden gewohnheit *objektiver* Tätigkeit und *allgemeingültiger* Geschicklichkeiten”. FD, *O trabalho*, § 197, HW 7, p. 352.

mecânica, não-livre e a liberdade da cultura não é apenas, positivamente, o florescimento da subjetividade, mas também a sua parcialização.⁴³²

Desse modo, quando o trabalho deixa de ser um ato de criação, ligado à atuação concreta da consciência-de-si, torna-se uma atividade destituída de sentido, puramente mecânica. Não existe liberdade nesse processo. Portanto, o homem só atinge a consciência-de-si quando conhece suas potencialidades e é livre para realizá-las, processo que só se realiza pelo confronto entre indivíduos em sua relação de trabalho. O trabalho surge então como verdadeira forma de liberdade,⁴³³ assim como o apresentado na *Fenomenologia*.

A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter exteriorizado, pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser ela a verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio.⁴³⁴

Na dialética entre o senhor e o escravo, se viu como o servo, trabalhando, aperfeiçoa sua existência e obtém o reconhecimento do senhor, conquistando sua liberdade. Tal manifestação surge também na *Filosofia do Direito*, com Hegel concebendo o trabalho como a atividade do Espírito em que o homem transforma a si mesmo enquanto transforma o mundo em que vive, através de seu envolvimento com a natureza. Ao trabalhar o objeto, o homem transforma-o em um novo produto, emanado de sua vontade livre e criadora. A matéria deixa de ser um simples em si, o homem a interioriza, e o novo produto é um para si.

O homem, na sua atividade econômica, forma-se prática e teoricamente. Utilizando um instrumento, adaptando-o às novas exigências de produção, o indivíduo modifica completamente o seu comportamento em relação ao mundo [...]⁴³⁵

A crescente utilização do instrumento permite a universalização dos métodos empregados no trabalho. A regra criada e exercida por certo indivíduo em sua vontade particular pode ser livremente imitada pelos demais, auferindo a este instrumento o surgimento dele mesmo como um terceiro termo na relação entre o sujeito e o objeto. Com

⁴³² ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 180-181.

⁴³³ “Ora, a liberdade, segundo Hegel, passa necessariamente pelo trabalho, pela transformação da exterioridade natural em interioridade humana. Permanecer junto a um estado de natureza pretendidamente livre equivale à recusa de viver e de apreender as contradições de um mundo novo, o único existente”. ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 178.

⁴³⁴ “Die Form wird dadurch, daß sie *hinausgesetzt* wird, ihm nicht ein anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichsein, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigener Sinn*, gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn* zu sein schien”. FE, *A luta por independência e dependência*, HW 3, p. 154.

⁴³⁵ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 179.

isto, aperfeiçoa-se o trabalho como desenvolvimento espiritual e cultural, pois os procedimentos criados passam a ser compartilhados por todos, e, por consequência, aprimorados, “[...] assiste-se a um verdadeiro enriquecimento do processo de conhecimento”.⁴³⁶

No entanto, este ato de enquadrar em regras e métodos os ofícios acaba, por certa forma, a liberar o próprio trabalho da vontade particular. Se de um lado o trabalho representa a ação da vontade livre humana em se apropriar completamente daquele objeto, moldando-o à sua vontade, com o enriquecimento da prática pode ocorrer uma espécie de autonomia do próprio trabalho em relação ao indivíduo. O indivíduo trabalha nesse meio, empregando sua vontade, no entanto se vê obrigado a adequar-se a determinados métodos de utilização, ou seja, o homem se submete ao ofício, e não o contrário. O resultado é iminente, e, dada a época em que foi abordado, surpreendente. Se o homem criou o trabalho por sua vontade de apoderar-se do mundo, no fim tende a tornar-se seu prisioneiro, pois entrará num sistema de dependência em relação ao instrumento. Os trabalhos elevam-se a tal ponto que se tornam as divisões na sociedade, os chamados estados sociais, e os indivíduos, forçados a eleger algum deles para exercer sua profissão.

A liberdade, outrora almejada graças ao trabalho do homem como transformação da natureza, esgota-se na dependência criada pelo próprio indivíduo para com a mecanização.⁴³⁷ Com a divisão da sociedade, onde o indivíduo passa a dedicar sua vida a determinada atividade, condiciona-se uma crescente especialização, de forma que o labor se torna incessantemente específico, e, o indivíduo, limitado àquela profissão. Nesse contexto, o cidadão é apenas um serviçal do sistema de necessidades. Não são os indivíduos que trabalham, mas as máquinas, e o homem funciona como um apêndice deste modelo. E assim revela-se que esta liberdade não passa de uma mera abstração.⁴³⁸

Pela divisão, o trabalho do singular torna-se mais simples e graças a isso torna-se maior e sua habilidade no trabalho abstrato, bem como o conjunto das suas produções. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio tornam completas até [serem] uma necessidade total a *dependência* e a *relação recíproca* entre homens em vista da satisfação das demais carências. A abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre

⁴³⁶ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 180.

⁴³⁷ CHAMLEY, Paul. *Economie Politique et Philosophie chez Stuart et Hegel*. Paris: Librairie Dalloz, 1963. p. 31.

⁴³⁸ Rosenfield, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 181

mais *mecânico* e, com isso, ao fim, apto para que o homem dele se retire e a *máquina* possa entrar em seu lugar.⁴³⁹

A limitação no trabalho, gerada pela divisão, provoca uma restrição da utilização intelectual do indivíduo, já que lhes serão necessárias apenas algumas faculdades para aquela profissão específica. Trata-se somente de um envolvimento nos interesses de certas relações sociais. “O trabalhador responde aos interesses de uma relação social e não às relações que ele tenta livremente se dar”.⁴⁴⁰

Por outro lado, esta condição não-livre de certos trabalhadores é necessária para o desenvolvimento da substancialidade ética no coração da sociedade. A divisão do trabalho em vários setores, especializando os indivíduos a determinadas atividades, aumenta a produção, tanto qualitativamente como quantitativamente, porque aquele trabalhador, dedicado exclusivamente a certo serviço, é capaz de render em um nível muito maior em contraposição a um modelo em que se dedicasse a várias tarefas. Sendo assim, gera-se a abundância na sociedade, o aumento de riquezas.

É esse empreendimento coletivo, da participação de todos em seus respectivos labores, que se engendra a riqueza geral. O indivíduo, ao buscar sua satisfação egoísta na sociedade civil, capacitará também os demais a aproveitar dessa conquista, pois aquela relação de dependência coletiva provoca um envolvimento universal na riqueza angariada.

Embora o indivíduo aja com o único intuito de satisfazer (*befriedigen*) as próprias necessidades, nessa busca, cria-se um círculo recíproco de satisfação, em que o egoísmo individual acaba servindo também a satisfação dos demais membros da sociedade civil.

Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação das necessidades, o *egoísmo subjetivo* se transforma em *contribuição para a satisfação das necessidades de todos os outros*. O egoísmo se transforma, isto é, na mediação do particular operada pelo universal enquanto movimento dialético: nesse sentido, ganhando, produzindo

⁴³⁹ “Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der *Abstraktion*, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die *Teilung der Arbeiten* hervorbringt. Das Arbeiten des einzelnen wird durch die Teilung *einfacher* und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit, sowie die Menge seiner Produktionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die *Abhängigkeit* und die *Wechselbeziehung* der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit. Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immermehr *mechanisch* und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Maschine* eintreten lassen kann”. FD, *O trabalho*, § 198, HW 7, p. 352-3.

⁴⁴⁰ Rosenfield, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 181

e gozando por si, exatamente por isso qualquer um produz e ganha para o gozo dos outros.⁴⁴¹

Esse movimento dialético, de satisfação recíproca, de dissolução e enriquecimento, através do egoísmo subjetivo das diversas individualidades, resulta no patrimônio geral e permanente, a riqueza social da sociedade civil. Cada indivíduo, pela atuação da sua cultura, na busca pela sua satisfação, pela garantia de sua sobrevivência, contribui para a acumulação da riqueza geral da sociedade civil. Essa participação do indivíduo na riqueza social é condicionada por dois fatores, primeiro pelo seu capital pessoal, que é o patrimônio da família e, também, pela sua capacidade. Esses fatores cooperam para a desigualdade de patrimônio e, naturalmente, entre as habilidades dos indivíduos, que se expressa, pela desigualdade social.

Porém, tendo em vista a desigualdade natural dos indivíduos no que diz respeito às suas capacidades como homem livre, relacionadas a um patrimônio individual diferenciado e habilidades próprias que não são iguais a todos. Tal discrepância entre a riqueza individual e habilidades dos indivíduos geram uma desigualdade de riquezas.

Contra o *direito objetivo da particularidade* do espírito contido na Idéia, o qual na sociedade civil não só não suprime a desigualdade dos homens posta pela natureza – que é o elemento da desigualdade –, mas a produz a partir do espírito e a eleva a uma desigualdade da habilidade, da riqueza e mesmo da formação intelectual e moral, contra o a esse direito a exigência da igualdade é próprio do entendimento vazio, [...].⁴⁴²

A desigualdade existente na sociedade civil é resultado da particularidade que tem seu movimento de expansão e desenvolvimento, a igualdade que aqui se tem é a de direito, em que cada homem é visto como um igual por ser livre. Querer restringir as habilidades dos indivíduos para formar uma igualdade formal de riquezas é agir (*handeln*) contra o princípio da sociedade civil, que é o livre movimento da particularidade subjetiva.⁴⁴³

⁴⁴¹ “In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um, - in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der übrigen produziert und erwirbt”. FD, *A riqueza*, § 199, HW 7, p. 353.

⁴⁴² “Dem in der Idee enthaltenen objektiven Rechte der Besonderheit des Geistes, welches die von der Natur – dem Elemente der Ungleichheit – gesetzte Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur nicht aufhebt, sondern aus dem Geiste produziert, sie zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens und selbst der intellektuellen und moralischen Bildung erhebt, - die Forderung der Gleichheit entgegengesetzt gehört dem leeren Verstande an [...]” FD, *A riqueza*, § 200 Ad., HW 7, p. 354.

⁴⁴³ “É da natureza da particularidade suscitar a diferença entre os indivíduos, produzindo a desigualdade das

O segundo momento da sociedade civil é a proteção da propriedade privada através da administração do direito.⁴⁴⁴ O direito se torna um meio de assegurar a realização externa das minhas carências engendradas pelas relações de trabalho. As riquezas produzidas na sociedade civil precisam ser protegidas das contingências entre os indivíduos. Desse modo, o direito, de uma maneira externa, assegura a concretização do fim último (*Endzwerck*) do indivíduo enquanto membro da sociedade civil, isto é, a preservação da propriedade privada. A administração do direito e as relações comerciais precisam estar bem equilibradas para que ambas permaneçam de acordo com as leis éticas.

Para o direito, o homem “vale, portanto, porque é homem, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc⁴⁴⁵”. As relações de carência e de trabalho são agora mediadas pelo elemento jurídico, pois o direito se torna necessário para mediar a particularidade reinante na sociedade civil. O direito, assim diz Hegel, “[...] consiste em ser algo *universalmente reconhecido, sabido e querido* e em vigor e ter realidade efetiva objetiva pela mediação desse ser sabido e querido”.⁴⁴⁶ Para o direito existir, é preciso que ele seja sabido e reconhecido por todos, seja reconhecido como válido, para que ele seja algo realmente para todos. Então, o direito se articula nesses três momentos: de ser sabido para a consciência,⁴⁴⁷ de ter validade e, em tal situação, ser sabido como algo universalmente válido.⁴⁴⁸ O direito que é para a consciência sabido é o direito positivo, posto.

habilidades e as posses. O reconhecimento da condição da particularidade configura diferenças individuais que permanecem e atuam na sociedade civil-burguesa”. RAMOS, César Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2000. p. 181.

⁴⁴⁴ “A importância presa pela filosofia à auto-administração marca-se no fato que ela (filosofia) começa por ela (auto-administração). Em conformidade a seu conceito de sociedade civil, ela situa apenas objetos em seus interesses comuns particulares que relevem e estimam que sua realização deva ser assegurada pelos comuns.. os corpos de matérias e os estados ainda que exercendo a autoridade como dirigentes ou administradores, etc. Tendo dado que a autoridade destes últimos repousa sobre a confiança dos membros de seu estado e de seus cidadãos, eles devem ser ligados, o direito de confirmação e ratificação, ficando reservado ao Estado o qual o controle é globalmente indispensável à auto-administração em seu todo”. ROSENSWEIG, Franz. *Hegel et l'Etat*. Tradução de Gérard Bensussan. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. p. 345.

⁴⁴⁵ “Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist”. FD, *A administração da justiça*, § 209 Ad., HW 7, p. 360.

⁴⁴⁶ “[...] als *allgemein Anerkanntes, Gewußtes* und *Gewolltes* zu sein, und vermittelt durch dies Gewußt – und Gewolltsein Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben”. FD, *A administração da justiça*, § 209 Ad., HW 7, p. 306.

⁴⁴⁷ “O indivíduo procura conhecer o que é essencialmente uma realidade dada. O fato de que o direito deve ser conhecido (§ 210) pela consciência, e que ele seja conhecido por todos como tendo uma validade universal, revela que este processo graças ao qual o direito adquire uma potência de efetividade (*Macht der Wirklichkeit*) não se confunde com uma potência separada da realidade efetiva dos indivíduos”. ROSENFELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 190.

⁴⁴⁸ FD, *A administração da justiça*, § 210, HW 7, p. 361.

O que é *em si* direito, está *posto* (*gesetz*) no seu ser-aí objetivo, isto é, é determinado pelo pensamento para a consciência e *conhecido* como o que é direito e vale como tal, a lei (*Gesetz*); e o direito é, por esta determinação, direito *positivo* em geral.⁴⁴⁹

Como lei, o direito torna-se universal, deixa de ser algo abstrato e vem ao mundo na forma de uma determinidade verdadeira. Com a lei passa-se do ser-aí, do direito em si para o ser posto, o que está na legislação. Por intervir nesse processo a particularidade, podem acontecer divergências entre o que é direito e o que é lei, o que afasta a lei do conceito.

Outro aspecto a ser observado sobre a lei é a obrigatoriedade de sua publicação, todos, sem exceção, devem conhecê-la, pois o homem só reconhece e obedece aquilo que tem conhecimento. É, ante de tudo, um conhecimento autoconsciente. “O homem somente tende a obedecer àquilo que conhece. Conhecimento que não é, aliás, exterior à sua consciência de si, mas que vem a ser uma determinação desta”.⁴⁵⁰ O direito é assunto de interesse geral e não privativo ao alcance de poucos doutos.

Então, na sociedade civil o meu direito abstrato singular passa a ter reconhecimento e aplicação na forma da lei vigente, sendo que a propriedade privada é investida de formalidade através do contrato, que dá garantias da sua legitimidade e força. Também o crime é punido, pois ofende um direito que se tornou real e efetivo através da exteriorização da lei, o direito à propriedade privada e a ordem social.

Através da administração do direito, a unidade do conceito estava restabelecida para o singular, com a objetivação do direito abstrato. Essa unidade só será completa em todo o seu âmbito, com a polícia e a corporação, que estendem esta unidade a todos as esferas da particularidade.

A polícia surge ante a necessidade de regradar as contingências que abalam o bom andamento da ordem externa, visto o caráter predominante da particularidade subjetiva na sociedade civil. A função da polícia é, desse modo, muito mais abrangente e diversificada da concepção atual. A polícia no sentido hegeliano tem uma conotação muito mais administrativa do que meramente restritiva, pois suas funções partem desde a regulação do

⁴⁴⁹ “*Was an sich* Recht ist, ist in seinem objektiven Dasein *gesetzt* – d.i. durch den Gedanken für das Bewußtsein bestimmt und als das, was Recht ist und gilt, *bekannt* – das Gesetz; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt”. FD, *A administração da justiça*, § 211, HW 7, p. 361.

⁴⁵⁰ ROSENFELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*. p. 192.

mercado, manutenção da ordem social, inspeção da escola, etc. A polícia tem por função controlar os problemas que surgem das modernas sociedades industriais.

Na multiplicação e no entrecruzamento indeterminados das carências diárias, tanto no que diz respeito ao *fornecimento* e ao *intercâmbio dos meios* para a sua satisfação, em cuja possibilidade desimpedida todos se fiam, como no que diz respeito às investigações e negociações sobre essas atividades, a serem abreviadas tanto quanto possível, surgem aspectos que são do interesse comum e que, ao mesmo tempo, são a tarefa de *um* para *todos*, assim como [surgem] meios e empreendimentos que podem ser para um uso comunitário. Essas *tarefas universais* e empreendimentos de *utilidade comum* exigem a inspeção e a prevenção do poder público.⁴⁵¹

Hegel entende que como as atividades econômicas dizem respeito ao interesse geral e são de utilidade comum, devem ser vigiadas pelo poder público e não deixadas abandonadas ao livre-arbítrio privado. O mesmo se aplica à regulação do mercado, uma vez que interesses dos produtores e consumidores nem sempre são os mesmos.⁴⁵²

Tendo em vista a desigualdade na distribuição de riquezas motivada pela discrepância das habilidades individuais, o indivíduo como filho da sociedade civil tem deveres para com ela e também direitos, de ser protegido. Tal proteção, contudo, tem um caráter muito diferenciado do da família. Um dos deveres da sociedade civil para com o indivíduo é de exercer sua influência sobre a educação das crianças e dos jovens, protegendo-os do arbítrio caprichoso dos pais, já que os jovens são educados para ingressar na sociedade civil, respeitar e viver sob suas leis éticas.⁴⁵³

⁴⁵¹ “In der unbestimmten Vervielfältigung und Verschränkung der täglichen Bedürfnisse ergeben sich in Rücksicht auf die *Herbeischaffung* und den *Umtausch der Mittel* ihrer Befriedigung, auf deren ungehinderte Möglichkeit sich jeder verläßt, sowie in Rücksicht der darüber so sehr als möglich abzukürzenden Untersuchungen und Verhandlungen, Seiten, die ein gemeinsames Interesse sind, und zugleich *für Alle* das Geschäft *von Einem*, - und Mittel und Veranstaltungen, welche für [den] gemeinschaftlichen Gebrauch sein können. Diese *allgemeinen Geschäfte* und *gemeinnützigen* Veranstaltungen fordern die Aufsicht und Vorsorge der öffentlichen Macht”. FD, *A polícia e as corporações*, § 235, HW 7, p. 384.

⁴⁵² “Hegel percebe claramente que o processo econômico não leva em consideração os indivíduos, mas que ele tem logo uma dimensão social e que na troca do consumidor pode ser abusada e roubada. Esta constante não nos é estranha. De onde a idéia de uma legislação econômica e comercial que protege o consumidor também no que concerne a qualidade dos produtos e seu preço”. LÉCRIVAIN, André. Hegel et L’Éthicité: commentaire de la troisième partie des “Principes de la Philosophie du Droit, p. 84.

⁴⁵³ “É compreensível que a sociedade civil, vista como família elevada ao plano da universalidade, assumida, ou, a todos os meios o controle e regulamentação, a função que forme os indivíduos e os prepara a sua existência como cidadãos. A educação não deixa uma tarefa abandonada à família ou a qualquer instituição privada, mas ela deve ser pública logo que ele constitui uma das condições requisitadas pelo funcionamento da sociedade e do Estado”. LÉCRIVAIN, André. Hegel et L’Éthicité: commentaire de la troisième partie des “Principes de la Philosophie du Droit, p. 85.

6.2.3 A corporação

A corporação é uma organização social própria do estamento da indústria, pois este está voltado para o particular, enquanto que o estamento substancial tem sua atividade voltada ao núcleo familiar e cultivo do solo e o estamento universal às coisas universais.

Como membro de uma corporação, o indivíduo tem seu fim egoísta mediado (*mittelbar*) pelo universal, o interesse de um é o interesse do grupo todo. A corporação é o termo que antecipa a vida ética do Estado.

Mediando a substancialidade ética imediata do estado substancial, ele assegura a passagem da sociedade civil-burguesa ao Estado. Passagem que não deve ser compreendida como uma sucessão linear, pois os termos de “antes” e “depois” só adquirem sentido quando apreendidos na sua verdadeira interioridade. O caminho de interiorização social do conceito, que se delineia na administração na maior cisão da sociedade consigo, se perfaz na corporação como o lugar onde a vontade encarrega-se conscientemente de si mesma.⁴⁵⁴

Tendo esse caráter antecipativo da vida estatal, a corporação cuida de seus próprios interesses no interior do seu grupo, com a devida supervisão pública. Ela ocupa o vazio deixado pela família, tornando-se para o indivíduo, uma segunda casa. Para o indivíduo participar de uma corporação lhe confere honra profissional, ele é reconhecido por seus pares como membro. Portanto, isolar-se de uma corporação significa perder a honra profissional, já que o fato de ser reconhecido por seus membros como apto a exercer aquela determinada atividade é também privado do caráter ético deste instituto, pois a corporação protege seus membros do antagonismo gerado na sociedade civil. A corporação é, sobretudo, a segunda raiz ética do Estado, depois da família, pois em seu meio o particular é concretizado na forma do direito.

Na corporação a família não só *tem* o seu solo firme, enquanto *garantia* da subsistência condicionada pela *capacitação*, não só *tem* uma *riqueza* estável (§ 170), mas ambos [a capacitação e a garantia da subsistência] são, também, *reconhecidos*, de sorte que o membro de uma corporação não tem necessidade de atestar por ulteriores *provas externas* de espécie alguma a sua aptidão e o seu rendimento regular e a sua prosperidade ordenária, de que *é algo*. Assim está também que ele pertence a um todo, que é ele próprio um elo da sociedade universal, e que ele tem interesse e realiza

⁴⁵⁴ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 206.

esforços para o fim mais desinteressado desse todo; - ele tem, assim, a sua honra no seu *estamento*.⁴⁵⁵

Nisso consiste o principal laço ético da sociedade civil, todos os indivíduos dependem-se reciprocamente para ampliar suas riquezas, porque todos contribuem com o desenvolvimento econômico da comunidade. A divisão do trabalho em setores acentua ainda mais essa condição, pois como cada membro dedica-se a certo serviço, não lhe restará outra alternativa a não ser a de esperar os serviços dos demais trabalhadores, que auxiliam a universalidade produzindo em outros serviços. Surge uma riqueza social geral, mas, que, cada indivíduo participará de forma distinta.

Nessa dependência e nessa reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências o *egoísmo subjetivo* se inverte na *contribuição para a satisfação das carências de todos os outros*, - na mediação do particular pelo universal como movimento dialético, de sorte que, ao mesmo tempo que cada um adquire, produz e frui para si, justamente com isso produz e adquire para a fruição dos demais. Esta necessidade, que reside no entrelaçamento multilateral da dependência de todos, é, doravante, para cada um a *riqueza permanente, universal* (veja-se § 170), que contém para cada um a possibilidade de nela participar pela sua formação e sua habilidade, a fim de estar assegurado de sua subsistência, - assim como esse rendimento mediado pelo seu trabalho conserva e aumenta a riqueza universal.⁴⁵⁶

Esta participação identifica em cada membro da comunidade o acúmulo de capital, que pode ser reunido de várias formas. No geral, a desigualdade social será explicada tendo por estas contingências históricas, naturais e espirituais. Isto é, será aquela riqueza proveniente da herança familiar, em conjunto ao obtido nas inúmeras relações sociais e de trabalho em meio à sociedade civil-burguesa que determinarão como e quanto cada um participará da riqueza geral. Quando se dizem contingências naturais e espirituais, referimo-nos às aptidões de cada um, no que se concerne ao corpo e ao espírito. Depende da

⁴⁵⁵ “In der Korporation hat die Familie nicht nur ihren festen Boden als die durch *Befähigung* bedingte *Sicherung* [der] Subsistenz, ein festes *Vermögen* (§ 170), sondern beides ist auch *anerkannt*, so daß das Mitglied einer Korporation seine Tüchtigkeit und sein ordentliches Aus- und Fortkommen, daß es *Etwas ist*, durch keine weitere *äußeren Bezeugungen* darzulegen nötig hat. So ist auch anerkannt, daß es einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und für den uneigennützigeren Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühung hat: - es hat so in *seinem Stande seine Ehre*”. FD, *A polícia e as corporações*, § 235, HW 7, p. 395.

⁴⁵⁶ “In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die *subjektive Selbstsuch* in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen* um, - in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der übrigen produziert und erwirbt. Diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das *allgemeine, bleibende Vermögen* (s. § 170), das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran teilzunehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu sein, - | sowie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt”. FD, *O sistema de necessidades*, § 199, HW 7, p. 353.

consciência, de como se desenvolve livremente no trabalho, a proporção em que atuará na riqueza geral. Desta forma, a desigualdade social não surge como algo absoluto, mas sim como o trabalho racional e espiritual de cada consciência. A riqueza ou miséria não são condições aleatórias que atingem certos indivíduos, mas refletem a qualidade de contribuição social permeada por cada consciência. Pois, a riqueza, como um bem geral, é acessível a todos.

Mas a *possibilidade de participação* na riqueza universal, a riqueza *particular*, está *condicionada*, em parte por uma base [patrimonial] própria imediata (capital), em parte pela habilidade que, por sua vez, está ela própria condicionada novamente pela riqueza particular, em seguida, porém, pelas circunstâncias contingentes, cuja multiplicidade produz a *diversidade* no *desenvolvimento* das disposições naturais, corporais, e espirituais, já *por si desiguais* – uma diversidade que, nessa esfera da particularidade, se salienta em todas as direções e em todos os níveis e que, junto com a contingência e o arbítrio restantes, tem por consequência necessária a *desigualdade da riqueza e das habilidades* dos indivíduos.⁴⁵⁷

Isto se torna mais claro quando encontramos no sistema de carecimentos uma divisão entre sistemas menores, onde também os carecimentos são consumidos. Tais estruturas Hegel denomina estados sociais. Os estados sociais articulam a aproximação do indivíduo à sociedade, pois, por afinidade oriunda da relação laboral, desenvolvem maior senso prático e teórico, criando uma ajuda mútua entre todos. Depende do indivíduo, de que ofício escolheu empregar, o estado em que participará. Esta concepção de sociedade deve ser entendida no contexto em que Hegel condena o simples atomismo entre os indivíduos, como se o Estado ou a sociedade civil fossem meramente uma soma de pessoas. Particularizando a todos, perde-se a idéia de totalidade ética, plano de fundo do Estado hegeliano. É para regular esse atomismo social resultante da desigualdade de riquezas entre os membros da sociedade civil que Hegel os divide em estamentos (*Stände*): o estamento substancial, o estamento da indústria e o estamento universal. Os estamentos são realidades históricas e conceituais, sistemas particulares de carências, em que os indivíduos estão repartidos conforme seu livre-arbítrio e habilidades que o definem. Esse instituto é de suma importância para a harmonia na sociedade civil, pois ele comporta a possibilidade da satisfação da particularidade

⁴⁵⁷ “Die Möglichkeit der Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen, das besondere Vermögen, ist aber bedingt, teils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital), teils durch die Geschicklichkeit, welche ihrerseits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die Verschiedenheit in der *Entwicklung* der schon für sich ungleichen natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt, - eine Verschiedenheit, die in dieser Sphäre der Besonderheit nach allen Richtungen und von allen Stufen sich hervortut und mit der übrigen Zufälligkeit und Willkür die *Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten* der Individuen zur notwendigen Folge hat”. FD, *O sistema de necessidades*, § 200, HW 7, p. 353.

(*Besonderheit*) em um meio universal, respeitando a individualidade do indivíduo na satisfação de suas necessidades de um modo organizado que reverte para o universal sem a necessidade de sacrificar o indivíduo nesse processo, conforme se sublinha no adendo do § 201.⁴⁵⁸

O primeiro estado é o estado substancial (*substantielle Stand*), donde o trabalho e a riqueza encontram-se intrinsecamente dependentes dos ciclos da natureza, pois os bens são extraídos e trabalhados quando adquiridos de suas propriedades. Encontra na família sua principal representação, pois os indivíduos sabem que estão expostos às contingências naturais, não podem operar livremente, de forma que a confiança mútua, e o cuidado permanente com os bens produzidos são preocupações constantes. O estamento substancial ou imediato é aquele ligado ao cultivo e exploração da terra, que por sua natureza não exige reflexão, repousa em uma eticidade natural, voltada aos laços familiares e de confiança. A terra é propriedade privada da família, sua produção está sujeita aos ditames da natureza, às mudanças climáticas e meteorológicas. A introdução da agricultura e o casamento fundaram a sociedade civil e o Estado,⁴⁵⁹ pois fixaram as pessoas em um determinado lugar com o objetivo de manter a sua propriedade privada, trabalhando o solo, tornando objetiva a satisfação de suas carências.

Já o estado industrial (*Stand des Gewerbes*) subsiste somente com o próprio esforço, pois diz respeito aos serviços prestados pelo próprio homem e por sua própria vontade. É o estado em que se produzem e comercializam os bens em geral. No entanto, esta troca de mercadorias, onde a comercialização de bens significa também a comercialização de trabalhos por trabalhos, não impedirá um movimento singular de cada indivíduo, visando somente o próprio acúmulo de riquezas, movidos pelo caráter egoísta da sociedade civil-burguesa. O estamento reflexivo ou formal é aquele que dá forma aos produtos naturais, é o estamento da indústria. Aqui, os modos de satisfação das carências direcionam-se às diferentes atividades contidas nele, às carências singulares (o artesanato), às carências universais (os fabricantes) e ainda às carências provenientes da troca de mercadorias através do dinheiro (comércio). Este estamento é chamado de reflexivo porque a sua produção não depende das intempéries da natureza, mas sim de uma organização coletiva. Como

⁴⁵⁸ FD, *O sistema de necessidades*, § 201, HW 7, p. 354.

⁴⁵⁹ LÉCRIVAIN, André. *Hegel et L’Ethicité: commentaire de la troisième partie des “Principes de la Philosophie du Droit”*, p. 67.

conseqüência, é o estamento principal da sociedade civil, que lhe dá forma e sustentação em plena concordância com os princípios da sociedade moderna.⁴⁶⁰

Quando a sociedade civil atua com eficácia desimpedida, ela está empenhada no interior de si mesma num crescimento progressivo da população e da indústria. – Por um lado, graças à *universalização* da conexa entre os homens através das suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las, aumenta a *acumulação das riquezas*, - pois dessa dupla universalidade tira-se o maior lucro, - assim como aumenta, por outro, o *isolamento* e o *caráter restrito* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *necessidade constringente* da classe atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil.⁴⁶¹

Ora, esta contradição fundará o terceiro estado, o chamado estado universal, constituído por todos os indivíduos dedicados exclusivamente aos interesses universais, sociais. São nada mais do que os funcionários estatais, que, liberados das demais tarefas, são assalariados apenas para gerir os interesses de todos. Por último, o estamento universal corresponde ao trabalho voltado aos assuntos do Estado, no qual os indivíduos são compensados pelo Estado no montante necessário para a satisfação pessoal de suas carências.⁴⁶² A essência desse estamento é o trabalho do universal, em todos os seus aspectos, são funcionários desse estamento os juízes, os militares, médicos, pois seu trabalho visa especificamente à realização do universal.

Todavia, tal divisão em estamentos resulta da vontade do indivíduo, o que concretiza a liberdade na sociedade civil.

Mantida, porém, pela ordem objetiva, em conformidade com ela e, ao mesmo tempo, no seu direito, a particularidade subjetiva torna-se o princípio de toda a animação da sociedade civil, do desenvolvimento da

⁴⁶⁰ “Esta ordem corresponde diretamente à sociedade moderna, onde as necessidades, prazeres e deveres de cada um são sempre mediados por aqueles de outros. Este número atesta que Hegel está diretamente ligado ao progresso econômico [...]”. LÉCRIVAIN, André. *Hegel et L’Ethicité: commnetaire de la troisième partie des “Principes de la Philosophie du Droit”*, p. 67.

⁴⁶¹ “Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in *fortschreitender Bevölkerung* und *Industrie* begriffen. – Durch die *Verallgemeinerung* des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer*, - denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen, - auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besonderen Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt”. FD, *A polícia e as corporações*, § 243, HW 7, p. 389.

⁴⁶² LÉCRIVAIN, André. *Hegel et L’Ethicité: commentaire de la troisième partie des “Principes de la Philosophie du Droit”*, p. 68

atividade pensante, do mérito e da honra. O reconhecimento e o direito de que aquilo que na sociedade civil e no Estado é necessário pela razão simultaneamente aconteça *pela mediação do arbítrio* é uma determinação mais precisa daquilo que, nomeadamente na representação geral, se chama *liberdade* (§ 121).⁴⁶³

Ao participar de um estamento o indivíduo está em equilíbrio com o agir ético, ele é respeitado e honrado enquanto seu membro.

A contradição social, a diferença de acúmulos de bens e participação na riqueza geral entre os membros da comunidade, é considerada e entendida por Hegel, porque tal fato surge paralelo ao advento da sociedade civil. A liberdade propiciada pelo trabalho, assim como o incentivo à busca por capital, são características provenientes desta elevação cultural da consciência. A riqueza, de um lado, e a miséria, de outro, existem em consonância a este condicionamento dado pela cultura na vida dos indivíduos. *A Fenomenologia do Espírito* ensinou que o saber, a cultura, são as manifestações de uma consciência livre, capaz de apreender o mundo em sua totalidade e realidade. Captar o conceito do objeto era a forma de se superar a natureza, de trazer para si a verdade. Neste sentido constituía-se a Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*). A sociedade civil revelará como esta mesma condição racional conferirá a cada indivíduo a possibilidade de participar da riqueza, ou da miséria. A condição econômica encontrada em cada um não é um fato aleatório, determinado apenas por contingências, mas o resultado de um aprimoramento espiritual de cada consciência. Resulta da forma de como o indivíduo percebe e entende a sociedade, de como se aprimora nos serviços laborais, de seu processo de formação cultural, a posição social e econômica que ocupará na sociedade civil-burguesa.⁴⁶⁴

Hegel entende, portanto, que existirá uma massa de indivíduos vivendo no limiar da pobreza (*Armut*), e que tal fato ocorrerá justamente pelo advento da sociedade civil. A substancialidade ética se move no intuito de cada membro trabalhar e contribuir com seu dispêndio na produção coletiva. No entanto, sempre haverá um grupo de indivíduos desprovidos de qualquer serviço, seja por preguiça, ou por falta de trabalhos propriamente ditos. Se não trabalham, também não acumularão bens e capital, ou seja, não terão condição

⁴⁶³ “Von der objektiven Ordnung aber [[,]] in Angemessenheit mit ihr und zugleich in ihrem Recht erhalten, wird die subjektive Besonderheit zum Prinzip aller Belebung der bürgerlichen Gesellschaft, der Entwicklung der denkenden Tätigkeit, des Verdienstes und der Ehre. Die Anerkennung und das Recht, daß was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft notwendig ist, zugleich *durch die Willkür vermittelt* geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornehmlich in der allgemeinen Vorstellung *Freiheit* heißt (§ 121). FD, *A polícia e as corporações*, § 206 Ad., HW 7, p. 359.

⁴⁶⁴ FD, *A polícia e as corporações*, § 243, HW 7, p. 389

de usufruir da riqueza gerada. Como conseqüência, o aumento de produção acarretará numa enorme quantidade de produtos não comercializados, porque o excesso de riqueza causou também um alargamento da miséria, e estes bens exagerados não encontram saída.⁴⁶⁵ A única solução aceitável para Hegel, que não aja contra o próprio princípio de o Estado tratar a sociedade como uma totalidade, e não uma soma de indivíduos, no que despejaria um simples atomismo, é a encontrada nas corporações.

O trabalho, como se disse anteriormente, gerou uma divisão de seus serviços em diversos setores, no que consiste a particularização e especialização de cada membro da comunidade em dada atividade. Este procedimento induz a criação de corporações, que organizam atividades comuns a certos trabalhos. Nesse sentido, o particular unifica-se ao universal, o membro de certa profissão une-se aos demais que compartilhem o mesmo tipo de serviço, fazendo nascer uma organização sólida que medeia economicamente o interesse de todos. “Nele, o interesse particular torna-se uma intervenção consciente sobre o sentido do movimento econômico”.⁴⁶⁶ A corporação defende os interesses universais, e não particulares dos trabalhadores, isto é, vê todos os seus membros como integrantes efetivos do todo. É por isso que a elas é permitido o auxílio aos pobres. Se o Estado não poderia ajudar financeiramente certo indivíduo, porque tal medida feriria a totalidade ética, tomando cada um como simples figura isolada do todo, a corporação assim o pode, porque este indivíduo é justamente um membro efetivo do todo, e os interesses da corporação são seus interesses. “Trata-se de fato de uma ajuda a alguém que é portador de um trabalho determinado, uma profissão antes exercida e que, por uma razão qualquer, já não o é mais”.⁴⁶⁷

A corporação possui acima de tudo um caráter ético de formação do indivíduo, porque integra-o, em seus desejos egoístas, num grupo donde os únicos interesses válidos são os coletivos, uma educação para o universal. Hegel, ao defender a ajuda das corporações como a única válida, atribui o indivíduo o dever de proteger e recuperar a si mesmo. A ajuda

⁴⁶⁵ A superprodução resultou em problemas históricos graves, que posteriormente causou as investidas européias ao redor do mundo, naquele processo que ficou conhecido como “colonialismo”. Mazora identifica a crise na sociedade civil hegeliana como um aviso do que estava por vir. “E, no entanto, foi Hegel, quem, além de Marx e dos teóricos da dependência, plantou a questão do colonialismo com os pressupostos básicos que, um século e meio mais tarde, adotaram estes últimos. Hegel viu na crise de superprodução da sociedade civil um princípio significativo de sua indústria e comércio, na medida em que ao obrigá-la a conquistar colônias criava as condições necessárias não somente para recuperar o equilíbrio do sistema, mas também para assegurar novas oportunidades de expansão econômica, tal como efetivamente haveria de ocorrer”. MAZORA, Martín. *La Sociedad Civil en Hegel: Crítica y reconstrucción conceptual*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2003. p. 24.

⁴⁶⁶ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 207

⁴⁶⁷ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 207.

estatal somente agiria numa forma de ultraje à sua dignidade, uma afronta à sua condição de indivíduo mediador do todo, capaz de erguer-se por suas próprias forças.

As corporações, ainda, representam o processo evolutivo por qual passa a consciência em seu caminho de mediar uma substancialidade ética. A corporação⁴⁶⁸, como universalidade tomando conta da particularidade, indica essa modificação na estrutura de pensamento do membro da comunidade.

O processo delineado aqui é o da interiorização em si da sociedade civil-burguesa ou da emergência do Estado. A unidade substancial imediata presente na família cindiu-se na negatividade do processo econômico da sociedade e esta, na maior tensão consigo, produziu uma nova unidade, a corporação. O fato de que a particularidade toma conscientemente conta de si mesmo anuncia, com efeito, a emergência de uma universalidade que se encarregará de supervisionar globalmente os assuntos da particularidade.⁴⁶⁹

É a presença do Estado que se revela. Rosenfield inclusive indica a expressão “fundamento verdadeiro” (*wahrhafter Grund*) como pressuposição para esta realidade, a do Estado não como emergente agora, mas como presente sempre, e que todo o processo percorrido nada mais foi do que a realização da sua idéia, a Idéia de Liberdade.⁴⁷⁰

[...] a ordem de exposição das figuras da Filosofia do Direito responde a esta necessidade de mostrar como a Idéia do Estado se produz a partir e através da emergência do seu conteúdo substancial, seu verdadeiro fundamento.⁴⁷¹

A sociedade civil privilegia a vontade singular do indivíduo, tanto que o princípio que rege esta instituição é o da pessoa concreta. Este princípio preceitua a singularidade do indivíduo, levando-a ao grau máximo, entendendo o indivíduo enquanto uma totalidade de necessidades e desejos. Em razão deste princípio, Hegel considera a sociedade civil como a cisão da eticidade, aquela eticidade natural que reinava na esfera familiar.

⁴⁶⁸ Kervégan assevera sobre a condição institucional, quase como um meio-termo na estrutura da sociedade civil, a mediação entre o indivíduo e a universalidade político-jurídica. “[...] a corporação é a prefiguração objetiva da instituição política: unindo-se à particularidade do interesse social e à universalidade abstrata da forma jurídica, ela estabelece uma mediação entre a singularidade do ‘burguês’, entre o átomo econômico que é o indivíduo determinado pelo sistema dos carecimentos, e a universalidade concreta da ordem política na qual esse indivíduo deve se inserir sem estar imediatamente em condições de fazê-lo. Se a sociedade civil é, de maneira geral, o meio termo particular – negatividade racional – entre a singularidade imediata natural da relação familiar e a universalidade da relação política, a instituição corporativa é a forma efetiva e concreta dessa mediação entre os pólos extremos da totalidade ética e objetiva”. KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Barueri: Editora Manole, 2006. p. 263.

⁴⁶⁹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 208.

⁴⁷⁰ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 208

⁴⁷¹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 208.

Hegel relaciona o princípio da pessoa concreta com outro princípio que impera sobre a sociedade civil, que é o da pessoa particular em relação com outras pessoas particulares, ambas membros dessa instituição da eticidade. O entrelaçamento das particularidades se dá em meio à universalidade formal presente, onde cada indivíduo tem como escopo a sua satisfação pessoal.

Esses dois princípios colocam em evidência a natureza da sociedade civil, ou seja, enfatiza essencialmente a busca da satisfação das necessidades e desejos pessoais e egoísticos, e é em decorrência deles que surgem as contradições ao longo de seus momentos constitutivos.

Segundo Hegel, o fim egoísta de cada indivíduo na sociedade civil só é efetivamente real e objetivado quando condicionado pela universalidade, ou seja, por laços mútuos de dependência, em que a satisfação do meu interesse implica a satisfação do interesse de um outro e da comunidade em geral. Portanto, o fim egoísta é o motor impulsionador das relações entre os indivíduos desejantes na sociedade civil, sejam estas econômicas, sociais, jurídicas, políticas, enfim, não importa a sua natureza, todas estão vinculadas e esse sistema de dependência recíproca. Para satisfazer (*befriedigen*) minhas necessidades eu preciso dos outros e, por isso, preciso do Direito e do Estado.

Essa relação antagônica da sociedade civil já havia sido presenciada na *Fenomenologia*, através da mediação do reconhecimento entre as consciências de si desejantes. Naquele momento viu-se como a busca por um Outro significava, de plano de fundo, uma busca por si mesmo. O surgimento da consciência de si, por si só, já representara a preponderância daquela figura singular, que pela primeira vez buscava ter a consciência do Si, como uma forma de libertação da dependência para com o objeto. Na Consciência, a essência estava no objeto externo, e não no indivíduo, isto é, a verdade na universalidade. Contrapõe-se a este momento o desenvolvimento da consciência de si, que na sociedade civil sucede através da figura do indivíduo superando a universalidade de pessoas concretas, aqui, o indivíduo passa a ter a si mesmo como fim, embora utilizando-se da universalidade, dos meios de relações com as demais consciências, assim como anteriormente a consciência chegou à ser consciente de si reconhecendo-se nas demais consciências. No § 174 da *Fenomenologia* encontra-se essa relação quase intrínseca entre singularidade e

universalidade, porém com preponderância para a consciência de si, neste momento figura aniquiladora e egoísta.

O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhuma, somente enquanto ele é a essência negativa dos momentos independentes configurados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal a nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva.⁴⁷²

Precisa-se, conseqüentemente, de mediadores para regular e controlar essas relações, mecanismos e instituições sólidas que possibilitem o afloramento do ético no meio social dominado por particularidades latentes, que por isso, não conseguem alcançar uma universalidade em harmonia com o particular.

Na multiplicação e no entrecruzamento indeterminados das carências diárias, tanto no que diz respeito ao fornecimento e ao intercâmbio dos meios para a sua satisfação, em cuja possibilidade desimpedida todos se fiam, como no que diz respeito às investigações e negociações sobre essas atividades, a serem abreviadas tanto quanto possível, surgem aspectos que são do interesse comum e que, ao mesmo tempo, são a tarefa de um para todos, assim como [surgem] meios e empreendimentos que podem ser para um uso comunitário. Essas tarefas universais e empreendimentos de utilidade comum exigem a inspeção e a prevenção do poder público.⁴⁷³

Como uma instituição própria da modernidade, fruto de transformações que ensejaram o seu desenvolvimento, como a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, a sociedade civil é o palco de realização concreta da pessoa, entendida como sujeito de direitos iguais e de sua subjetividade, aspectos que dizem respeito aos princípios da modernidade.

⁴⁷² “Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es *negatives Wesen* der gestalteten selbständigen Momente ist; und das Selbstbewußtsein hiemit seiner selbst nur gewiß, durch das Aufheben dieses andern, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; s ist *Begierde*. Der Nichtigkeit dieses Anderen gewiß setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst, als *wahre Gewißheit*, als soche, welche ihm selbst auf *gegenständliche Weise* geworden ist”. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, HW 3, p. 143.

⁴⁷³ “In der unbestimmten Vervielfältigung und Verschränkung der täglichen Bedürfnisse ergeben sich in Rücksicht auf die *Herbeischaffung* und den *Umtausch der Mittel* ihrer Befriedigung, auf deren ungehinderte Möglichkeit sich jeder verläßt, sowie in Rücksicht der darüber so sehr als möglich abzukürzenden Untersuchungen und Ver | handlungen, Seiten, die ein gemeinsames Interesse sind, und zugleich für *alle* das Geschäft *von einem*, - und Mittel und Veranstaltungen, welche für [den] gemeinschaftlichen Gebrauch sein können. Diese *allgemeinen Geschäfte* und *gemeinnützigen* Veranstaltungen fordern die Aufsicht und Vorsorge der öffentlichen Macht”. FD, *A polícia e as corporações*, § 235, HW 7, p. 384.

Enquanto no Estado a eticidade, Idéia da Liberdade concreta, é bem vivente, que tem seu saber e querer na consciência de si de cada indivíduo⁴⁷⁴, na sociedade civil ela se encontra cindida em seus extremos, pois a eticidade natural da família⁴⁷⁵ foi perdida com a sua dissolução e, agora, essa cisão conferida pela particularidade é momento necessário na ordem lógica do conceito, enquanto abstração da Idéia. Busca-se, portanto, colocar a particularidade (*Besonderheit*) em harmonia com a totalidade ética. Elevar a particularidade ao contexto ético dá-se, pela sua necessidade intrínseca de formar-se no universal, onde tem o seu subsistir.⁴⁷⁶

Os indivíduos, na sociedade civil agem como pessoas privadas, que utilizam o universal como meio para atingir seus fins egoístas. Essa conexão, para Hegel se torna relevante enquanto elevação de uma condição de naturalidade imposta pelo livre-arbítrio à liberdade formal.⁴⁷⁷

Portanto, a reconciliação do particular com com o universal poderá ocorrer somente com o advento do Estado, ente maior capaz de controlar o egoísmo dos membros da sociedade civil.

6.3 Estado: harmonia do particular e do universal

O Estado é a manifestação substancial da Idéia de Liberdade. A discussão se inicia com o conceito de Estado no § 260.

O Estado é a realização efetiva da *liberdade* concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento* do seu *direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), quanto, em parte *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte reconheçam-no, com saber e vontade, como o seu

⁴⁷⁴ FD, *A eticidade*, § 142, HW 7, p. 292.

⁴⁷⁵ LÉCRIVAIN, André. *Hegel et L'Éthicité*: commentaire de la troisième partie des "Principes de la philosophie du droit", p. 44.

⁴⁷⁶ FD, *A sociedade civil*, § 186, HW 7, p. 343.

⁴⁷⁷ "Das Interesse der Idee hierin, das nicht im Bewußtsein dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt, ist der *Prozeß*, die Einzelheit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnotwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse, zur *formellen Freiheit* und formellen *Allgemeinheit des Wissens und Wollens* zu erheben, die Subjektivität in ihrer *Besonderheit* zu bilden". FD, *A sociedade civil*, § 186, HW 7, p. 343.

espírito substancial, e sejam *ativos* a favor do universal como seu *fim-último*, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes como pessoas privadas, sem querê-los, simultaneamente, no universal e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.⁴⁷⁸

É a concretização da eticidade preconizada, seu verdadeiro teor. Aqui, a consciência de si se reconhece não como oposta ao Estado, nem como simples singularidade inserida atomisticamente no seio da comunidade, mas sim como uma parte efetiva do todo.

A oposição entre os indivíduos e o Estado, privilegiando-se o Estado ou os indivíduos, tornou-se um obstáculo para a efetuação da liberdade na medida em que esta oscila de um termo a outro sem produzir entre eles uma relação estável.⁴⁷⁹

Os momentos da eticidade são a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Essas instituições representam a construção da segunda natureza ética, enquanto momentos de satisfação das consciências-de-si desejantes e de seu reconhecimento como tal. Porém, tais figuras da eticidade possibilitam a efetivação da vida ética no mundo, no entanto, é necessário levar em consideração a luta das consciências-de-si desejantes que se enfrentam para obter seu reconhecimento, seja na esfera familiar, no campo econômico ou no papel de cidadão.

O Estado político é, objetivamente, a unificação da eticidade. No Estado, a liberdade do cidadão é em si e para si, ou seja, é concreta, substancial. É somente no Estado que o indivíduo tem sua liberdade.

Indivíduos são livres somente através do Estado porque a necessidade mais profunda dos indivíduos é atualizar a sua natureza racional, sua universalidade, e eles só podem fazer isso ao contribuir para o Estado como um fim coletivo e um fim para si mesmo.⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ “Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe [,] und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch [[daß]] die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben”. FD, *O Estado*, § 260, HW 7, p. 406-7.

⁴⁷⁹ Rosenfield, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 214.

⁴⁸⁰ “Indivíduos são livres apenas através do Estado porque a necessidade mais profunda dos indivíduos é

Hegel enfatiza que o Estado é a idéia efetiva da Idéia ética porque ele comporta todos os elementos necessários para tal realização, uma vontade que se sabe a si mesma, além da consciência de si de cada cidadão.

Sendo racional⁴⁸¹, que conserva em si tanto a universalidade bem como a singularidade dos cidadãos, o Estado é fim em si mesmo, a unidade absoluta que harmoniza o singular e o universal. Portanto, é um dever para os seus membros serem parte do Estado. Explica Hegel: “Esta unidade substancial é auto-fim absoluto, imoto, no qual a liberdade chega a seu supremo direito, assim como este fim-último tem o direito supremo em face dos singulares, cujo *dever supremo* é o de ser membro do Estado”.⁴⁸²

O § 257 é elucidativo ao apresentar o Estado como atividade ética e desejante da consciência de si, um verdadeiro querer do indivíduo.

O Estado é a realidade efetiva da Idéia ética, – o espírito ético enquanto vontade substancial, *manifesta*, clara a si, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ele sabe e na medida em que o sabe. No *costume* o Estado tem ela a sua existência imediata e na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa *autoconsciência* do singular, através da [sua] disposição de ânimo, tem no Estado, como sua essência, fim e produto da sua atividade, a sua *liberdade substancial*.⁴⁸³

É a consciência de si, em seu percurso espiritual, através dos movimentos de desejo, de reconhecimento, do trabalho, permeados pela efetividade de uma vontade racional construída nos momentos da *Filosofia do Direito*, quem executou e possibilitou a emergência do Estado como efetuação da Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*), através das regras, instituições e comunidades. Ou seja, o indivíduo como tendo o Estado em seu querer

atualizar suas racionalidades naturais, suas universalidades, e eles podem fazer isto somente contribuindo para o estado como um fim coletivo e com um fim em si mesmo”. WOOD, Allen W. *Hegel's ethical thought*, p. 238.

⁴⁸¹ Bourgeois ressalta a importância de uma leitura racional da filosofia política de Hegel, em contraposição às demais visões filosóficas de sua época. “Como sabemos, Hegel pretende substituir, em particular, a filosofia política da compreensão por uma filosofia política da razão. A filosofia política que visa, em primeiro lugar, um outro estatuto formal. O filósofo deve compreender a atividade em que é necessário no processo, a razão presente no coração de efetividade e, sobretudo, história. O Bem é tão grande - universalmente – que ele tem de ser feito – na singularidade.”. BOURGEOIS, Bernard. *L'Idéalisme Allemand*. Paris: Librairie Philosophique, 2000. p. 50.

⁴⁸² “Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein”. FD, § 258 (SUHRKAMP)

⁴⁸³ “Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, - der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare, und an dem *Selbstbewußtsein* des einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, sowie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat”. FD, *O Estado*, § 257, HW 7, p. 398.

e saber. O Estado é onde a substância ética alcança sua existência, tornando-se impossível separá-lo da liberdade. É uma manifestação da vontade da consciência de si, um trabalho que medeia o espírito ético como uma substância manifesta. Isto é, o percurso da consciência de si é algo definido por sua própria essência, uma figuração que processa a liberdade como uma manifestação de sua própria interioridade. O que ocorre é uma interiorização da substância ética, a consciência de si passa a carregar consigo esta Idéia de Liberdade, não é um objeto qualquer alienado, mas sua própria construção e figuração, sua intrínseca manifestação. É a ação do cidadão, de sua vontade, que em seu movimento de constituição da substância ética, efetiva-se de duas formas, uma existência imediata, os costumes de uma determinada época, e uma existência mediata, a consciência que os indivíduos formam como membros de uma comunidade.⁴⁸⁴ Em suma, o Estado é a essência que se move pela ação dos indivíduos, do desejo da consciência de si, e, sua substância ética.

Com efeito, a vontade substancial se produz através de uma particularidade que se tornou universal graças ao trabalho dos cidadãos e que se elevou a este ponto supremo do direito à liberdade. Hegel tem vista o processo mediante o qual uma realidade é não somente um ato interior à consciência, mas o ato através do qual a consciência cria-se objetiva e efetivamente como consciência de si.⁴⁸⁵

O percurso de efetuar a Idéia de Liberdade no Estado é, então, concomitantemente, o agir interno e externo da consciência de si. A consciência age em si mesma enquanto age no mundo exterior. Observa-se, desse modo, que a eticidade é efetivada em um Estado por dois elementos: um objetivo, vinculado às instituições éticas e, um subjetivo, vinculado ao papel desempenhado pelas consciências-de-si desejantes. O Estado torna-se um trabalho pensado pelo indivíduo, e, por consequência, um dever nele efetivar-se. Um dever não por seguir submissamente, mas por construir no Estado sua totalidade ética, já que é sua vontade posta, ou ainda “[...] pôr em funcionamento o conjunto das determinações que constituem o cidadão que é, simultaneamente, homem jurídico, moral, membro da família, da sociedade e do

⁴⁸⁴ Rosenkranz, em sua biografia de Hegel, transcreve um escrito de Hegel de quando ainda era professor em Tubingen, no período em que dedicou maior parte de seus estudos à filosofia política. Neste importante trecho já vemos a presença fundamental dos costumes como constituição da vida ética em seu potencial reflexivo do indivíduo consciente de si como ser comunitário. “Como são cegos aqueles que se deixam induzir a crer que instituições, ordenamentos políticos, leis que não correspondem mais aos costumes, às necessidades, às opiniões dos homens, dali onde o espírito não está mais, possam continuar a subsistir e que formas que deixam indiferentes a parte intelectual e aquela sensível do homem são tanto forte para constituir ainda o vínculo que tem junto o povo!”. ROSENKRANZ, Karl. *Vita di Hegel*. Firenze: Vallecchi Editore, 1974. p. 113.

⁴⁸⁵ Rosenfield, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 217

Estado”.⁴⁸⁶ Ou seja, o que se construiu no percurso não foi somente o Estado, mas o homem, que reuniu todas as determinações anteriores, interiorizando em si suas condições adquiridas no direito abstrato e na moralidade, e depois na família e na sociedade civil. A consciência de si construiu o Estado enquanto formava a si mesma como cidadã.

O Estado em si e para si é o todo ético, a realização efetiva da liberdade, e o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetivamente real. O Estado é o espírito que fica (steht) no mundo e que se realiza nele com *consciência*, enquanto que na natureza o espírito só se realiza efetivamente como outro de si mesmo [...] Na consideração da liberdade não se deve partir da singularidade, da autoconsciência singular, mas somente da essência da autoconsciência, pois, que o homem o saiba ou não, esta essência realiza-se como poder subsistente por si [...].⁴⁸⁷

Na sociedade civil imperavam os interesses egoístas e particulares. O que determinará a mudança da eticidade para os interesses coletivos é justamente um redirecionamento, do pensamento singular para o universal, construindo a figura do cidadão. O cidadão é o indivíduo que nunca esteve ausente, mas revelou-se por último, porque sua identidade é imagem máxima de um membro da comunidade entendido da substância ética que porta. Sua vida é compreendida como existente num plano universal, suas ações não visam somente os interesses particulares, mas uma prosperidade de toda a comunidade. Até porque, estes movimentos, de realização do Estado, nada mais são do que a sua vontade posta e agida, a sua vontade perpetuando a Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*).

Esta elevação do sentido conferido ao Estado não deve ser entendida como uma absolutização⁴⁸⁸, ou uma defesa hegeliana do Estado contra o indivíduo, permitindo até mesmo sua opressão.⁴⁸⁹ O Estado é a consolidação do pensamento político e social de um

⁴⁸⁶ Rosenfield, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 218

⁴⁸⁷ “Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei. Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit *Bewußtsein* realisiert, während er sich in der Natur nur als im Bewußtsein vorhanden, sich selbst als existierender Gegenstand wissend, ist er der Staat. Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, von einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtsein, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Individuen nur Momente sind: es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist [...]”. FD, *O Estado*, HW 7, § 258 Ad., p. 403.

⁴⁸⁸ O caráter ético e não coercitivo da natureza estatal é defendido por Rizzi, que elucida o aspecto subjetivo envolvido, através do desenvolvimento da consciência de si. “O tempo que se divide é assinalado pela completa compenetração entre o espírito da nação e a organização do Estado (L § 269), pelo qual hoje a consciência não é compatível com a idéia que a unidade entre governados e governantes deva ser reta com meios que vão contra a liberdade. O elemento subjetivo é garantido pela autoconsciência e pela confiança nos governantes. O Estado constitucional tem agora realidade como espírito não manifesto nas leis. Isto dá aos governantes o poder de fundar aquilo que é justo não mais prevalentemente com a coerção, mas sim com uma razão ética comum”. RIZZI, Lino. *Eticità e Stato in Hegel*, p. 319.

⁴⁸⁹ Rodeschini comenta o conceito de soberania em Hegel, tomando como base a participação do indivíduo no

determinado povo, sua face poderá se revelar de vários modos, dependendo da época e região.⁴⁹⁰ É uma mediação (*Vermittlung*) da substancialidade ética, através do poder de agir, da vontade da consciência de si. O Estado surge então como o reflexo da consciência de si, sua figuração é conforme à vontade do indivíduo, donde conclui-se que a consciência tem o dever de negar a situação atual do Estado, quando este não lhe parecer mais seu reflexo, seu querer e saber.

O indivíduo não é separado do Estado,⁴⁹¹ existe uma relação intrínseca entre ambos que permite a livre iniciativa do cidadão em modificar a atualidade existente. O Estado, como ente absoluto, existe devido ao trabalho dos indivíduos que se tornam conscientes de si, de forma que mesmo o mais corrupto ou opressor dos Estados mantém algo de dignidade e liberdade. Os indivíduos, como membros ativos que medeiam a substancialidade ética, são os únicos capazes de erguer o Estado em sua máxima expressão como realização da liberdade. A totalidade ética nos ensina que um Estado fraco necessariamente induz a um

Estado. “É claro que a definição do conceito de soberania na Filosofia do Direito envolve não somente a individuação de um sujeito que a exercita, mas sobretudo a unidade nas articulações do Estado, da sociedade civil com as instituições e a unidade em si e para si das múltiplas instâncias das quais os seus cidadãos são portadores. A soberania é, de fato, um dispositivo conceitual, apto a dar razão da unidade dos elementos do corpo político, da existência mesma de um corpo político [...] A idealidade da soberania tem claramente um significado dialético na realização e na determinação da unidade do Estado, a qual é subtensa uma precisa modalidade de superamento do particular. A idealidade da soberania parece que representa a capacidade do soberano de suspender os elementos subjetivos que compõem o Estado e de constituir precisamente a unidade dialeticamente entendida das fraturas que percorrem esses elementos”. RODESCHINI, Silvia. *Costituzione e popolo*. Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831), p.50.

⁴⁹⁰ História e racionalidade envolvem-se na análise realizada por Rodeschini sobre a constituição ser o reflexo do ethos do povo e do Estado em determinada época e lugar, por reunir as determinações éticas na mesma esfera. “[...] a constituição é para Hegel a estrutura racional da totalidade do Estado que na época moderna veste os panos do linguajar jurídico; essa não é porém um conjunto de leis, mas sim a estrutura objetiva do Estado que inclui todas as suas esferas. Ela, nos diz Hegel, depende do ethos do povo que vive segundo uma lei, das condições materiais, de quanto de racionalidade o Estado mesmo soube realizar no decurso do tempo e no espaço que ocupa. Portanto, a constituição de um Estado moderno é a forma inteiramente racional de todos os processos que se cumprem no plano da eticidade. Do momento que a forma jurídica do moderno é a lei, também a constituição assumirá esta veste universal, mas não é este o seu caráter principal”. (RODESCHINI, Silvia. *Costituzione e popolo*: Lo Stato moderno nella filosofia della Storia di Hegel (1818-1831). p. 37.

⁴⁹¹ Envolto na clássica discussão entre um possível viés liberal da filosofia estatal de Hegel, ou, por outro lado, de uma linha mais conservadora, Planty-Bonjour é enfático ao afirmar que, para Hegel, não existe essa distinção entre indivíduo e Estado, não há uma tomada de partido, mas uma conservação de ambas as partes. “A filosofia política de Hegel é surpreendente, porque se recusa à unilateralidade; ela se recusa a escolher entre a pessoa e o Estado, como foi alegado que uma pessoa pode encontrar satisfação fora de um Estado e se um Estado digno desse nome não fosse composto de pessoas livres. Assim, contra a tradição liberal, Hegel disse que a situação não é estabelecida por um contrato que passou entre os cidadãos. Contra a tradição absolutista - seja qual for a sua forma - que fará a direitos invioláveis e inalienáveis da pessoa humana. Estes são os dois momentos da apresentação: Hegel da crítica da filosofia política liberal, Hegel da crítica da filosofia absolutista”. PLANTY-BONJOUR, Guy. *L'État et la Personne selon Hegel*. In: PLANTY-BONJOUR, Guy (org.). *L'évolution de la philosophie du droit en Allemagne et en France depuis la fin de la seconde guerre mondiale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. p. 9. A questão envolvendo um contrato social entre os cidadãos ou entre os cidadãos e o Estado voltaremos adiante.

povo também débil, porque ambos são correlatos. Ora, negar este Estado corresponderia exatamente ao mediar da substancialidade ética, ou seja, os indivíduos estariam agindo de acordo com o conceito. O papel do homem na transformação do mundo recebe em Hegel um valor que quicá nenhum outro pensador foi capaz de sustentar. Hegel, ensinando a consciência a pensar (*denken*), a se manifestar no mundo e na existência, a ser livre, permite até mesmo a negação daquele que é seu ente maior. Em nome da liberdade, é lícito ao indivíduo agir contra o Estado, transformar a obra que eles mesmos iniciaram. A responsabilidade que adquire a consciência ao aprimorar-se se amplia com os conhecimentos adquiridos, a ponto de receber o dever de proteger sua própria criação.

O Estado é o *leitmotiv* da história universal unicamente no sentido que ele é o território da objetivação da liberdade e da unidade da vontade subjetiva e daquela universal. No Estado, de fato, a liberdade se produz positivamente como algo de real, e é a natureza dessa liberdade, que o Estado realiza, a unidade de medida para a racionalidade do real: Hegel de fato explica que o melhor dos Estados é aquele em que vige o máximo de liberdade.⁴⁹²

Esta substancialidade ética, esta relação harmoniosa entre indivíduos e o Estado, onde ambos encontram-se juntos na mesma unidade, somente é possível devido a um reconhecimento recíproco entre ambos.

Este movimento interno de reconhecimento da substancialidade ética traduz-se pela conexão íntima entre a universalidade estatal e os indivíduos que se encontra interiorizada em cada um destes dois termos, de modo que a universalidade estatal é livre na medida em que libera o princípio da livre subjetividade onde este princípio se perfaz.⁴⁹³

O indivíduo, ao reconhecer no outro um membro do todo, supera o momento anterior e imediato onde prevalecia o desejo de exclusão. Após reconhecidos, os indivíduos compreendem-se como membros atuantes da relação substancial da totalidade ética. Encontram-se, então, numa relação de direitos e deveres mútuos para com o Estado. Não se trata dos mesmos direitos e deveres presentes no direito abstrato e na moralidade, onde todos o possuíam em igual condição. “Na ‘eticidade’ (...) o direito do indivíduo é de ser reconhecido como livre, enquanto o seu dever é de defender o Estado quando este entrar em guerra com um outro Estado”.⁴⁹⁴ Nisso funda-se a dependência recíproca entre ambos, pois o

⁴⁹² RODESCHINI. *Costituzione e popolo: Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*, p. 167.

⁴⁹³ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 223

⁴⁹⁴ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 225

indivíduo somente terá direitos para com o Estado, enquanto também o tiver deveres, sendo o inverso igualmente verdadeiro.

A relação do soberano com a condição objetiva do Estado é dupla: o soberano deve agir no respeito às normas, não pode se desvincular delas; lê deve, exercitara a sua vontade, orientada pelo sse conhecimento de que coisa seja o universal no mundo ético, no respeito daquilo que no mundo ético já age comovetor universal, ou seja, a lei.⁴⁹⁵

Como fim imanente dos indivíduos, no Estado os cidadãos cumprem as leis éticas, na unidade entre os interesses particulares e os universais, possibilita a verdadeira reciprocidade entre direitos e deveres. Somente no Estado ocorre essa correspondência real, conforme assinala Hegel: “[...] os indivíduos têm *deveres* para com ele na medida em que, ao mesmo tempo, têm direitos em face dele”.⁴⁹⁶

Hegel diz que o dever para o indivíduo é algo substancial, enquanto que o seu direito é o ser-aí em geral do dever substancial. Todavia, no Estado ambos estão ligados em uma relação única, uma vez que essa obrigação se torna a liberdade particular do indivíduo. Deveres e direitos têm, no Estado, uma igualdade (*Gleichheit*) de conteúdo, pois estão baseados na liberdade pessoal dos indivíduos.

O Estado hegeliano se articula em três momentos: a Constituição, o direito público externo e é concebido como Idéia universal que tem sua realidade efetiva na história do mundo.

A organização do Estado é feita através de uma Constituição política racional que atende as necessidades de cada povo. Hegel diz: “Cada povo tem [...] a constituição que lhe é adequada e que lhe convém”.⁴⁹⁷ Com essa afirmação, Hegel quer dizer que cada povo tem a sua Constituição porque ela faz parte de sua história, foi construída ao longo dela, pelos seus costumes e leis e,⁴⁹⁸ assim, contém o grau de racionalidade alcançado por aquele determinado povo.

⁴⁹⁵ RODESCHINI, Silvia. *Costituzione e popolo: Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel*. p. 65.

⁴⁹⁶ “[...] daß sie insofern *Pflichten* gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben (§ 155)”. FD, *O Estado*, § 261, HW 7, p. 408.

⁴⁹⁷ “Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört”. FD, *O Estado*, § 274 Ad., HW 7, p. 440.

⁴⁹⁸ “Na tentativa de caracterizar o Estado ético nos moldes hegelianos, devemos explicitar a base ética sobre a qual se sustenta a Constituição. Se não faz sentido a pergunta sobre quem deve fazer a Constituição, é porque

A Constituição atende a necessária divisão dos poderes, a autonomia dos poderes em relação aos outros e de sua mútua restrição. É através da autodeterminação do conceito que a divisão dos poderes proporciona a efetividade (*Wirklichkeit*) de um Estado racional.

Somente a *autodeterminação* do conceito em si mesmo, não quaisquer outros fins e utilidades, é o que contém a origem absoluta dos diferentes poderes e unicamente em virtude dessa autodeterminação a organização do Estado existe como algo em si mesmo racional e como a imagem-cópia da razão eterna.⁴⁹⁹

A totalidade do Estado, para Hegel, somente pode ser resguardada com uma separação dos poderes sustentada nesta mesma idéia de totalidade. Não há uma separação brutal, como se cada parte fosse um agregado atomístico, mas sim uma complementação onde cada um, a partir de seu trabalho, produz os demais. Isso significa que todos os três poderes em Hegel (legislativo, governamental, e do príncipe) coexistem com autonomia, porém numa relação de dependência. Ver-se-á logo de que maneira isto funcionaria. Observamos, primeiramente, como Hegel apresenta e separa as distintas funções destes três poderes, no § 273.

O Estado político dirime-se, por conseguinte, nas diferenças substanciais:

- a) o poder de determinar e estabelecer o universal, - o poder legislativo,
- b) a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares sob o universal, - o poder governamental,
- c) a subjetividade como a última decisão da vontade, - o poder do príncipe, poder no qual os diferentes poderes estão compreendidos numa unidade individual, que, portanto, é o ápice e o começo do todo, da monarquia constitucional.⁵⁰⁰

Passemos então a acompanhar o desenvolvimento do indivíduo conforme os três poderes do Estado hegeliano.

ela já está propriamente feita, isto é, ela está vinculada ao ‘Espírito do povo’. Ora, esse não é propriamente feito, mas constituído por toda história de um povo, por suas origens, seus costumes, seus hábitos, sua cultura, suas tradições, seu ethos. A Constituição de um Estado, portanto, é o próprio ‘Espírito do povo’. [...] Pode-se observar que Hegel tem uma concepção não-formal de Constituição, isto é, não está falando de uma Constituição escrita, mas de uma ‘formação política’. Não se trata da lei superior do país ou de um conjunto de normas, mas do ‘espírito de um povo’. WEBER, Thadeu. *O Estado ético*. In: ROSENFELD, Denis (coord.). *Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 107.

⁴⁹⁹ “[...] Nur die *Selbstbestimmung* des Begriffs in sich ist es, nicht irgend andere Zwecke und Nützlichkeiten, welche den absoluten Ursprung der unterschiedenen Gealten enthält, und um derentwillen allein die Staats-Organisation als das in sich | Vernünftige und das Abbild der ewigen Vernunft ist”. FD, *O Estado*, HW 7, § 272, p. 462.

⁵⁰⁰ “Der politische Staat dirimiert sich somit i die substantiellen Unterschiede: a) der Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, - die *gesetzgebenden Gewalt*, b) der Subsumtion der vesonderen Sphären und einzelnen Fälle und das Allgemeine, - die *Regierungsgewalt*, c) der Subjektivität als der letzten Willensentscheidung, die *fürstlichen Gewalt* – in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammen | gefaßt sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen – der *konstitutionellen Monarchie*, ist”. FD, *O Estado*, § 273, HW 7, p. 435.

6.3.1 A monarquia constitucional

As determinações encontradas por estes poderes revelam a presença de uma monarquia constitucional na filosofia política hegeliana. A monarquia, representada pela figura do príncipe (*Fürst*), é o único sistema possível de permitir uma individualização na totalidade ética, isto é, um todo unitário capaz de englobar todas as figuras. Diferente da aristocracia e da democracia, que consistem o poder numa questão numérica, a monarquia constitucional envolve sua existência na essência do ser.⁵⁰¹ O príncipe (*Fürst*) não é um déspota com poderes ilimitados, mas um indivíduo que depende da participação política de todos os cidadãos e dos demais poderes. Um dos grandes objetivos de Hegel em sua filosofia política é justamente agregar o indivíduo à vida universal, retirando-o de sua passividade convencional, que se poderia vir com a prática do sufrágio, nada mais do que uma participação abstrata. Hegel não quer uma disputa política para se alcançar o poder, mas um trabalho coletivo que permita o desenvolvimento universal. Formar (*ausbilden*) a consciência como indivíduo político, mas voltado aos valores universais e éticos, eis uma das tarefas hegelianas.

Todos os poderes são compreendidos em uma unidade: o poder do príncipe. O monarca é a representação do Estado, unidade individual de todos os poderes, o legislativo e o governamental. Ensina Hegel

O poder do príncipe contém ele próprio dentro de si os três momentos da totalidade [...] a *universalidade* da constituição e das leis, a deliberação enquanto relação do *particular* ao universal, e o momento da *decisão*

⁵⁰¹ Diversos autores, principalmente aqueles filiados a correntes marxistas de uma interpretação do pensamento hegeliano, na qual atacam Hegel por sua defesa de uma monarquia constitucional, o qual, seria, uma demonstração de sua limitação a uma defesa da monarquia prussiana. Bourgeois, em seu artigo “Le Prince Hégélien” refuta este argumento, utilizando-se da relação entre o príncipe e o próprio povo. “Contrariamente à uma opinião suficientemente generalizada, obtendo uma leitura de Hegel apenas das preferências ideológicas, sobre este ponto, um pouco rápido, nós tentaremos mostrar que o princípio do Estado Hegeliano joga aqui im papel politicamente predominante. Bem entendido, trata-se de um princípio constitucional, ou seja, de um princípio o qual o poder toma lugar em um Estado que é apenas o que ele deve ser, uma totalidade ética racional, que desde que nele intervenham outros poderes, igualmente indispensáveis, e que todos estes poderes se atualizem como os momentos orgânicos da vida profunda de um Estado versadeiro”. BOURGEOIS, Bernard. *Le prince hégélien*. In: *Hegel et la Philosophie du Droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979. p. 88.

última enquanto *autodeterminação*, à qual tudo o mais retorna e da qual tudo toma o começo da sua realidade efetiva.⁵⁰²

O príncipe é a personalidade do Estado (*Persönlichkeit des Staates*), pela sua subjetividade exprime a última decisão da vontade. O rei também é uma figura desejante, porém ele não está sujeito somente a seu arbítrio, e sim vinculado à Constituição racional e suas leis, com o seu querer dá realidade efetiva às ações do Estado.⁵⁰³ Esta limitação dos poderes do príncipe foi condenada por diversos leitores hegelianos, donde consideraram uma submissão aos valores epocais de Hegel, isto é, que o príncipe estaria presente em sua filosofia meramente por questões convencionais, dado o período histórico vivido por Hegel. Isto é, esconderia que, na verdade, Hegel sequer intencionaria inserir a figura do príncipe, o que não vem a se confirmar caso analise-se a própria estrutura da monarquia constitucional hegeliana.

É a individuação do universal que surge com a figura do príncipe, ou até mesmo, uma individuação da totalidade. Em sua filosofia política, Hegel atribui a cada poder a função de funcionar como uma determinação da substância ética reconhecida como membro do todo, ainda que autônoma. Isto porque todas estas instituições nada mais são do que a efetivação da vontade do indivíduo, um trabalho da consciência de si buscando mediar sua participação política na eticidade. São os indivíduos que consolidam todos os poderes, de forma que mesmo o príncipe (*Fürst*), em sua individualidade, representa o pensamento (*Gedanke*) de cada consciência de si. O poder do príncipe, portanto, está presente em todos os cidadãos, uma individualidade de todos. A idéia de totalidade, por si só, já exprime uma singularidade, porque somente ela pode representar unidade numa totalidade.

[...] a personalidade e a subjetividade em geral, como realidade infinita se referindo a si mesma, só tem absolutamente *verdade*, e, precisamente, a sua verdade imediata mais próxima, como pessoa, como sujeito sendo para si, e o ente para si é, igualmente, absolutamente *um*. A personalidade do Estado é efetivamente real somente como uma pessoa, o monarca. – Personalidade exprime o conceito enquanto tal, a pessoa contém, ao mesmo tempo, a

⁵⁰² “Die fürstliche Gewalt enthält selbst die drei Momente der Totalität in sich (§ 272) [...] Dieses absolute Selbstbestimmen macht das unterscheidende Prinzip der Fürstlichen Gewalt als solcher aus, welches zuerst zu entwickeln ist”. FD, *O poder do príncipe*, § 275, HW 7, p. 441.

⁵⁰³ “A racionalidade do Estado moderno é de longe suficientemente forte para conter em sua totalidade o contingente da naturalidade do príncipe, sem estar inquieto por ela, logo que ela a requer para sua manifestação. Somente uma monarquia sem racionalidade – sem construção – pode deixar livre curso à arbitrariedade, ao posto de se auto-destruir”. BOUTON, Christophe. *Compte-rendu de la traduction par Jean-Philippe Deranty du Manuscrit Wannemann de Hegel, <<Leçons sur le Droit Naturel et la Science de l'État>>*. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (coord.). *Hegel et la vie*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2004. p. 212.

realidade efetiva do conceito e ele só com essa determinação é *Idéia*, verdade.⁵⁰⁴

Diferente dos demais indivíduos, que necessitam negar suas condições de singularidade para somente então integrarem a totalidade estatal na forma de uma universalidade, o que também lhes devolverá a particularidade, mas como membros da comunidade, e não um simples atomismo. A presença de um único indivíduo no poder máximo, portanto, presume-se de uma origem racional.⁵⁰⁵

Como personalidade do Estado (*Persönlichkeit des Staates*), singularidade imediata, o príncipe ocupa a posição máxima no processo decisório dos assuntos relativos ao Estado. É o indivíduo estatal, donde inicia e termina todas as decisões relativas a todos, o “ápice do Estado”.⁵⁰⁶ O príncipe (*Fürst*), ao querer algo, remete sua vontade, que também é de todos os cidadãos, a uma operação. A decisão do príncipe não é um desejo particular, mas uma vontade geral, pois individuando o Estado, também guardará a *Idéia* de Liberdade, resultado das determinações de vontade de todos os indivíduos. A vontade do príncipe compreende também a vontade de todos. O príncipe, embora decida se quer, não decide o quê, quando ou como. Estes assuntos são elaborados por conselheiros, membros efetivos pertencentes ao poder do monarca.

⁵⁰⁴ “Die Persönlichkeit und die Subjektivität überhaupt hat aber ferner, als Unendliches sich auf sich Beziehendes, schlechthin nur *Warheit* und zwar seine nächste unmittelbare *Warheit* als Person, für sich seiendes Subjekt, und das für sich Seiende ist ebenso schlechthin *Eines*. Die Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben, und der Begriff ist nur mit dieser Bestimmung *Idee*, *Warheit*”. FD, *O poder do príncipe*, § 279, HW 7, p. 445.

⁵⁰⁵ Esta idéia de totalidade ética, ou ainda, de uma totalidade orgânica, onde o Estado funcionaria como um Todo unitário dependente reciprocamente de todas as partes, foi combatida arduamente por diversos pensadores. Marx, em sua famosa “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*”, assinala sua convicção contra esta defesa hegeliana de uma monarquia constitucional, em oposição a uma democracia atomística. “*Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. [...] A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo. Na monarquia, o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política [...].*” MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Editora Boitempo, 2005. p. 49. Nota-se que Marx não entendeu adequadamente a idéia de totalidade em Hegel. O príncipe, como representação da soberania estatal, nada mais é do que uma parte do poder, e não o próprio poder efetivo, pois, este, depende da integração eficiente dos demais poderes. O povo e o príncipe não podem ser sustentados como partes opostas e separadas no Estado, como se fossem figuras contrapostas. Nesta linha pensa Rosenfield, ao conceber as instituições éticas como entidades ligadas diretamente à presença do indivíduo. “*As instituições éticas não são corpos autônomos independentes da participação dos indivíduos, uma vez que estes atualizam estas instituições. Cada poder é exercido por cidadãos que cumprem esta função, não pelo seu caráter privado, mas a partir do que têm de substancial. O príncipe não tem a exclusividade do exercício individual da universalidade política. É somente porque uma individualidade substancial está doravante presente em todos os níveis de uma sociedade que alguns indivíduos conseguem determinar-se universal e comunitariamente encarregando-se dos assuntos do Estado*”. ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 238.

⁵⁰⁶ BOURGEOIS, Bernard. *Os atos do espírito*, p. 146.

Além de tudo o príncipe possui um papel social, pois, tendo ele herdado seu posto por questões naturais, enquanto os demais indivíduos conquistam suas posições na sociedade pelo trabalho e pela cultura, possui o dever de manter uma conduta social e cultural perante os cidadãos. “Seguramente, enquanto homem, o príncipe deve claramente cultivar-se e socializar-se, já que o lugar essencial da cultura é a sociedade civil, da qual a educação é uma tarefa primordial”.⁵⁰⁷ Logo nota-se que todos os momentos estão intrincados numa questão pedagógica, pois não se deve nunca perder de vista o horizonte hegeliano de formação do indivíduo, sob a forma da *Bildung*. A educação, a formação, o cultivo da inteligência estão presentes em todos os momentos do percurso da consciência, de forma que se refuta a idéia de uma figura despótica no poder, pois alcançar o sistema político hegeliano pressuporia a existência de uma sociedade civil também formada e consciente de si.

Dessa forma, compreende-se como o monarca apresentado por Hegel não é apenas o herdeiro do trono, o indivíduo que singulariza das determinações, mas sim um ser que já percorreu o caminho fenomenológico como consciência-de-si. O fato de Hegel exigir do príncipe a formação cultural depreende que, para ele, não basta de ocupar uma posição política, mas ser o estandarte do Estado. O príncipe representa a universalidade do povo na forma de uma singularidade, sendo assim, um príncipe despreparado realçaria também um povo despreparado. O príncipe superou a dialética entre senhor e escravo, ele foi reconhecido como indivíduo superior hierarquicamente por sua população, assim como o senhor é reconhecido pelo escravo. No entanto, se o senhor teve seu impasse existencial justamente ao não reconhecer o valor do escravo, ou seja, foi reconhecido somente por alguém que ele mesmo não reconheceu, o príncipe, por seu lado, reconhece o valor do povo, superando o dilema que se apresentava na *Fenomenologia*. O príncipe é um indivíduo que possui consciência de sua responsabilidade como personificação de todo um Estado, da sua responsabilidade perante os demais indivíduos. A dialética entre senhor e escravo evocada não serviu para delinear uma hierarquia de submissão do povo perante o príncipe, mas para atribuir a este último uma característica distinta do senhor que surge na outra obra. O príncipe deve possuir uma cultura superior, deve compreender o movimento de reconhecimento e de desejo, para somente assim poder compreender adequadamente o seu povo. Por si só o príncipe será alvo de muitos sentimentos humanos, como a inveja e a raiva do povo, de onde exsurge-se ainda mais a necessidade do seu preparo como indivíduo.

⁵⁰⁷ BOURGEOIS, Bernard. *Os atos do espírito*, p. 141.

Ademais, assim como o senhor depende do trabalho do escravo para extrair o gozo econômico, o príncipe depende do povo para o trabalho acelerar a economia nacional.

A soberania, que num primeiro momento é só o pensamento *universal* dessa idealidade, *existe* somente como a *subjetividade* certa de si mesma e como a *autodeterminação* abstrata da vontade, autodeterminação nessa medida desprovida de fundamento, na qual reside o [elemento] último da decisão. Este é o [elemento] individual do Estado como tal, que, ele próprio, só nesse elemento é um. Mas a subjetividade está na sua verdade somente como *sujeito*, a personalidade, somente como pessoa, e na constituição que amadureceu até a racionalidade real cada um dos três momentos do conceito tem a sua configuração separada *efetivamente real por si*. Esse momento absolutamente decisivo do todo é, portanto, não a individualidade em geral, mas um indivíduo, o *monarca*.⁵⁰⁸

Devido à sua origem hereditária, o príncipe (*Fürst*) é o único real detentor originário do Estado racional, onde todos os demais poderes subsistem, o que vem a demonstrar uma intrínseca relação entre todos os poderes. A separação de poderes, então, não existe por um suposto intuito de evitar o abuso de poderes, mas sim por ser a própria natureza do Estado racional, uma concepção de sua totalidade ética. Cada poder representa um momento essencial do desenvolvimento do conceito de liberdade. A singularidade do príncipe é complementada pela universalidade do poder legislativo, e por fim, por uma pluralidade governamental.

6.3.2 Poder Governamental

O governo é responsável por executar o controle da sociedade civil, sempre tendente a ultrapassar seus próprios limites. Consiste, portanto, numa forma de superar a particularidade (*Besonderheit*) com a universalidade, nas formas do poder judiciário e da administração. Por outro lado, serve como um poder paralelo ao príncipe, já que executa suas

⁵⁰⁸ “Die Souveränität zunächst nur der *allgemeine* Gedanke dieser Idealität, *existiert* nur als die ihrer selbst gewisse *Subjektivität* und als die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt. Es ist dies das Individuelle des Staats als solches, der selbst nur darin einer ist. Die Subjektivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als *Subjekt*, die Persönlichkeit nur als *Person*, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffes seine *für sich wirkliche* ausgesonderte Gestaltung. Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sonder *ein* Individuum, der *Monarch*”. FD, *O Estado*, § 279, HW 7, p. 444.

ordens, embora não as determine.⁵⁰⁹ Envolve ainda dois aspectos essenciais, um, já mencionado, a subsunção do particular sob o universal, e, de outro, a singularização desse universal. Surge, ainda, como um poder intermediário, entre o príncipe e o poder legislativo, onde também aparecem como potências particulares e universais, respectivamente. Ou seja, de um lado particulariza o poder provindo dos cidadãos, e, de outro, universaliza a particularidade. “Estes dois elementos originam-se em um mesmo fundamento, aquele que caracteriza o indivíduo consciente de si como elemento mediador da ‘eticidade’”.⁵¹⁰ No primeiro aspecto tem-se o poder do príncipe sendo argüido no poder legislativo, em um ato que representa na verdade a vontade geral, e, por outro, o levantamento da opinião pública aos poderes, de forma que se discutam os problemas da sociedade.

Os indivíduos encarregados de controlarem este poder governamental não o adquirem por laços hereditários, mas pela inteligência e pela competência. São os participantes do chamado estado universal, aqueles cidadãos liberados dos ofícios usuais para dedicarem-se apenas aos interesses gerais. A fim de lhes impedir a imparcialidade, Hegel diz que o Estado lhes deve pagar certa remuneração, bem como ainda receberem supervisão tanto do príncipe (*Fürst*) como dos próprios cidadãos, por meio das corporações, aquelas instituições que visam defender os interesses de certa classe de trabalhadores, como já tratamos anteriormente.

Os interesses comunitários particulares, que caem no âmbito da sociedade civil-burguesa e se encontram fora do universal em si e por si do Estado (§ 256), têm a sua administração nas corporações (§ 251) que representam as comunas e os demais ofícios e estamentos e as suas autoridades, prepostos, administradores e semelhantes. [...] a sua autoridade repousa conjuntamente sobre a confiança dos seus colegas de estamento e dos membros das comunas, e, por outro lado, esses círculos têm de estar subordinados aos interesses superiores do Estado, o preenchimento desses cargos resultará de uma mistura de eleição pública dos interessados e de uma determinação e confirmação superiores.⁵¹¹

⁵⁰⁹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 244.

⁵¹⁰ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 245.

⁵¹¹ “Die gemeinschaftlichen *besonderen* Interessen, die in die bürgerliche Gesellschaft fallen[.] und auBer dem an und für sich seienden Allgemeinen des Staates selbst liegen (§ 256)[.] haben ihre Verwaltung in den Korporationen (§ 251) der Gemeinden und sonstiger Gewerbe und Stände und [durch] deren Obrigkeiten, Vorsteher, Verwalter u.dgl. Insofern diese Angelegenheiten, die sie besorgen einerseits das *Privateigentum und Interesse dieser besonderen* Sphäre sind, und nach dieser Seite ihre Autorität mit auf dem Zutrauen ihrer Standesgenossen und Bürgerschaften beruht, andererseits sein müssen, wird sich für die Besetzung dieser Stellen im all lgemeinen eine Mischung von gemeiner Wahl dieser Interessenten und von einer höheren Bestätigung und Bestimmung ergeben”. FD, *O poder governamental*, § 288, HW 7, p. 457-8.

São das comunas e corporações, com a realização de eleições, que escolhem-se parte dos integrantes deste poder governamental. Porém, como uma forma de consistir esta determinação numa relação orgânica, e não atomística, Hegel exige a confirmação do Estado. O que sucede neste caso é a efetuação do reconhecimento entre os diversos setores da sociedade. As corporações, como instituições capazes de conciliar a particularidade com a universalidade, isto é, medeiam o interesse do cidadão no Estado, são gestões imprescindíveis na efetivação de uma harmonia na sociedade.

O espírito de corporação, que se engendra na legitimação das esferas particulares, inverte-se simultaneamente, em si mesmo, no espírito do Estado, visto que tem no Estado o meio da conservação dos fins particulares. Isto é o segredo do patriotismo dos cidadãos no sentido de que eles sabem o Estado como a sua substância, porque ele conserva as esferas particulares dos mesmos, a legitimação e a autoridade dessas esferas assim como o bem-estar desses. Já que o espírito de corporação contém *imediatamente o enraizamento do particular no universal*, nessa medida é nesse espírito de corporação que está a profundidade e o vigor que o Estado tem na *disposição de ânimo*.⁵¹²

Como já se disse, o que Hegel valoriza neste momento é a inteligência, no sentido de que somente ao indivíduo imbuído destes nobres interesses poderá exercer função no poder governamental, servindo ao Estado e aos cidadãos. Não são votos dos cidadãos em eleições gerais, nem laços naturais, nem a riqueza, que determinarão quais indivíduos ingressarão no estado universal, mas sim a competência, pois somente àqueles destacados em suas profissões, e cuja inteligência permite-lhes serem distinguidos como líderes terá a condição de concorrerem a estes cargos.

6.3.3 Poder Legislativo

O § 298 inicia a discussão sobre o poder legislativo analisando suas tarefas e membros.

⁵¹² “Der Korporationsgeist, der sich in der Berechtigung der besonderen Sphären erzeugt, schlägt in sich selbst zugleich in den Geist des Staates um, indem er an dem Staate das Mittel der Erhaltung der besonderen Zweck hat. Dies ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält. In dem Korporationsgeist, da er die *Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine unmittelbar* enthält, ist insofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der *Gesinnung* hat”. FD, *O poder governamental*, § 289, HW 7, p. 458.

O *poder legislativo* concerne às leis como tais, na medida em que elas precisam de contínua determinação ulterior, e aos assuntos internos inteiramente universais por seu conteúdo. Este poder é, ele próprio, parte da constituição, que lhe é pressuposta e, nessa medida, ela está em si e por si inteiramente fora da determinação direta deste poder, mas ela adquire na determinação contínua das leis e no caráter progressivo dos assuntos universais do governo o seu desenvolvimento ulterior.⁵¹³

Por meio da constituição, o poder legislativo tem a função de positivar as constantes mudanças e necessidades postas pelos cidadãos. Ainda assim, não pode exercer suas alterações separado dos demais poderes, pois necessitará da opinião pública através do poder governamental, e pela particularidade da vontade do príncipe. Qualquer procedimento diverso afetaria a visão orgânica do Estado, fazendo os indivíduos desabarem num simples atomismo.

Isso vai contra uma outra representação corrente segundo a qual, por ser o estamento privado alçado no poder legislativo à participação da coisa universal, ele teria de aí aparecer na forma de singulares, seja que eles escolham representantes para essa função, ou até que cada um deva exercer ele próprio o seu voto no poder legislativo. Essa maneira de ver atomística, abstrata, desaparece já na família, bem como na sociedade civil-burguesa, onde o singular só vem a aparecer como membro de um universal. Mas o Estado é essencialmente uma organização de tais membros que são círculos por si, e nele nenhum momento deve mostrar-se como uma multidão inorgânica.⁵¹⁴

Por esse viés, o poder legislativo tem como condição necessária salvaguardar a universalidade na vida política dos cidadãos. A relação entre o indivíduo e o Estado não se dá num simples contrato social,⁵¹⁵ onde cada cidadão poderia livremente escolher não participar desta totalidade, mas sim numa concepção que preenche o Estado como a verdadeira essência da vida social e política do homem. Historicamente a sociedade civil não é anterior ao Estado. Embora este tenha se revelado por último na seqüência de figuras da

⁵¹³ “Die *gesetzgebende Gewalt* betrifft die Gesetze als solche, insofern sie weiterer Fortbestimmung bedürfen, und die ihrem Inhalte nach ganz allgemeinen inneren Angelegenheiten. Diese Gewalt ist selbst ein Teil der Verfassung, welche ihr vorausgesetzt ist und insofern an und für sich außer[halb] deren direkter Bestimmung liegt, [welche] aber in der Fortbildung der Gesetze und in dem fortschreitenden Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten ihre weitere Entwicklung erhält”. FD, *O poder legislativo*, § 298, HW 7, p. 467.

⁵¹⁴ “Die geht gegen eine andere gangbare Vorstellung, daß, indem der Privatstand zur Teilnahme an der allgemeinen Sache in der gesetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabei in Form der *Einzelnen* erscheinenmüsse, sei es, daß sie Stellvertreter für diese Funktion wählen, oder daß gar selbst jeder eine Stimme dabei exerzieren solle. Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt. Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen”. FD, *O poder legislativo*, § 303 Ad., HW 7, p. 473.

⁵¹⁵ Cf. DUSO, Giuseppe. *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel período di Jena*. In: DUSO, Giuseppe (org.). *Il Contratto Sociale nella filosofia politica moderna*. Milano: Franco Angeli, 1998. Neste artigo o autor aborda a crítica de Hegel às teorias de um contrato social, partindo dos escritos do período de Jena.

eticidade, tal fato vem a ser somente uma forma conceitual de demonstrá-lo como produto maior da vontade livre humana em sua concepção completa de uma Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*), imbricada no seio da vida ética. Participar do Estado, como unidade substancial, é, portanto, a própria experiência de liberdade.

Somente com o poder legislativo cumpre-se o direito de o cidadão realizar sua vontade num âmbito universal, uma mediação (*Vermittlung*) entre o indivíduo e o Estado. A vontade do indivíduo encontra, no legislativo, a possibilidade de concretizar seus interesses, tendo uma defesa contra possíveis atitudes autoritárias do príncipe. Tal situação denota o fundamento ético do Estado hegeliano, onde a harmonia e o equilíbrio constituem uma base sólida que não somente evitam os abusos de poder, mas, sobretudo, garantem a essência orgânica e coletivista do indivíduo.

Este poder legislativo funciona numa espécie de divisão da sociedade em dois grandes blocos, o estado substancial e o estado industrial. O estado universal, por ter seus serviços prestados ligados diretamente à direção do Estado, não é inserido. Dessa divisão resulta o surgimento do bicameralismo hegeliano, tendo, de um lado, a “Câmara Alta”, e de outra, a “Câmara Baixa”. A primeira compõe-se pelos membros do estado substancial, e a segunda, pelos integrantes do estado industrial.

E Hegel não somente distingue ambas as câmaras, mas também seus conteúdos. A Câmara Alta, devido ao seu caráter ético imediatista, isto é, enraizado na figura da família, busca encontrar seus líderes num aspecto quase “natural”, similar ao príncipe (*Fürst*). É pelo nascimento natural dos membros, tendo em consideração principalmente a questão da primogenitura, que encontramos os representantes do estado substancial no poder legislativo. Ao estabelecer estes laços como bases da estruturação legislativa na câmara alta, Hegel permite às famílias mais tradicionais de uma dada época ocuparem lugares de destaque na sociedade, contendo em si, um relativo poder. Além do príncipe, o portador da monarquia constitucional, a aristocracia efetiva sua presença na filosofia política hegeliana. Ora, o que Hegel procura é condensar em um só sistema político todas as três principais formas de governo discutidas desde os gregos, quais sejam, a aristocracia, a monarquia e a democracia.

Hegel retoma na “Câmara Alta” determinações que considera verdadeiras da “constituição aristocrática”. É do conhecimento de todos que, desde os gregos, a filosofia política trata da constituição a partir de três formas principais: a monarquia, a aristocracia e a democracia. Sabe-se também que

Hegel procura encontrar a razão de ser do princípio desta divisão através de um movimento que conduz estas formas ao seu fundamento comum, sendo a monarquia constitucional a verdade deste movimento uma vez que contém em si, como suas próprias determinações.⁵¹⁶

O contraponto é, que, a sociedade civil, instalada principalmente sobre o comércio arriscado, na busca incessante pelo lucro, gera em seus indivíduos uma inquietação que os impele às reformas, às mudanças constantes. Não é o mundo da calma e da constância. Já o estado substancial, que se funda sobre a família, está inclinado principalmente à constância das estações e dos climas, num espírito de tranquilidade que não os força a enfrentar a velocidade da vida cotidiana. Hegel, com isso, consegue contrapor a força obstinada do estado industrial, situado no plano da sociedade civil, com uma moderação tradicional, porém que possibilita a seus integrantes disporem de maior tempo para refletir as questões estatais.

Já o estado industrial, como setor da sociedade mais propício às modificações, consiste a escolha de seus representantes em eleições realizadas nas comunas e corporações. Este lado do poder legislativo, a “Câmara Baixa”, consolida seus representantes numa escolha racional de seus deputados, priorizando o conhecimento e a inteligência dos interesses da particularidade num âmbito universal. Nesse sentido, Hegel garante a participação efetiva dos membros mais aptos nas questões de todos, sendo que inclusive confere a cada setor do trabalho o direito de escolher seus representantes, numa forma de poder sustentar a manifestação de todas as partes da sociedade civil nos interesses gerais. Dessa forma, a democracia recebe seu apelo mais racional, concretizando seguramente o interesse dos particulares no universal, diferentemente do que ocorreria se houvesse o sufrágio universal, donde o único que ocorre é o interesse particular do particular, pois seria tão somente a vontade singular daquele indivíduo, e não de fato uma escolha que propugnasse o bem geral dos cidadãos.

Com esta divisão do poder legislativo, Hegel empreende uma efetuação substancial no seio da vida ética.

Lado estável (Câmara Alta) e lado móvel (Câmara Baixa) constituem uma garantia para o pleno funcionamento (flexível e firme) do poder legislativo. [...] Em suma, o bicameralismo concebido por Hegel visa a assegurar a mediação de toda decisão verdadeiramente política. A assembléia dos estados, a “Câmara Baixa”, tem como função empreender o verdadeiro

⁵¹⁶ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 254.

trabalho de mediação do lado móvel da sociedade civil burguesa. A união desta câmara com a “Câmara Alta” pretende garantir que as diferentes instâncias que conduzem às deliberações políticas refiram-se verdadeiramente à vida de todos.⁵¹⁷

Ainda, não se deve confundir o papel desempenhado pelo Estado com aquele da sociedade civil-burguesa. Garantir a segurança da propriedade privada e a liberdade pessoal dos indivíduos cabe a esta última, tendo em vista que tal atribuição diz respeito somente às necessidades individuais. Atribuir a proteção da propriedade privada ao Estado, é, segundo Hegel, reduzi-lo aos interesses pessoais dos indivíduos. O papel do Estado, no sistema hegeliano, representa a realização absoluta do Espírito no mundo.

O Estado é a realização absoluta do Espírito no mundo, depois do qual nada mais de elevado pode ser pensado. Neste sentido podemos falar do fim do Estado, para dizer que o Estado é um fim em si, ao final de um processo que é alcançar a completa realização.⁵¹⁸

Também o indivíduo não escolhe fazer parte do Estado, de uma escolha proveniente de um mero capricho seu, pois o indivíduo já nasce um ser social. Por isso, Hegel é contrário à idéia de um contrato em que os indivíduos decidem fazer parte de um Estado.

Por fim, revela-se que Hegel, mesmo quando tratando das instituições que envolvem a vida ética, está, na verdade, tratando do próprio indivíduo, o homem consciente de si. Hegel entendeu que as instituições não são figuras isoladas e externas ao homem, construídas para sufocá-lo na existência social, mas sim resultado de sua própria vontade posta. O Estado é o indivíduo, seu fim absoluto, a existência final do Espírito no mundo, o maior reflexo do desenvolvimento da consciência de si. Pensar um Estado despótico ou deficitário significa pensar uma sociedade nas mesmas condições, pois tal Estado nada mais é do que o seu reflexo.

A noção de Estado, para Hegel, assim como a noção de direito, estão além da simples compreensão político-jurídica, são figuras filosóficas relacionadas intrinsecamente à Idéia de Liberdade. Tanto na *Fenomenologia* como na *Filosofia do Direito* Hegel pensou as formas de manifestação de liberdade, diante da relação entre consciência de si e eticidade,

⁵¹⁷ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 226.

⁵¹⁸ “L’Etat est la réalisation absolue de l’Esprit dans le monde, après laquelle rien d’autre, c’est-à-dire rien de supérieur, ne peut plus être pensé. En ce sens on peut parler de la fin de l’Etat, pour dire que l’Etat est lui-même une fin, le terme d’un processus dont il constitue la réalisation la plus achevée”. LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHEREY, Pierre. *Hegel et la société*. Paris: Presses Universitaires Paris, 1984. p. 85.

substancializou a vontade humana como movimento do indivíduo ao desejar sua realidade efetiva no Estado. Com a substancialidade ética, efetivada na presença do Estado no mundo, o saber e o querer da consciência de si tornam-se em e para si, a consciência integra a comunidade ética como sabendo ser sua vontade posta, e seu desejo construído, de forma que, a realização histórica passa a representar a realidade ética como a maior manifestação da Idéia de Liberdade no mundo. A consciência de si se reconhece no Estado, reconhece este como o seu reflexo, o seu querer. É no Estado, e na efetivação do mundo ético que a consciência de si forma a realização de sua Liberdade.

III – A CONSCIÊNCIA DE SI E A DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO (SENHOR E SERVO) NA FILOSOFIA DO DIREITO

7 Eiticidade e consciência de si: o papel do percurso fenomenológico na efetivação da Idéia de Liberdade

Ao tratar de Eiticidade na *Filosofia do Direito*, Hegel apresenta-a como sendo a realização da Idéia de Liberdade. Contudo, a Idéia de Liberdade realizada somente pode surgir como um trabalho efetivado pelo indivíduo em sua manifestação na história,⁵¹⁹ através da figura do Espírito. Este trabalho efetivo é mediado (*mittelbar*) na forma da vontade racional, conduzida por um pensamento racional, consciente de si. A Liberdade, muito acima de um simples livre-arbítrio, é a vontade livre em si e para si abrangendo a sociedade em todas as suas esferas. A eticidade, a idéia que incorpora esta manifestação do pensamento racional livre, desdobra-se na própria cultura do povo.⁵²⁰

Portanto, a eticidade assume a forma da Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*) quando operada e querida pela consciência de si, em sua manifestação em si e para si. O que se apresenta, desta forma, é o próprio trabalho percorrido pela consciência de si na *Fenomenologia do Espírito*. O fundamento em si e para si somente se revela quando a consciência de si ultrapassa os vários momentos da *Fenomenologia*,⁵²¹ como o reconhecimento, a luta, e o trabalho, ou seja, quando a consciência se remete ao mundo dado e interage nele, colocando sua vontade em interação com as demais consciências.

⁵¹⁹ Sobre a relação entre História e Filosofia, em Hegel, citemos D'Hondt. "Restabelecida em seu contexto, aproximada de outras expressões do pensamento de seu autor, a imagem da 'Minerva', se ela guarda um sentido trágico, e mesmo melancólico, e talvez, mas somente em uma fraca medida, revela um profundo porte revolucionário. Ela ilustra uma teoria audaciosa à qual Hegel liga bastante o preço e que ele expõe por fragmentos, evitando ainda provocar o escândalo e a repressão". D'HONDT, Jacques. *Hegel Philosophie de l'Histoire Vivante*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. p. 155.

⁵²⁰ "A razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças é o que se denomina propriamente Direito e que está para a comunidade como a razão reta (*orthòs lógos*) está para o indivíduo. A sociedade, como o indivíduo, tem o seu excesso, a sua *hybris*, que se traduz em formas degeneradas ou perversas de politeia ou na própria perversão do Direito. A lei aparece, assim, como o oposto exato da *hybris* social em todas as suas formas e, portanto, como a razão explicitada e codificada da liberdade consensual. Neste sentido o Direito ou o sistema do Direito é definido por Hegel, com perfeita exatidão, como 'o reino da liberdade realizada'". VAZ, Henrique de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 136.

⁵²¹ "[...] quem precede à elaboração de tudo saber, o Absoluto que se conhece ele mesmo como absoluto (em si), desde o começo, pode e deve ainda ser compreendido e assumido pelo Espírito Humano como Absoluto refletindo-se em si na Consciência-de-si do Espírito Humano (em si e por si)". JUSZEZAK, Joseph. *Hegel et la Liberté*, p. 80.

A eticidade se apresenta como a idéia de liberdade contemplando a condição individual e coletiva, subjetiva e objetiva, possui em si própria a união viva destas contradições, capazes de fazer emergir a figura do Estado como ente ético maior.⁵²² Toma-se como referência a condição humana, que desde sempre põe o indivíduo em relação com o outro,⁵²³ visto que já nasce social e deve aprender a fazer desta condição um modo de vida que possibilite a diferença, ‘negatividade’ sem a exclusão ou extermínio do outro. O que se possibilita com esta figuração é a do indivíduo como membro (Mitglied) de uma comunidade. O ato de atualizar as determinações do conceito sem excluir os dados anteriores é o movimento essencial que torna possível a realização da Idéia de Liberdade.

São contradições importantes que pela negatividade compõem o processo de apresentação da eticidade, sendo que a liberdade não poder ser compreendida apenas como negatividade, pois então seria uma dialética vazia, distante do conceito.

Em outras palavras, seria a plena unidade entre o indivíduo e a totalidade, numa atualização viva das figuras precedentes. A Liberdade, em Hegel, não se constitui pela soma de figuras isoladas, mas por uma complementação efetiva de todas as partes no todo, “[...] a totalidade só existe pelo processo que produz cada parte como membro do todo e, assim vivo do desdobramento de sua particularidade”.⁵²⁴

Quando uma figura supera a anterior, não significa que esta negação tenha executado uma operação aniquiladora, na verdade ao suspender (*aufheben*) o outro, a figura traz para junto de si essa outra, numa complementação efetiva. Ao se entender a superação como aniquilação do outro se estaria comprometendo a própria noção de totalidade em Hegel, onde as partes não surgem como figuras contrapostas e destinadas a se eliminarem, mas a se complementarem.

Entender estes significados de totalidade e suspender em Hegel é fundamental para se passar a compreender o conceito de *Aufhebung*, idéia central da dialética hegeliana. A suspensão (*Aufhebung*) existe como um dos lados do movimento da formação do conceito, e que possui junto a Idéia de reconhecimento (*Anerkennung*), de forma que ambas ocorram em consonância, impedindo uma simples negação aniquiladora. Superar, para Hegel, não representa nada do que poderia ser um suprimir, mas sim a própria manifestação da consciência que pretende superar o outro para vir-a-ser reconhecida. “O movimento de

⁵²² Cf. FD, *O Estado*, § 257, p. 398.

⁵²³ “Na Fenomenologia não se trata de saber como se originou a sociedade (esse é um falso problema para Hegel, pois o indivíduo é, desde sempre, um indivíduo social)”. VAZ, Henrique de Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 195.

⁵²⁴ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 15.

reconhecimento funda-se sobre o movimento da reflexão e sobre esta determinação que o expressa: o ato-de-superar alguma coisa”.⁵²⁵ A elevação do indivíduo em sua figuração pela Idéia de Liberdade se põe justamente nesse engendramento dos momentos anteriores, onde, o indivíduo, tendo uma consciência sobre si mesmo, ou seja, superando-se, desenvolve-se como um ser social em meio aos momentos políticos que representam a vida na comunidade. É este processo de reconhecimento, cujo significado maior está presente na Fenomenologia, que possui o gérmen do desenvolvimento da consciência de si e sua notável atualização ao interagir com outrem na sociedade, revelando-se a outras consciências de si e a si mesma concomitantemente.⁵²⁶ Nisto se funda a relação entre indivíduo e totalidade, indivíduo e costumes, indivíduo e o direito.

Uma nova relação entre o indivíduo e a comunidade está posta, de tal modo que a negatividade inscrita nas relações entre os indivíduos, ou entre estes e os costumes vigentes, ou ainda entre as leis e os costumes, consiste em uma relação de reconhecimento que eleva o indivíduo à consciência de si como membro de uma comunidade.⁵²⁷

Ora, esta evolução somente é possível porque a consciência de si não se aliena em nenhum ser-aí (*Dasein*) determinado exterior e também em nenhum momento. As constantes negações somente ocorrem devido a uma ação emergida da vontade livre, posta primeira no plano do pensamento (*Gedanke*). Trata-se, sobretudo, de um trabalho da consciência de si, que em seu percurso deverá ser capaz de superar tanto a exterioridade (*Äusserlichkeit*) como a si própria, elevando-se ao reino ético da universalidade (*Allgemeinheit*). Esta construção tem seu fundamento (*Grund*) e forma antes mesmo da *Filosofia do Direito*, na verdade a vontade livre do indivíduo inicia sua materialização no caminho de desenvolvimento da consciência de si na *Fenomenologia do Espírito*. A liberdade, portanto, está posta nesta vontade da consciência de si em interiorizar em si todos os momentos do Espírito, numa capacidade racional de não se alienar em nenhum momento ou figura.

O que se alcança é uma comunidade consciente de si. Nesta comunidade os indivíduos tomaram a consciência de que são responsáveis pela própria liberdade, portanto a relação entre eles e o Estado, e entre eles e o direito, não é nada mais do que a sua

⁵²⁵ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 142.

⁵²⁶ Cf. FE, *A verdade da certeza de si mesmo*, p. 145. A célebre fórmula que antecede a Dialética entre senhor e escravo, “*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*”, demonstra este caráter intersubjetivo da *Fenomenologia*, que virá a desenvolver a fundamentar a própria Idéia de Liberdade.

⁵²⁷ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 142.

vontade, do que o seu percurso tendo como fim a Idéia de Liberdade. Portanto, não é um trabalho somente individual da consciência, mas do povo, manifestando a vontade do Espírito.

A fim de evitar uma inclusão e uma conservação autoritária do sujeito, é necessário repensar os componentes subjetivos que dão origem ao conceito estratificado de *Sittlichkeit*. Isso emerge com a instância de sublinhar que o que “supera” resta determinado do elemento do qual se originou em um duplo sentido: a vontade comum tem origem no *ethos* de um povo, assim como a consciência do indivíduo é o constituir-se interno da comunidade em que vive. Dizer que a filosofia do direito coincide essencialmente com a eticidade, para Hegel significa que as instituições jurídicas e os conceitos políticos se fundam em uma base de realidade atual (*Wirklichkeit*), comum seja da consciência que a sociedade tem de si, seja da consciência que os indivíduos tem da sua liberdade.⁵²⁸

A eticidade, a Idéia de Liberdade, tem sua efetividade (*Wirklichkeit*) na natureza da consciência-de-si, o saber e o querer mediados pela consciência-de-si diante da realidade imediata podem nortear a ação objetivando a idéia do Bem. A Eticidade como efetividade da consciência-de-si, constitui-se pelas figuras da Família, Sociedade Civil e Estado, mas mediada pela perspectiva da consciência-de-si.⁵²⁹ Percebe-se como Hegel visa sempre em sua filosofia a prerrogativa essencial da vida em geral, a vida que expressa a manifestação da consciência-de-si. Uma consciência-de-si que transforma o mundo, age no mundo, construindo sua própria história. O mundo, em Hegel, é um bem vivo que se faz na consciência-de-si. O mundo e a história como obras humanas.⁵³⁰

A eticidade, a Idéia de Liberdade na *Filosofia do Direito*, é parte de um sistema que tem como ponto a fenomenologia da consciência, neste momento como consciência-de-si. O político e o jurídico se fundam enquanto instituições, ao mesmo tempo em que a fenomenologia da consciência reconhece o próprio direito.

⁵²⁸ Ad evitare una inclusione ed una conservazione autoritativa del soggetto è necessario ripensare le componenti soggettive che danno origine al concetto stratificato di *Sittlichkeit*. Questo emerge con l'istanza di sottolineare che ciò che “supera” resta determinato dall'elemento da cui ha origine in un duplice senso: la volontà comune ha origine dall'*ethos* di un popolo, come pure la coscienza dell'individuo è l'interno costituirsi della comunità cui appartiene. Che la filosofia del diritto coincida essenzialmente con l'eticità, significa per Hegel che gli istituti giuridici e i concetti politici si fondano su di una base di realtà attuale (*Wirklichkeit*), comune sia alla coscienza che la società ha di sé, sia alla coscienza che gli individui hanno della loro libertà. RIZZI, Lino. *Eticità e moralità*. 1993, p. 11.

⁵²⁹ Cf. FD, *A eticidade*, § 146, p. 294.

⁵³⁰ Cf. A Dialética entre o Senhor e Escravo, que, pela luta, reconhecimento, e trabalho, o homem age no mundo transformando-o ao seu reflexo, tendo como a Liberdade como objetivo maior. FE, *Independência e dependência da consciência-de-si; Senhor e Escravo*, p. 145-155.

O que distingue a teoria hegeliana de uma teoria simplesmente sistêmica é que o conceito de “espírito” conserva em si a justificação fenomenológica daquilo que deve valer como real. No conceito de realidade efetiva (*Wirklichkeit*) a consciência espelha as atuações como uma dupla autobiografia do indivíduo e da comunidade a qual pertence. Esse conceito central da filosofia do direito tem a sua exposição mais completa na *Fenomenologia do Espírito*.⁵³¹

Ao tratar da Eiticidade na *Filosofia do Direito*, Hegel procura demonstrar a realidade política, jurídica e ética do Estado, tendo como referências o percurso e a efetivação do Espírito. Este argumento permite compreender que o percurso da experiência da consciência é fundamental para identificar o que é suprassumido no conceito de Eiticidade, e a sua relação substancial com a consciência-de-si que se apresenta no movimento de efetivação do Espírito. Quando refere-se ao Espírito, deve-se ter em mente a estrutura da *Enciclopédia*, na seção definida como Filosofia do Espírito, dividida em espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto. A *Fenomenologia* é momento do espírito subjetivo, que depois é atualizado em espírito objetivo, sem contudo, eliminar os dados do momento anterior. Dessa forma, quando se pensa em eticidade ou Estado, compreende-se que nesta estrutura já está presente o movimento da consciência de si. Bourgeois se refere à necessidade de se compreender o movimento do Estado a partir dos momentos precedentes.

Eis por que a plena compreensão da obra de Hegel exige a compreensão de toda a sua filosofia. Na medida em que o Estado é um grau do desenvolvimento enciclopédico, ele, é, pode-se dizer, relativizado ao mesmo tempo por baixo e por cima, e seu sentido só pode ser perfeitamente elucidado pelo duplo relacionamento dele mesmo com o que o precede e com o que o segue no seio do processo lógico-dialético segundo o qual o Ser se expõe. O Estado é o resultado do movimento das esferas precedentes, no sentido de que é a unidade posta da contradição delas, o elemento no qual elas podem estabelecer entre si a relação de oposição pela qual se diferenciam, determinam-se completamente, isto é, podem ser o que elas são, em suma, a condição de sua própria possibilidade.⁵³²

Nesse sentido, o Estado é resultado dos momentos anteriores, e, situado no contexto do desenvolvimento da *Enciclopédia*, recebe também influências do espírito subjetivo.

⁵³¹ Ciò che distingue la teoria hegeliana da una teoria semplicemente sistemica è che il concetto di “spirito” conserva in sé la giustificazione fenomenologica di ciò che deve valere come “reale”. Nel concetto di realtà effettuale (Wirklichkeit), la “coscienza” rispecchia le attuazione come una doppia autobiografia dell’individuo e della comunità di appartenenza. Questo concetto centrale della “filosofia del diritto” ha la sua esposizione più compiuta nella *Fenomenologia dello Spirito*. RIZZI, Lino. *Eticità e moralità*. 1993, p. 12.

⁵³² BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2000. p. 14

O movimento e o suspender⁵³³ dos entendimentos que compõem o conceito de Eticidade, e a estruturação desta na vida dos indivíduos, efetivada na ação do Estado, são anteriores à *Filosofia do Direito*, com categorias como Espírito (*Geist*), Consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*), e Liberdade (*Freiheit*), exemplos de dimensões do conceito e conseqüentemente a base da sua implicação política e jurídica.

Conforme já assinalado anteriormente, a *Filosofia do Direito* constitui-se pela passagem do espírito subjetivo ao espírito objetivo, momento em que a razão se manifesta no mundo historicamente. Em outras palavras, na *Filosofia do Direito* não pensa-se mais no indivíduo enquanto ser singular, mas no indivíduo enquanto partícipe da totalidade ética, como pessoa, sujeito e membro da comunidade. As experiências apresentadas já não são aquelas próprias da consciência de si da *Fenomenologia*, que possuem por característica central a atemporalidade, ou seja, são atributos inerentes à própria existência humana. Na *Filosofia do Direito* as experiências obedecem a um plano histórico, são próprias do período vivido por Hegel, o mundo moderno. Contudo, como aquelas experiências da *Fenomenologia* são universais, não é possível afastá-las dos momentos políticos e jurídicos da *Filosofia do Direito*, de onde se conclui que tanto os momentos da consciência de si como os momentos do indivíduo devem ser analisados como essenciais para a efetivação do conceito de Liberdade.

[...] o mérito da Fenomenologia do Espírito consiste em ter já tematizado e clarificado de modo adequado a relação problemática entre representação e filosofia, conseguindo, graças a sobreposição entre representação e consciência natural, evidenciar como, ao lado da diferença que as torna opostas, seria uma conexão necessária.⁵³⁴

Hegel, no primeiro parágrafo sobre a Eticidade da *Enciclopédia*, destaca a condição objetiva da eticidade tendo por fim a liberdade na exterioridade (*Äusserlichkeit*), a coisa, e na interioridade pela sua condição de bem.

A eticidade é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do objetivo mesmo. A unilateralidade do espírito objetivo é, por uma parte, ter sua liberdade imediatamente na realidade, portanto no

⁵³³ Para este trabalho foram escolhidas as traduções de Marcos Lutz Müller e Kathryn Rosenfield para o conceito *Aufheben*, onde se entendeu mais apropriado utilizar a expressão suspender em português como forma de se aproximar mais adequadamente ao significado pretendido por Hegel, diferentemente de outras traduções, onde em geral o termo é traduzido como supressão.

⁵³⁴ VINCI, Paolo. *Coscienza Infelice e Anima Bella*: Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Milano: Edizioni Angelo Guerini e Associati, 1999. p. 29.

exterior, na coisa por outra parte, no bem, enquanto é um universal abstrato.⁵³⁵

A eticidade interioriza a condição de consciência-de-si que já compreendeu a expressão $Eu=Eu$,⁵³⁶ ou seja, já completou o processo da dialética da consciência-de-si, o eu se reconhece no mundo, reconhece o outro em si, pode-se dizer então que é uma consciência de si universal, percurso este demonstrado na *Fenomenologia do Espírito*.⁵³⁷ Na *Filosofia do Direito* percebe-se o trabalho criador do indivíduo ao visar a liberdade, tendo a eticidade como obra de sua vontade.⁵³⁸ Isto significa que o direito, que as leis éticas, nada mais são do que a vontade livre do indivíduo ao operar no mundo, e as instituições (Família, Sociedade Civil e Estado) representações da Liberdade no agir humano, figuras necessárias e queridas que comportam a substancialidade ética da consciência de si, do indivíduo consciente de si. Somente com o trabalho racional da consciência pode-se efetivar a harmonia na sociedade. Sendo assim, as instituições que configuram a eticidade hegeliana, a família, comportando a universalidade (*Allgemeinheit*) em sua imediatez, a sociedade civil, onde a vontade particular sobrepuja o interesse coletivo, e o Estado, conciliação das duas potências, não são exteriores ao indivíduo, mas o seu reflexo e essência, pois carregam já em seu interior o conteúdo da idéia de Liberdade. A eticidade não pode ser efetivada se antes a própria consciência de si não percorreu o caminho do espírito subjetivo.

Nem toda realidade será substancialmente ética, nem toda comunidade será essencialmente livre, pois isso dependerá da vontade de cada povo e de cada consciência de si em seu pensar (*denken*) e agir (*handeln*). Os conteúdos da consciência de si influenciam o caminho racional construído pelo indivíduo, o desejo, o reconhecimento, a luta por autonomia, refletem-se nas ações do indivíduo. Sendo assim, cada povo conduzirá de forma distinta sua história, porque cada povo vivencia de forma diferente aqueles

⁵³⁵ “Die *Sittlichkeit* ist die Vollendung des objektiven Geistes die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst. Die Einseitigkeit von diesem ist, teils seine Freiheit *unmittelbar* in der Realität, daher im Äußeren, der *Sache*, teils in dem Guten als einem abstrakt Allgemeinen zu haben; die Einsitkeit des subjektiven Geistes ist, gleichfalls abstrakt gegen das Allgemeine in seiner innerlichen Einzelheit selbstbestimmend zu sein”. ECF 3, A *eticidade*, § 513, HW 10, p. 317-8.

⁵³⁶ ECF 3, A *consciência-de-si*, § 424, HW 10, p. 213.

⁵³⁷ O reconhecimento recíproco das consciências de si em interação com o mundo são mencionadas no § 142 da FD.

⁵³⁸ Conforme Rosenfield, que destaca o mundo como trabalho e reflexo da vontade da consciência de si. “Se o mundo presente revela-se como natureza da autoconsciência, é porque logrou fazer da aparência a exposição de seu movimento de aparecer a si. A culminação do movimento do conceito será, então, o seu ser-aí-mundo.” ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 136.

momentos da consciência de si, conforme Hegel demonstra na sua *Filosofia da História* e também na última seção da *Filosofia do Direito*.

A substância ética, em movimento de atualização de si, está exposta aos perigos decorrentes da coisificação, que pode ocorrer em qualquer realidade, podendo fixar-se a qualquer momento sob o peso de uma positividade histórica determinada. Numa tal situação, as relações entre o indivíduo e a comunidade poderiam tomar a forma de uma oposição entre o livre-arbítrio da opinião subjetiva e as leis da comunidade; oposição esta que poria em causa a efetuação da substância como substância livre.⁵³⁹

Tal oposição, caso ocorra, representaria a quebra da harmonia entre as relações individuais com o Estado, do valor subjetivo da individualidade consciente de si com as leis comunitárias da eticidade. Neste contraponto, se impediria a própria realização da Idéia de Liberdade, pois esta depende intrinsecamente da plena vivência do sujeito na comunidade, e do respeito do Estado ao valor moral interno de cada cidadão.

Ora, a substância verdadeiramente livre é a que se conhece como substância graças à sua “consciência de si efetiva”. A substância pressupõe e repõe o caráter efetivo da “consciência de si” e o caráter consciente de toda realidade posta e é no movimento que conduz de uma à outra que a Idéia da liberdade torna-se efetivamente presente na realidade do mundo.⁵⁴⁰

Pois esta relação seria justamente a vontade efetiva da consciência de si ao pôr a realidade ética. A Idéia de Liberdade deve ser posta pela consciência de si, do contrário não se concretizaria como uma manifestação realizada no mundo, não seria algo efetivo na existência. Em cada época e lugar, as leis e instituições devem ser reconhecidas pelos indivíduos, do contrário não poderão se constituir como sociedades livres, sustentadas na substancialidade ética, o que, de certa forma, indicará que os momentos da consciência de si não foram superados efetivamente. Ou seja, cabe aos indivíduos agirem no mundo, modificando-o para moldá-lo à sua vontade. Se os costumes não refletem a vontade consciente de si, devem ser negados para estarem de acordo com a Idéia.

Cabe-lhe, então, dissolver este algo no qual ela não se reconhece mais, único modo de unificar as oposições de uma época afligida estar em questão a ação dos indivíduos que lutam contra os hábitos estabelecidos de uma época não consciente de si.⁵⁴¹

⁵³⁹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 137

⁵⁴⁰ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 137

⁵⁴¹ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 137.

A Idéia de Liberdade, portanto, somente existirá quando for querida e realizada pelo indivíduo, ou seja, representar o reflexo de suas vontades. Uma comunidade onde as leis não constituem a essência de seu povo seria, então, uma comunidade não-livre, e os seus cidadãos teriam, não somente o direito, mas o dever de praticar a revolução contra os hábitos comuns, tornando a realidade presente numa realidade ética, e a comunidade em uma comunidade ética. Dessa forma tornar-se-iam consciências de si, um povo consciente de si e livre.⁵⁴²

A Liberdade, em sua substancialidade ética, surge desta forma como de fato a reflexão da vontade interior do indivíduo, do pensamento consciente de si. A consciência de si é a figura intrinsecamente prática e protagonista da *Fenomenologia do Espírito*, sua natureza de mover-se pelos desejos, pela vontade de desvelar o mundo em sua realidade, lhe possibilita ter a noção da existência em geral.⁵⁴³ É também consciente de ser alguém posto a agir pela liberdade, a querer a liberdade.

O caminho percorrido pela consciência de si na *Fenomenologia* representa também o desejo humano de ser livre, em dominar toda coisificação exterior, e isto significa apreender em sua substância tanto a natureza das coisas externas como as próprias idéias que norteiam sua existência. Ao reconhecer as demais consciências de si, e, ao confrontar-se com elas demonstra esta essência da natureza humana. A consciência deve interiorizar o Si, tornando-se cada vez mais consciência de si. Interiorizar este Si exigirá, também, a superação da exterioridade (*Äusserlichkeit*), que se engendrará junto na figura da consciência de si.

Essa liberdade substancial aparece na relação entre particular (*besonders*) e universal (*allgemein*), como destaca Tomba, primeiro se referindo à *Filosofia do Direito*. “A referência é claramente a Revolução Francesa, na qual o dualismo entre vontade universal e particular assume a forma da negação”⁵⁴⁴, sendo que logo depois cita a *Fenomenologia* para salientar a condição vital e lógica necessária da mediação negativa, sendo que a ausência significa a impossibilidade da liberdade, “A falta de mediação entre o singular e o universal determina um hiato insuperável entre estes dois momentos de tal

⁵⁴² Cf. FD, *A eticidade*, § 144, HW 7, p. 293.

⁵⁴³ Conforme Kojève, que salienta a consciência de si mesmo como o superar da simples vida animal e natural. “O homem é consciência de si. É consciente de si, consciente de sua realidade e de sua dignidade humanas. É nisso que difere essencialmente do animal, que não ultrapassa o nível do simples sentimento de si”. KOJEVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2002. p. 11.

⁵⁴⁴ TOMBA, Massimiliano. In: DUSO, Giuseppe (org.). *O Poder História da Filosofia Política Moderna*, Petrópolis: Vozes, 2005. p.308.

forma que a liberdade permanece negativa”⁵⁴⁵, destaca-se também que antes de ser uma condição histórica é uma condição vital, pois é a vontade particular que se satisfaz ou nega a cada momento diante da vontade do outro e ou da vontade universal (*allgemein*), constituindo assim a ética em sua substancialidade.

A idéia de Liberdade está intrinsecamente relacionada ao agir humano. No entanto, este agir depende essencialmente da razão (*Vernunft*) operante da consciência, da forma como esta pensa e transforma o mundo. Esta relação entre liberdade e racionalidade denota a necessidade de um percurso fenomenológico onde a consciência de si possa erguer-se da vida imediata à vida ética.

É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão - ou que se forma para a ciência - passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida. Somente essa emergência tornará possível a existência histórica que o filósofo deve justificar e cuja justificação ele irá buscar exatamente na necessidade, a um tempo dialética e história, que conduz a sucessão de experiências descritas pela fenomenologia.⁵⁴⁶

A eticidade se refere à condição do indivíduo agente, diante da necessidade de relação com o outro e a condição de membro da comunidade, e não alguém isolado. Ao tratar da Eticidade, Alessio⁵⁴⁷ chama atenção deste ponto observando na *Fenomenologia do Espírito* a relação entre substância e subjetividade, onde aparecem as formas da vontade que irão se constituir diante da possibilidade do indivíduo ético, um ser agente, diante da realidade (*Realität*). A relação entre substância e subjetividade se encontra no desenvolvimento do percurso da consciência, principalmente no capítulo dedicado à consciência de si, onde o desejo por reconhecimento, a luta contra o outro, e o trabalho também como forma de reconhecimento, são também parte de uma luta subjetiva do indivíduo em sua vontade de manifestar o mundo ético. O conflito de subjetividades da *Fenomenologia*, isto é, da consciência em confronto com outro vivente, é matéria primordial para se conceber as questões éticas e políticas da *Filosofia do Direito*.

O objetivo da Eticidade nestas obras “[...] é a instauração de uma sociedade onde toda forma de dominação ceda lugar ao livre reconhecimento de cada um, no consenso em torno de uma razão que é de todos, progresso na consciência da liberdade”.⁵⁴⁸ Lima Vaz

⁵⁴⁵ TOMBA, Massimiliano. In: DUSO, Giuseppe (org.). *O Poder História da Filosofia Política Moderna*, p. 308.

⁵⁴⁶ VAZ, Henrique de Lima. *Ética e Direito*, p. 196.

⁵⁴⁷ ALESSIO, Manolea. *Azione ed eticità in Hegel: saggio sulla Filosofia del Diritto*. 1996. p. 69.

⁵⁴⁸ VAZ, Henrique de Lima. *Ética e Direito*, p. 202.

indica que são dois momentos diversos e engendrados, o primeiro momento, a *Fenomenologia do Espírito*, “descreve o processo de formação histórico-dialética do indivíduo para tornar-se sujeito de um Saber capaz de fundar o reconhecimento universal”.⁵⁴⁹ O segundo momento, a *Filosofia do Direito*, “parte do Saber construído na FE, para desdobrar, na necessidade imanente do conceito, o conteúdo da vida segundo a razão ou a liberdade realizada que Hegel denomina Direito”.⁵⁵⁰ A forma mais alta na existência política como esfera do trabalho plenamente racional é o objeto da Teoria do Estado.

Esta evolução manifesta-se na passagem entre a eticidade imediata da *Fenomenologia do Espírito*, e a eticidade construída na *Filosofia do Direito*. Na primeira obra, o reino ético representa o momento harmônico do Espírito, onde as potências singular e universal apresentam-se como plenamente fundidas num plano maior, a Cidade. É o mundo grego, onde o indivíduo tem a suas vontades dirigidas todas ao Estado, e a sua existência tem como finalidade maior contribuir para esta universalidade, onde ali encontra sua máxima felicidade.

Sua raiz é o reconhecimento recíproco das consciências-de-si: uma encontra sua verdade e certeza na outra consciência de si. Isso se realiza plenamente na vida de um povo, em que as essências singulares e independentes sacrificam sua singularidade e têm sua alma e essência numa substância universal que é a razão. O poder de todo o povo é o meio universal que a todos sustenta: o trabalho do indivíduo, que produz bens para todos e cujas necessidades satisfaz. Tudo aqui é recíproco: dar-se é receber-se, sacrificar-se é recuperar-se. Leis e costumes são a linguagem universal, e os indivíduos singulares reconhecem neles a expressão de si mesmos.⁵⁵¹

No entanto, a bela harmonia deste mundo ético possui como destino sua própria cisão, devido ao seu caráter imediato. Ora, nada que é imediato convém completamente ao Espírito. O Si deve agir e modificar a história, ou seja, a própria consciência deve romper a sua relação harmônica com o Estado, tendo como finalidade a realização da liberdade. Na *Filosofia do Direito*, esta relação íntegra entre indivíduo e Estado será aquilo que Hegel chamará de Eticidade, a liberdade substancial, um modelo que utiliza-se de idéias influenciadas pelo modelo grego. Porém, uma diferença fundamental persiste na essência de cada um desses modelos éticos, e de fato é esta distinção que permite um proclamado

⁵⁴⁹ VAZ, Henrique de Lima. *Ética e Direito*, p. 202.

⁵⁵⁰ VAZ, Henrique de Lima. *Ética e Direito*, p. 202.

⁵⁵¹ MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 38.

resultado da atividade operante da razão (*Vernunft*), e a outra, apenas uma relação bela e harmônica. A cidade-estado grega não era livre, seus cidadãos não eram livres, isso porque as consciências ainda não haviam se conciliado com o Si, na perspectiva hegeliana, isto é, não haviam realizado a percepção necessária da própria presença (*Gegenwart*), tratava-se de uma relação somente imediata, sem o ato gerador da vontade, mas somente de um sentimento que eles mesmos desconheciam.⁵⁵²

O Si agirá no mundo, permitindo ao indivíduo liberar esta universalidade imediata. Primeiro, como verá, serão somente as atitudes estóicas, cépticas, e da consciência infeliz, que terão como fim levar a consciência a um ponto cada vez mais distante daquela harmonia original.

Depois, o que se verá com a realização da Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*) na *Filosofia do Direito*, nada mais é do que este retorno, esta ação querida, movida pela vontade humana em se reencontrar com o todo, com a potência universal do Estado. Mas, agora, uma relação livre, querida, porque foi o indivíduo já com o seu Si interiorizado quem efetivou esta conciliação, desta forma não é uma eticidade imediata, mas uma eticidade mediatizada, ou seja, uma eticidade que abandonou o plano natural para erguer-se a uma segunda natureza.

Este crescimento, este trabalho criador do indivíduo, certamente ocorrerá graças a uma formação deste indivíduo, ou ainda, um desenvolvimento cultural em cada consciência. O diferencial, portanto, que elevará a consciência de si de sua imediatricidade grega para uma liberdade substancial no mundo ético, é, acima de tudo, um trabalho pedagógico, de construir o homem, abrindo-lhe os caminhos para a liberdade, conforme enunciado ao final da seção da Família na *Filosofia do Direito*, onde Hegel afirma que a finalidade da família é formar o indivíduo para fora, para a sociedade civil e para o Estado, para que seja indivíduo autônomo.

⁵⁵² “Na bela natureza ética que acabamos de contemplar [...] o Si ainda não surgiu em seu direito como individualidade singular. Com efeito, nenhuma operação foi verdadeiramente realizada, mas a operação é o Si efetivo. Com a operação, a contradição trágica penetrará nesse mundo e o conduzirá a seu declínio necessário”. HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. 19. ed. Tradução de Sílvio Rosa Filho (coord.). São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 373-374.

8 Eticidade e Bildung: a formação cultural do homem como caminho para a Liberdade

Para que a eticidade se torne realidade é necessário um espaço e uma modalidade de formação da consciência pelo conhecimento filosófico, “Hegel procura restaurar o caráter sintético e essencial do conhecimento filosófico como *Bildung* da consciência que deve manter respeito à finalidade ilimitada das ciências”.⁵⁵³ Mas para que isto aconteça, é necessária a participação ativa do indivíduo junto aos demais, onde o investimento individual se constitui fundamental para chegarmos à eticidade.

Surge aqui a necessidade de formação (*Bildung*) para a realização da Eticidade, para efetivação da liberdade, a formação da consciência-de-si, da substância ética, “Não há exterioridade entre a particularidade natural e a forma ética do sujeito porque o homem não tem pulsão (*Trieb*) sem forma (*Bildung*)”.⁵⁵⁴ A *Fenomenologia do Espírito*, segundo Bourgeois, é obra que apresenta já suas idéias essenciais, “Hegelianismo acabado, de que o ‘estar-em-si-mesmo’ total, o espírito, é o saber filosófico, acha-se desenvolvida na última obra de Iena: *Fenomenologia do Espírito*”.⁵⁵⁵ Nesta obra pode-se identificar a relação entre apresentação do Espírito Absoluto e formação (*Bildung*).⁵⁵⁶ Hyppolite ilustra a relação intrínseca entre a *Fenomenologia* hegeliana e o mundo da Cultura.

A segunda tarefa, assim definida, elevação do eu singular ao eu da humanidade, é, na sua significação mais profunda, o que Hegel denomina cultura (*Bildung*). Mas essa cultura não é somente aquela do indivíduo, e não interessa apenas a ele; além disso, é um momento essencial do Todo, do Absoluto. Com efeito, se o Absoluto é sujeito e não somente substância, ele é a sua própria reflexão em si mesmo, seu vir-a-ser consciente de si como consciência do espírito, de modo que, quando a

⁵⁵³ RIZZI, Lino. *Eticità e moralità*, p. 15.

⁵⁵⁴ RIZZI, Lino. *Eticità e moralità*, p. 58.

⁵⁵⁵ BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*, p. 81.

⁵⁵⁶ Sobre o fundamental trabalho cultural da consciência, é interessante observar estas linhas de Gadamer. “[...] para Hegel queda bien establecido, desde el comienzo, cuando describe la aparición de la conciencia en su Fenomenología del espíritu, que aquello en lo cual puede resultar la plena coincidencia de certeza y verdad, no puede serlo la mera coincidencia – que llega a ser consciente de sí- del mundo objetivo, sino que há de incluir el modo de ser de la subjetividad individual y ha de ser espíritu. En la trayectoria que conduce a este resultado, la primera tesis de Hegel es: conciencia es autoconciencia, y la tarea científica de la primera parte de la Fenomenología es justificar convincentemente esta tesis, lo cual es llevado a cabo por Hegel al <<demonstrar la conversión de la conciencia em conciencia de si misma, esto es, el necesario progreso desde la conciencia a la autoconciencia”. GADAMER, Hans Georg. *Hegel y el mundo invertido*. In: GADAMER, Hans Georg. *La Dialectica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. Tradução de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000. p. 50.

consciência progride de experiência em experiência, e assim estende seu horizonte, o indivíduo se eleva à humanidade, mas, ao mesmo tempo a humanidade se torna consciente de si mesma.⁵⁵⁷

A formação do indivíduo está, desta forma, intimamente relacionada ao desenvolvimento do Espírito Absoluto do mundo. Ao erguer a consciência de seus saberes mais primitivos ao exercício da plena razão (*Vernunft*), Hegel contribuirá com uma manifestação universal de novos valores racionais e culturais,⁵⁵⁸ num trabalho de formação do próprio povo.

A formação do indivíduo é fundamental para o espírito objetivo se manifestar na figura do Estado. Bourgeois demonstra a indicação hegeliana sobre este processo na *Fenomenologia do Espírito*. “A *Fenomenologia do Espírito* foi terminada, segundo Hegel, na noite que precedeu a batalha de Iena, [...] e que lhe permitiu ver passar a cavalo ‘o Imperador, essa alma do mundo’”.⁵⁵⁹ Depois, indica a ponte de relevância napoleônica para Hegel, que “admira em Napoleão o restaurador racional do Estado, que soube unir o princípio da centralização exigida pela soberania estatal e o próprio a época”,⁵⁶⁰ a vitória das idéias de Napoleão⁵⁶¹, pela supremacia bélica e estratégica de guerra, significa, segundo Hegel, a vitória da cultura diante da barbárie.

Hegel sublinha precisamente que o Estado deve cultivar os indivíduos para além do interesse estritamente político, nem que seja para conservar-se ele próprio, como o mostra negativamente o exemplo da Prússia unicamente preocupada com a utilidade e que soçobrou apesar de todos os seus resultados úteis!⁵⁶²

Mas, mesmo a França depois não consiste neste processo de cultivo individual, que se engendra em universal e este que se suprassume no particular, e perde a supremacia em proveito da Alemanha. A *Fenomenologia* inicia o movimento que resultará na substância ética, o processo de formação da substância ética que posteriormente será chamado de

⁵⁵⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 58.

⁵⁵⁸ Rizzi aponta o novo valor dado por Hegel ao homem, em sua necessidade de construção racional e ética para um saber absoluto. “O homem de Hegel tem como sua específica essência aquela de ser racional, mas a peculiaridade da razão se desvela onde o sujeito se sente, antes ainda de se saber, em relação com o absoluto. A consequência mais relevante desse assunto é a expansão do interesse ético que contrapõe a posição hegeliana não somente à ética iluminista em geral e kantiana em particular, mas também à tradição aristotélica”. RIZZI, Lino. *Eticità e Stato in Hegel*. Milano: Gruppo Ugo Mursia Editore, 1993. p. 23.

⁵⁵⁹ BOURGEOIS, Bernard. *Os atos do Espírito*, p. 87.

⁵⁶⁰ BOURGEOIS, Bernard. *Os atos do Espírito*, p. 87.

⁵⁶¹ A clássica obra da literatura militar, “A Campanha de 1812 na Rússia”, de Carl von Clausewitz, nos oferece relatos da genialidade de Bonaparte, tão aclamadas por Hegel. Cf. CLAUSEWITZ, Carl von. *A Campanha de 1812 na Rússia*. Tradução de Lúcia Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

⁵⁶² BOURGEOIS, Bernard. *Os atos do Espírito*, p. 87.

segunda natureza humana, natureza ética, de modo que poderá sedimentar seu modo de pensar e agir.

No interior do primeiro, o homem se esforça por recriar uma 'morada' reunificando sua realidade particular e a universalidade não-efetiva; esse esforço é a cultura, pela qual, sacrificando seu Si natural, ele universaliza sua efetividade ao mesmo tempo que torna efetiva a substância universal, criando-a como mundo real.⁵⁶³

Porém, o processo de aprimoramento espiritual do indivíduo não caminha para a ausência do Estado, o isolamento, ou a autosuficiência atomística, pois poderia retroceder à luta e o enfrentamento aniquilador, e recriar o estado de guerra e o terror, e distanciar-se da verdadeira idéia de liberdade, a de manifestação do espírito objetivo.

A terceira época do mundo não é a de um individualismo destruidor dos Estados, pois para entregar-se às atividades superiores do espírito, a consciência deve estar satisfeita no nível do momento efetivo do seu em si-mesmo, que é a vida política, a Sittlichkeit no seio do Estado que chegou à sua verdade.⁵⁶⁴

A eticidade é a relação entre indivíduo e Estado que consiste na superação dos extremos salvaguardando especificidades e engendramentos, suspendimentos, na articulação do movimento que o constitui. O início e a substancialidade das idéias principais da Eticidade apresentadas na *Filosofia do Direito* aparecem já na *Fenomenologia* com o movimento criador e engendrador dos processos da Eticidade. Sendo assim, uma análise isolada da *Filosofia do Direito* não possibilita a interpretação mais adequada ao pensamento hegeliano, pois a leitura proporcionada pelos momentos percorridos pela consciência apresentados na *Fenomenologia* são substanciais para se entender o movimento racional da vontade na *Filosofia do Direito*, já que nesta última obra, é o indivíduo quem percorre todas as dialéticas políticas e sociais, influenciadas pelas idéias centrais do capítulo IV da *Fenomenologia*, como desejo, reconhecimento, vida. Trata-se, portanto, do indivíduo que já mediu os momentos enfrentados pela consciência de si.

Em suma a Fenomenologia do Espírito exprime o acabamento da história do espírito efetivo, da comunidade estatal, acabamento dentro de seu domínio, agora relativizado como o meio onde se pode desenvolver uma vida que o ultrapassa, mas que não é possível sem ele fora dele, acabamento que precisamente faz aparecer à consciência que seu desejo

⁵⁶³ BOURGEOIS, Bernard. *Os atos do Espírito*, p. 87.

⁵⁶⁴ BOURGEOIS, Bernard. *Os atos do Espírito*, p. 85.

de liberdade ou de felicidade só pode completar-se naquilo que, nascendo no Estado e alimentando-se de sua vida substancial, excede, no Estado: a religião e a filosofia.⁵⁶⁵

O engendramento da realidade individual, o processo de espiritualização que tem o Estado como último ponto vai determinar a substância ética. Esta vai ser constituída na medida em que o indivíduo vai mediando sua vontade imediata na perspectiva do dever, destaca-se que não é o dever moral *Sollen*, mas sim um ato que experimenta a si mesmo enquanto um referencial ético dado e que agora é mediado. “Os indivíduos seguem diretrizes ético-conceituais livremente verificadas por cada um – e não um conteúdo ético qualquer, o que não confere ao indivíduo um direito imediato de desobediência”.⁵⁶⁶ Esta atividade de subtração da substância ética, de aparecimento, é feita pela ‘operação’ (*Handeln*), ou seja, o indivíduo pode agir na perspectiva de que ao determinar-se, torna-se o determinante, a substância ética.

O ser ético pode, enfim, conhecer-se como um ser capaz de agir sobre si mesmo e, tornando-se uma determinação do conceito de substância, vive da “reposição” do processo que lhe deu origem, ou seja, tem doravante o poder de mediar as suas próprias pressuposições. Isto significa que a base (*Grundlage*) ética da ação da vontade consciente de si deve ser compreendida como instância do desdobramento da ação moral agora ética.⁵⁶⁷

As leis e as instituições são em si e para si, são com base no movimento de formação do conteúdo ético, da substância ética. Rosenfield demonstra essa passagem imanente das leis e das instituições visando a atividade do indivíduo em relação ao Bem que brota do seio da vida ética.

A substância ética é, então, aquela que se conhece como objeto de seu próprio saber. O processo de autodeterminação do “sujeito”, que apareceu sob uma forma ainda abstrata, mas em potência de realização na idéia do “Bem”, está doravante inscrito na interioridade da realidade ética, que tem, por conseguinte, o poder de efetuar o seu processo de determinação de si, pois se sabe objeto de seu próprio querer.⁵⁶⁸

Podemos considerar que Hegel traça a base do pensamento político e que tem aqui como ponto relevante a eticidade já no período de Iena. Neste sentido, o Capítulo IV da Fenomenologia carrega já as bases fundamentais, e servindo de referência para a

⁵⁶⁵ BOURGEOIS, Bernard. *Os atos do Espírito*, p. 85.

⁵⁶⁶ ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*, p. 143.

⁵⁶⁷ ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*, p. 135-136.

⁵⁶⁸ ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*, p. 146.

construção da Eticidade, tanto aquela representada pela sociedade grega na *Fenomenologia* como a outra, amplamente discutida na *Filosofia do Direito*. Na *Filosofia do Direito* identificamos este processo de efetivação da eticidade pelo trabalho que a vontade desenvolve, a efetividade (*Wirklichkeit*) do conceito no movimento de se pôr no mundo, se nega e atualiza o próprio conceito de forma viva.

A vontade determina-se pela ação de trabalhar tal instância ainda imediata com o fim de fazer aparecer o seu fundamento substancial. De fato, o processo de figuração da eticidade consiste no aparecimento de suas diferentes figuras constitutivas por meio de um mesmo movimento que leva a subjetividade à objetividade que atualiza o seu verdadeiro fundamento. Se o mundo presente tornou-se a exposição do conceito da liberdade, isto se deve a que o ser ético constitui sua própria razão de ser.⁵⁶⁹

A idéia da Liberdade, como é definida a Eticidade na *Filosofia do Direito* no § 142, se demonstra com um pressuposto dinâmico, substância ética, que orienta a vida em geral na perspectiva da liberdade. “A substância determina-se como força estruturante da realidade à medida que é livremente vivida pelo cidadão. Só então ela pode tornar-se 'sujeito' de seu processo de determinação em si”.⁵⁷⁰ Pode-se observar que o indivíduo não é moldado ou produto de uma ética apriorística ou finalista, ou mesmo o Estado também não é um resultado calculado matematicamente e sistematizado juridicamente para ser perfeito. Indivíduo e Estado não são conseqüências passivas no processo e movimento da Eticidade. Mas sim que “A atualização do processo reflexivo efetua-se pela consciência que os indivíduos adquirem de uma época”.⁵⁷¹ O indivíduo tem atividade determinante no processo de efetivação da eticidade, “o homem como universalidade concreta, membro de uma comunidade longe de ser um acidente da substância é, na verdade, sua determinação essencial”.⁵⁷² O § 147 da *Filosofia do Direito* ilustra esse entendimento do papel da consciência de si no movimento da eticidade, através da participação consciente do homem.

Por outro lado, a substância ética, suas leis e suas potências, não passam, para o sujeito, como algo de estranho, mas, tem o testemunho de constituir em si mesma sua própria essência, onde tem o seu sentimento e nele vive como um elemento não diferente de si. Trata-se de uma relação imediata, que é mais idêntica que na fé e na confiança.⁵⁷³

⁵⁶⁹ ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*, p. 143-144.

⁵⁷⁰ ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*, p. 153.

⁵⁷¹ ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*, p. 151.

⁵⁷² ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*, p. 151.

⁵⁷³ “Andererseits sind sie dem Subjekte nicht ein *Fremdes*, sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von *seinem eigenen Wesen*, in welchem es sein *Selbstgefühl* hat, und darin als seinem von sich

A legitimidade e fixação de costumes em códigos, princípios ou instituições, em alguns casos, podem vir a gerar a passividade dos indivíduos e com isto a morte do espírito do indivíduo, e conseqüentemente do Estado correspondente, pois aqui a comunidade perdeu a consciência-de-si, as figuras do movimento de criação não estão presentes em alguma dimensão, Desejo, Luta, Trabalho, Reconhecimento, alguma figura não está propondo seu real papel ou afirmando outra figura necessária no momento, Família, Sociedade civil ou Estado. A eticidade se apresenta não como algo formal, é substancial, é viva, é um bem vivo.⁵⁷⁴ Observa-se como no Prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel relaciona a atividade de pensar do homem com a validade universal das leis.

Mas o homem pensa e é no pensamento que procura a sua liberdade e o princípio da sua moralidade. Este direito, por mais nobre e divino que seja, logo se transforma em injustiça se o pensamento só a si mesmo reconhece e apenas se sente livre quando se afasta dos valores universalmente reconhecidos, imaginando descobrir algo que lhe seja próprio.⁵⁷⁵

A eticidade é a idéia da liberdade. A eticidade existe como idéia da liberdade. Pode existir um conjunto de costumes, porém é na ação da consciência-de-si que se produz essa efetividade (*Wirklichkeit*), a eticidade como idéia da liberdade como centrado no conceito de consciência-de-si. Se a eticidade posta pela consciência-de-si (“produzida pela ação humana que se guia pela idéia de liberdade”). A eticidade é construção da ação livre. O conceito central é conceito fenomenológico da consciência-de-si, da validade imediata graças ao seu saber e querer, ganha pela ação norteadada pela idéia do bem. A eticidade enquanto livre, enquanto se forma como um sistema de consciências-de-si autônomas. Uma pode fazer com a outra o que ela reconhece que a outra pode fazer consigo. Uma relação, não excludente, mas substancial.

ununterschiedenen Elemente lebt, - ein Verhältnis, das unmittelbar[,] noch identischer als selbst *Glaube* und *Zutrauen* ist”. FD, *A eticidade*, § 147, HW 7, p. 295.

⁵⁷⁴ O § 142 da *Filosofia do Direito*, já várias vezes citado, pode ser aqui novamente evocado, como demonstração deste caráter vivo da eticidade hegeliana, e que inclusive retoma o papel da consciência de si em seu percurso fenomenológico.

⁵⁷⁵ Die weitere Schwierigkeit aber kommt von der Seite, daß der Mensch *denkt* und im Denken seine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit sucht. Dieses Recht, so hoch, so göttlich es ist, wird aber in Unrecht verkehrt, wenn nur dies für Denken gilt und das Denken nur dann sich frei weiß, insofern es vom *Allgemein-Anerkannten und Gültigen abweiche* und sich etwas *Besonderes* zu erfinden gewußt habe. FD, *Prefácio*, HW 7, p. 14-15.

Na *Fenomenologia do Espírito*, a experiência da consciência no mundo e a si mesma na interação com outra consciência se torna consciência-de-si, universal.⁵⁷⁶ Salgado propõe a demonstração deste processo na passagem da dimensão do Espírito ao sujeito universal que sabe de si.

Para provar isso, o idealismo hegeliano desenvolve um conceito de Espírito que envolve três aspectos: um político, um histórico e um filosófico. O Espírito é uma consciência de si universal, cujo momento de efetividade é o Estado; o Espírito é, ainda, história, pela qual a sua essência é um tornar-se o que é; finalmente, o Espírito é o saber desse tornar-se universal e do processo pelo qual ele se torna saber de si mesmo: é sujeito universal.⁵⁷⁷

O indivíduo que se prepara para a existência histórica, que se prepara à ciência deve refletir sua condição imediata, fazer a experiência do movimento de sair de si e retornar, mediando o imediato, pois assim perceberá a condição de pulsão do desejo e a condição do reconhecimento. “Somente essa emergência tornará possível a existência do indivíduo como existência segura a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política”.⁵⁷⁸ Este é o objetivo de Hegel na demonstração da seqüência das experiências da consciência rumo à liberdade. Contudo, o trabalho desenvolvido pelos indivíduos são a expressão e incorporação nas instituições. As ações dos indivíduos jamais podem ser entendidas como ações individuais, isoladas, mas sempre compreendidas dentro de um contexto social, universalizante, próprio do mundo ético. A consciência de si da *Fenomenologia* é a figura que reanima e ativa as instituições, que representam a força impulsionadora da história do movimento ético pela construção da Liberdade.

O processo de formação da consciência-de-si que se apresenta na *Fenomenologia do Espírito*, é novamente tratado já no início da *Filosofia do Direito* quando faz esta passagem da vontade imediata à vontade livre. Hegel, ao tratar da Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*) relaciona vontade e consciência-de-si

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

⁵⁷⁶ SALGADO, Joaquim. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 274.

⁵⁷⁷ SALGADO, Joaquim. *A idéia de justiça em Hegel*, p. 274.

⁵⁷⁸ VAZ, Henrique de Lima. *A significação da Fenomenologia do Espírito*. In: *Fenomenologia do Espírito*. p. 24.

impõe na vontade. Este é o ponto em que se torna claro que a vontade somente enquanto inteligência pensante é verdadeira, é vontade livre.⁵⁷⁹

E o movimento da consciência-de-si pelo pensar imerso na vida, pelo pensar em-si e-para-si, se faz essência e “se desfaz do contingente e do não-verdadeiro, constitui o princípio do direito, da moralidade e da eticidade”.⁵⁸⁰

O Estado, pela relação substancial se considera como sendo a vida ética (eticidade), porém para que isso ocorra deve ser percorrida a formação da consciência-de-si e suas manifestações nas instituições. A eticidade se desdobrando em família, na sociedade civil e no Estado, assim se tem a realidade efetiva, pois a eticidade se escreve nas instituições e o ser ético se realiza nas várias dimensões. O que já existe para o jovem Hegel em termos de liberdade no caso da *Fenomenologia do Espírito* é a liberdade como autonomia. Não autônominas finitizadas, mas consciências de si que se inter-relacionam e com este processo possibilitam a eticidade da *Filosofia do Direito*.

O adendo do 432 da *Enciclopédia* expõe de forma mais direta a relação intrínseca entre a consciência de si e as implicações promovidas no desenvolvimento da *Filosofia do Direito*. O texto inicia com a idéia de que, na luta pelo reconhecimento, a prova absoluta da liberdade é a morte. Contudo, como já foi no capítulo sobre a consciência de si, a morte não deve ser entendida como finalidade, mas como momento de negação, o momento de superar a morte representa aquele em que o homem eleva-se de seu plano animal. Se uma das consciências perece, é impossível o reconhecimento recíproco. A morte, em si, somente provocaria uma contradição interior: “os que pela luta provaram sua liberdade interior não chegaram, contudo, a nenhum ser-aí reconhecido de sua liberdade”⁵⁸¹. A liberdade não passaria de algo abstrato, porque a consciência não teria sido reconhecida por outra consciência.

Por isto esta condição somente existe num estado de natureza, “em que os homens só existem como singulares; ao contrário, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber o ser-reconhecido, já está presente”⁵⁸². Ou seja, no plano ético, já estamos no plano da segunda natureza, justamente

⁵⁷⁹ “Das Selbstbewußtsein, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, tut dies als das im Willen sich *durchsetzende Denken*. Hier ist der *Punkt, auf welchem es erhellt*, daß der Wille nur als *denkende Intelligenz* wahrhafter, freier Wille ist”. FD, *Introdução*, § 21 Ad., HW 7, p. 72.

⁵⁸⁰ “[...] und damit eben sich von dem Zufälligen und Unwahren abtut, macht das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus”. FD, *Introdução*, § 21 Ad., HW 7, p. 72.

⁵⁸¹ “[...] welche durch den Kampf ihre innere Freiheit bewiesen haben, dennoch zu keinem anerkannten Dasein ihrer Freiheit gelangt sind”. ENC 3, *A consciência-de-si que reconhece*, HW 10, § 432 Ad. p. 221.

⁵⁸² “Denn obgleich der Staat auch durch *Gewalt entstehen* kann, so beruht er doch nicht auf ihr; die Gewalt

porque já foi percorrido o processo de reconhecimento, resultado, portanto, também, daquela luta por reconhecimento.

No Estado os indivíduos já reconhecem-se reciprocamente como portadores da substância ética, já houve a elevação dos desejos para uma vontade racional, a vontade livre em si e para si, acima da vontade do arbítrio e da vontade natural. Nesse sentido, o Estado não nasce do término da luta por reconhecimento, mas da sua superação, não é a violência que gera a comunidade, mas sua elevação a um plano ético. “Com efeito, embora possa também nascer mediante violência, o Estado não repousa sobre elas: a violência somente trouxe à existência, em sua eclosão, algo legítimo em si e para si: as leis, a constituição. O que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes, a lei”. P. 203

Por mais que a Constituição e as leis tenham se originado da luta, da violência, não está ali sua legitimidade, mas somente seu nascimento. O que de fato condiciona e legitima a existência destas leis é a racionalidade dos indivíduos, a vontade posta. Há, portanto, um espírito do povo, em que todos os indivíduos estão relacionados. Na eticidade, a luta por reconhecimento está inclusa no movimento da vontade livre, porque o reconhecimento do outro como cidadão exige também o movimento da luta, até porque é na luta que o homem eleva-se do plano natural.

Ali o homem é reconhecido e tratado como ser racional, como livre, como pessoa; e de seu lado, o Singular faz-se digno desse reconhecimento porque, com a superação da naturalidade de sua consciência-de-si, ele obedece a um universal, à vontade essente em si e para si, à lei; portanto, comporta-se para com os outros de uma maneira universalmente válida, reconhece-os como ele mesmo quer valer: como livre, como pessoa.

O ato de seguir a lei é manifestação da vontade livre, um momento da liberdade. Assim como o trabalho do escravo é já um momento da liberdade, ou melhor, o começo da liberdade. Pelo trabalho a um senhor, e pela obediência às leis, o indivíduo sente-se reconhecido universalmente, porque participa e obedece a leis que são reconhecidas universalmente. O indivíduo quer ser reconhecido como pessoa, quer ser reconhecido universalmente, mas para isso necessita obedecer leis universais. Nesse sentido, o sentimento de pertencer a um Estado, antes de ser coerção, é sentimento de ser reconhecido. Percebe-se como mesmo na vida política persiste a procura por reconhecimento, o desejo da consciência de si em se ver no Outro e ser reconhecida pelo

hat in seiner Hervorbringung nur ein an und für sich Berechtigtes, die Gesetze, die Verfassung, zur Existenz gebracht”. ENC 3, *A consciência-de-si que reconhece*, HW 10, § 432 Ad., p. 221.

Outro. Na sociedade civil e no Estado, a luta por reconhecimento mantém-se efetiva no desenvolvimento do Espírito, através da busca pelas riquezas, pela profissão, pela participação política, em suma, a luta por reconhecimento eleva-se da luta do plano natural, a busca pelo extermínio do outro, para a luta civilizada. Contudo, aqui não apresenta-se mais o desejo de aniquilar o outro, porque já estamos no plano ético, e o sentimento de pertencer ao Estado e já ter reconhecido o outro como consciência singular portadora da substância ética, demonstra que este desejo ainda apenas ligado ao plano natural já desvaneceu-se em sua maior parte. A luta por reconhecimento, na sociedade civil, é a luta civilizada, mas que apenas desenvolve-se porque a consciência de si elevou-se do plano natural no desenvolvimento da *Fenomenologia*.

No Estado, o cidadão tem sua honra por meio do cargo que ele reveste, da profissão por ele exercida e da atividade de outro trabalho qualquer. Sua honra tem assim um conteúdo substancial, universal, objetivo, não mais dependente da subjetividade vazia: tal coisa falta ainda no estado-de-natureza, em que os indivíduos, sejam o que forem, e façam o que fizerem, querem extorquir-se reconhecimento.

O sentimento de honra, através do cargo que reveste, da profissão, da atividade, e mesmo da condição econômica, revelam a existência da luta por reconhecimento na sociedade civil, contudo, já não mais como subjetividade vazia, tão somente para a consciência de si, mas tendo como conteúdo a universalidade. A consciência, na esfera política, busca reconhecer-se e reconhecer o outro visando também um bem universal, a realização da Idéia de Liberdade no mundo ético.

O adendo do parágrafo 432 da *Enciclopédia* demonstra o impacto da teoria do reconhecimento para a formação da vida ética. Se na *Filosofia do Direito* trabalhamos com o indivíduo universal, que plenamente consciente de ser portador da substância ética, compreende que estas são suas manifestações, vontades postas, a exteriorização de uma vontade universal de reconhecimento, tal movimento não poderia constituir-se se antes a consciência de si não tivesse superado o plano natural. O desejo promove a superação da subjetividade vazia do mundo natural, quando a consciência de si reconhece a outra e deseja ser reconhecida por desejar o desejo da outra, ou seja, o início da universalidade, da formação da vida ética. No plano natural, a consciência somente deseja extorquir o reconhecimento da outra, que neste ato violento manifesta-se já o início da vida ética, na luta. Na eticidade, o reconhecimento já está inserido em um plano mais elevado do

desenvolvimento do espírito, de forma que o reconhecimento por puro ato violento é superado por um reconhecimento no plano ético, através da honra.

Ainda assim, o movimento da consciência-de-si está presente, o desejo está conservado na vontade livre. Na *Filosofia do Direito*, a teoria do reconhecimento dá a tônica da busca pelo reconhecimento como pessoa, como proprietário, como sujeito moral, na formação da família, através do reconhecimento que atualiza uma universalidade de singulares numa unidade, e ainda as diversas manifestações da sociedade civil e do Estado, que revelam a busca do indivíduo por reconhecimento social, político, econômico, seja no trabalho, seja na profissão, seja na riqueza. Ainda assim é o reconhecimento, porque a dialética da Fenomenologia é atemporal, o desejo de reconhecimento não é característico de uma dada comunidade, mas concerne à existência humana em geral, e por isso se manifesta nas diversas dimensões da vida, incluindo a política. Na *Fenomenologia* vimos o reconhecimento em sua fenomenologia, em sua pura manifestação como movimento humano, na *Filosofia do Direito*, este movimento reveste-se de contornos políticos, jurídicos e econômicos, mas seguem sendo o desejo de reconhecimento, agora entre indivíduos racionais, que agem conforme as vontades livres em si e para si, mas que somente alcançaram este estágio porque o movimento interno da consciência de si persiste conservado na efetividade da vontade livre. Como é a consciência de si da *Fenomenologia* quem elevou a busca por reconhecimento do plano natural para o plano humano, na superação da morte, compreende-se como ela segue conservada no movimento do indivíduo, sendo assim, torna-se imprescindível, ou até mesmo inviável, ao indivíduo percorrer a dialética da *Filosofia do Direito* se nele não está conservada a consciência de si como figura da *Fenomenologia*, porque ela retira a existência singular de seu puro ser-aí e inicia o processo de reconhecimento universal. Sendo assim, a formação da vida ética passa pelo reconhecimento entre as consciências de si desejantes.

CONCLUSÕES

O longo percurso demonstrado neste trabalho, tanto conceitual como histórico, isto é, da consciência de si como realizadora na Idéia a figuração da sua Liberdade, e da consciência de si construindo no mundo concreto sua Liberdade, apresentados por Hegel, primeiro na *Fenomenologia*, e posteriormente na *Filosofia do Direito*, apresentam que, o cerne das questões políticas, sociais, ou jurídica, são, antes, existenciais. É o homem quem realiza as instituições e leis, é o homem quem possibilita a existência do Estado e da sociedade, mas ao mesmo tempo estas instituições tornam-se em e para si, na consciência de si, e conseqüentemente, na Eticidade – Idéia de Liberdade.

Sua crítica ao chamado estado de natureza vem ao encontro desta proposição, o homem, como ser social, político, desejante de reconhecimento, não pode existir comunitariamente em um estado de natureza, porque a natureza não pode pressupor um Estado eticamente válido. Remeter o homem a um estado de natureza seria devolvê-lo à condição animal, completamente limitado às vontades do instinto, um ser que percorre a superfície tão somente para satisfazer seus instintos puramente biológicos. Este homem, para Hegel, não é consciente de si, mas tão somente um ser vivente na esfera mais primitiva. Evidentemente não é no Estado que este ser pode existir.

A *Fenomenologia* e a *Filosofia do Direito*, embora, num momento inicial, pareçam tratar de temáticas diversas, sendo a primeira, a apresentação da *Bildung* por excelência, uma obra de teor filosófico escrita no intuito de retirar a consciência de seus estágios primitivos e trazê-las à luz da ciência, da filosofia, da Vida; e a segunda, claramente a obra de maior teor político-jurídico dentre os trabalhos hegelianos, reunindo tanto a configuração do sistema político de Hegel como suas variadas críticas aos predecessores, revelam, se analisadas do ponto de vista sistemático, na percepção de que a consciência de si influencia o movimento do indivíduo na perspectiva política, uma relação entre as duas obras.

Na *Fenomenologia*, primeiro esboçaram-se alguns comentários iniciais no sentido de apresentar os pontos cardeais desta que ficou conhecida como a primeira grande obra de Hegel, em sua estrutura de capítulos, em sua divisão entre Consciência (*Bewußtsein*) e

Consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*), e algumas discussões fundamentais para a hermenêutica das leituras hegelianas, na abordagem de categorias, principalmente os momentos de reflexão dialética, Em si (*An sich*), Para si (*Für sich*), e em si e para si (*An sich und für sich*). Superado este estágio inicial, adentrou-se à discussão central: a formação da consciência de si. Na consciência de si foi desenvolvido o processo de superação em relação à figura anterior, a consciência, que via o objeto externo somente em si e não como algo para si. Ou seja, a consciência não logrou vencer a distanciação entre sujeito e objeto. A consciência de si, em outro caminho, ao reconhecer-se no objeto tornou-se um com ele, tornou-se o sujeito que reconhece e o objeto que é reconhecido, o sujeito que estuda e é estudado, a consciência que forma a si mesma, o indivíduo plenamente consciente de si como ser existente no mundo dado. A consciência, portanto, não poderia superar o plano da natureza, somente a consciência de si, porque apenas esta última conhece, em realidade, a si mesma em sua existência geral no mundo, somente ela pode transformar este mundo.

Este conhecimento primeiramente manifesta-se pelo Desejo (*Begierde*). Como desejos incluem-se tanto os mais primitivos, tão somente biológicos, como os mais refinados no plano espiritual. Entre todos estes se encontra o desejo de conhecer a existência, o desejo de interagir com o mundo, situação esta que somente o ser que alcança o plano da consciência de si é capaz de realizar. A consciência de si é essencialmente uma figura prática, em contraposição à figura teórica da consciência, que apenas analisa os objetos; a consciência de si vive. Os desejos avançam até encontrarem desejos de outrem, de outras consciências de si: é o desejo de reconhecer e ser reconhecido por outra consciência de si. Este momento de alteridade é seguido pela luta, o enfrentamento entre as consciências de si desejantes por reconhecimento e autonomia: é a luta pela Liberdade (*Freiheit*).

As duas consciências lutam colocando suas próprias vidas em risco, em uma luta pela liberdade. No entanto, somente aquela consciência que colocar todos os demais bens abaixo da liberdade poderá usufruir desta condição. Por conseguinte, uma das consciências de si teme por sua vida, não consegue determinar a liberdade como de mais valia que a própria vida, e por isso é submetida como escrava. A consciência de si oposta, que realizou esta passagem, elevou-se à condição de senhor. A dialética entre senhor e escravo talvez seja o ápice de toda a *Fenomenologia*. E como foi referido no segundo capítulo, ela é atemporal, não se situa em qualquer espaço físico ou temporal definido, porque sua

manifestação alcança a magnitude da existência humana, conforme explicitado introdutórias de Kojève.⁵⁸³ O reconhecimento, que antes era recíproco, na dialética entre senhor e escravo se torna desigual, porque o escravo reconhece o senhor como senhor, porém o senhor não realiza o mesmo com o escravo. O escravo somente reconquistará sua liberdade com o trabalho.

A dialética deságua no estágio que Hegel denomina liberdade da consciência-de-si, representada pelas figuras: estóica, céptica, e consciência infeliz. A temática nestas três figuras está baseada em algo similar ao que se verá na *Filosofia do Direito*, a dicotomia entre singularidade e universalidade. A consciência estóica existe como uma singularidade infinita, separada da exterioridade, sua vontade é negar o Outro. Porém, por resistir a interagir com o Outro, sua negação da exterioridade não se concretiza. O estoicismo, então, atualiza-se no cepticismo, que além de objetivar possuir em si mesma a verdade, intenciona negar toda a exterioridade, e por isso afirma que não existe a verdade. O cepticismo consiste na negação infinita, que por seu próprio aspecto de desilusão com a exterioridade a conduzirá à infelicidade, a qual surge como a consciência cristã. Por último, esta manifesta-se como o indivíduo que sofre com a tensão entre o Mutável e o Imutável, a existência terrena e a existência divina. É a busca por uma essência, que, não encontrada no homem, é transferida para um ser transcendente: Deus, o Imutável.

Já a *Filosofia do Direito* anseia resolver a problemática dificuldade de estabelecer o equilíbrio e a verdade nas relações humanas, essência de qualquer temática política, jurídica ou social. A quem privilegiar: o indivíduo ou o Estado? No entanto, como se vê, esta discussão, em síntese, inicia-se já no plano da consciência em sua interação com o mundo. A consciência de si, como a figura prática da *Fenomenologia*, movimenta-se e atualiza-se justamente nesta dicotomia, assim o é no desejar o desejo de um Outro, de reconhecer e ser reconhecido com o Outro, no lutar pela Liberdade, no trabalho que forma o indivíduo em sua singularidade, e nos dilemas existenciais. Tais dilemas, por consequência, retornarão amplamente nos aspectos mais visíveis da existência política, na *Filosofia do Direito*.

Com esta menção pode-se remeter à segunda obra analisada, a *Filosofia do Direito*, que tem como finalidade desenvolver o indivíduo na perspectiva da realização da Idéia de Liberdade (*Idee der Freiheit*), que se sedimenta naquilo que o filósofo chama de Eticidade (*Sittlichkeit*), ou a segunda natureza, porque é a natureza que contém em si a

⁵⁸³ Cf. KOJÈVÈ, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 11-31.

substancialidade ética, a essência da vontade livre do homem. A Liberdade na *Filosofia do Direito* se determina justamente por um processo longo de negações e reflexões, situações estas que retomam passagens da *Fenomenologia*. É a luta do indivíduo para construir sua liberdade. A força que movimenta esta luta é a vontade livre, que primeiro é apenas uma vontade natural, submetida a impulsos e instintos, depois passa a ser uma vontade do arbítrio, onde já existe o poder de escolha por parte da consciência, e somente no fim surge a vontade livre em-e-para-si, a vontade que tem a si mesma como fim, portanto, livre. Observa-se como esta manifestação da vontade é semelhante à manifestação dos desejos, que, na *Fenomenologia*, também avançam dos mais primitivos aos mais livres. Viu-se ainda que a *Filosofia do Direito* é estruturada em três partes: Direito abstrato (*Das Abstrakte Recht*), Moralidade (*Moralität*), e Eticidade (*Sittlichkeit*).

A compreensão da evolução do Direito Abstrato para a Moralidade, e depois para a Eticidade, é essencial para a compreensão do papel da consciência de si neste percurso. O Direito abstrato é o momento imediato do mundo jurídico, onde os indivíduos reconhecem-se reciprocamente como uma pessoa (*Person*), isto é, na condição de consciências capazes de possuírem uma propriedade. É este reconhecimento mútuo, onde cada um reconhece no outro a possibilidade de possuir direitos e deveres, em que consiste o direito abstrato. No entanto, ainda não vigora uma universalidade essencial e válida, pois as relações jurídicas manifestam-se principalmente em contratos entre os próprios indivíduos. Ora, um contrato, por mais que seja reconhecido, não impede qualquer das partes em desrespeitá-lo, e nisto representa-se o momento da injustiça. Portanto, carecia àquele direito um aspecto interno que motivasse a consciência a respeitar os direitos externos válidos.

Este pressuposto vem a ser a segunda seção: a Moralidade. A moralidade consiste, principalmente, no dever interno à consciência, a sua convicção de que aquela ação é válida e justa. Hegel confere à Moralidade o caráter individual da responsabilidade por suas ações, ou seja, cada indivíduo toma para si mesmo aquilo que ele considera como verdadeiro. Portanto, é na consciência que se situa a essência do direito, e não em algo posto externamente, como seriam as leis do direito abstrato. Contudo, reduzir a verdade do direito à cada consciência seria perder a essência em uma multiplicidade infinita, pois cada consciência veria o direito de forma diversa. Surge então a necessidade de algo universal, mas que não elimine a possibilidade da criação individual que a moralidade ofereceu. Esta nova passagem é a eticidade.

A eticidade é o momento derradeiro da *Filosofia do Direito*, é para onde todas as determinações convergem. É a realização da Idéia de Liberdade, porque somente aqui o indivíduo possui o direito sendo em e para si. A eticidade conserva o aspecto externo e positivado do direito abstrato, bem como o pressuposto interno e individual da moralidade. É o reino das leis livremente criadas e reconhecidas por todos. É onde as instituições são mantidas de acordo com a vontade livre do indivíduo. Estabelecido este ponto, faz-se necessária uma retomada da *Fenomenologia*, a fim de se demonstrar como a consciência de si efetivou este processo.

No direito abstrato já estavam presentes o reconhecimento recíproco e a luta por autonomia entre as consciências de si desejantes. No entanto, como se percebeu nas análises referentes à consciência de si na *Fenomenologia*, esta distingui-se da consciência por não somente observar o objeto externo, mas, sobretudo, interagir com ele. Portanto, a ação negadora que pôs fim à relação jurídica respeitosa entre duas partes, e fez surgir a injustiça contra o direito, foi obra da consciência de si, que na vivência do mundo dado, busca tomar para si a essência e a verdade. A consciência de si buscar ser em si e para si, e para isso necessita do processo de reflexão em si mesma. De forma que, a moralidade é consequência deste movimento negador e criador da consciência de si, onde após reconhecer o outro, e se ver nele, e ainda, lutar com ele, em busca de sua independência, logra trazer para dentro de si a verdade. Movimento semelhante acompanha-se na seção da *Fenomenologia* intitulada *Liberdade da consciência de si*, através das figuras estóicas, cépticas, e a consciência infeliz. A consciência moral da *Filosofia do Direito* é intrinsecamente singular, tem a sua vontade como verdade, de forma que é capaz de desejar negar todas as demais vontades alheias, tal como fazem a consciência estóica e céptica. Contudo, assim como a consciência céptica fará nascer a consciência infeliz, por não conseguir estabelecer sua verdade, a consciência moral induzirá a existência da eticidade, por não conseguir trazer para si mesma a Liberdade. A consciência infeliz fará o percurso que concluirá com o trabalho da razão, onde haverá a reconciliação entre a singularidade e a universalidade, enquanto a consciência de si moral fará o movimento de interiorização do *ethos*, reconciliando o direito externo à sua moral interna, o mundo da eticidade.

Portanto, observa-se que no movimento da vontade livre da *Filosofia do Direito* está presente o desejo vivo da consciência de si em ação. Como última análise, cabe

entender porquê em ambas as obras encontram-se uma seção denominada de Eticidade, que contém em si semelhanças, porém também algumas discrepâncias evidentes.

Ambas as eticidades subsistem numa plena e bela harmonia entre particular e universal, entre a consciência e a organização política, quais sejam, na *Fenomenologia*, o equilíbrio entre a consciência do indivíduo e a *polis*, e na *Filosofia do Direito* do cidadão com o Estado. A eticidade da *Fenomenologia*, como a sociedade grega antiga, consistia essencialmente nesta relação harmônica, o indivíduo partícipe da polis tinha nesta relação seu mais alto desejo, era sua razão de existir ser um membro da Cidade antiga. Por isso, mesmo a família possuía o interesse econômico de promover novos indivíduos aos interesses universais da Cidade. Na *Filosofia do Direito* ocorre movimento semelhante, a consciência é plenamente sabedora de sua participação no Estado, sabe que ali está sua vontade posta. Porém, se ambas as eticidades são igualmente estabelecidas na bela harmonia, e o indivíduo sente-se realizado em participar do Estado, o que difere-as?

O que responde esta pergunta é justamente o movimento do Si, da consciência, que representa a criação da própria Liberdade. A eticidade dos gregos não era livre, porque o indivíduo não tinha a consciência de seu valor individual, sua relação com a Cidade era tão somente imediata, não havia sido ele quem propiciara tal situação. A eticidade moderna, por outro lado, contém o valor infinito da subjetividade, erguida pela consciência moral e pela explosão da sociedade civil-burguesa, que trouxeram à tona a participação do indivíduo enquanto membro particular no Todo. Ou seja, a eticidade da *Filosofia do Direito* possui sua harmonia ética também devido ao movimento da consciência de si, que, percorrendo os momentos e figuras do Espírito, realiza a sua Idéia de Liberdade, sabendo e querendo-a.

Realizadas estas exposições, compreende-se, portanto, que a filosofia hegeliana não pode ser subestimada, reduzida a uma defesa de determinado sistema político ou forma de governo, mas sim a apresentação conceitual da realização da Idéia de Liberdade. Não se trata apenas de expor politicamente as idéias acerca do Estado, mas a lógica que fundamenta este como algo produzido efetivamente pela racionalidade humana. E tal tarefa racional somente pode condizer com uma atividade que quer realizar a Liberdade.

Não um livre-arbítrio simples como o de se fazer o que se quer, mas uma liberdade substancial que o permita viver em seu maior proveito. Uma liberdade sustentada na bela harmonia entre o singular e o universal, o indivíduo e a comunidade. O que anima a inteligência humana é o valor, talvez em nenhum outro momento dado na história da

filosofia, que Hegel tem pelo homem. Pois esta realização da Idéia de Liberdade, em sua, não é obra de contingências históricas ou externas, mas a própria vontade humana, uma vontade livre, um desejo vivo de se ver livre.

Na eticidade, a consciência de si é definitivamente livre das contingências da natureza, é ainda livre de uma possível opressão estatal, e por fim é livre também de sua própria incapacidade de desvelar o mundo. Pois este reino ético é o reflexo do Espírito revelado no mundo, do trabalho da consciência de si, em seus desejos de reconhecimento, em sua luta angustiante de todos os dias contra a finitude (*Endlichkeit*). O Estado, como ente maior, estandarte da liberdade substancial, é projeção consciente do homem, querido e sabido pela consciência de si.

A Liberdade, então, não é um dado a priori, como se pudesse apreendê-la e guardá-la. A Liberdade é construção humana, é a consciência de si que se faz no mundo, com sua natureza tornando-se realidade efetiva em toda a existência. As determinações apresentadas em todo o percurso, tanto da *Fenomenologia* como da *Filosofia do Direito*, nada mais são do que a vontade livre do Espírito consciente de si manifestando-se no mundo.

Portanto, junto à uma análise política, está a conotação pedagógica da filosofia hegeliana, no sentido de formar (*ausbilden*) indivíduos, seres humanos conscientes de si mesmos como potenciais transformadores do mundo dado, como indivíduos racionais que podem, através da consciência de si, em sua infinitude, criar as esferas da existência.

O mundo não é um acaso, é resultado dos desejos humanos, por reconhecimento, da luta da consciência de si por reconhecimento, de suas angústias e infelicidades, de seu trabalho negador e transformador. A eticidade na *Filosofia do Direito* é um esforço de um filósofo que tentou pensar a totalidade das relações humanas, e, neste labirinto, viu a essência de toda essa dificuldade, que a comunidade, o Estado, a família, o direito, e todas as demais determinações éticas não são algo excludentes ou opressoras ao indivíduo, mas seu reflexo, são internas a eles, pois foram sabidas, queridas, e postas por eles, tal como anuncia o parágrafo inicial da eticidade hegeliana nas *Grundlinien*.

A consciência de si, em seu percurso fenomenológico, desejou a existência ética, o ser ético, realizou este trabalho que possibilitou a manifestação da eticidade no Espírito objetivo. É a consciência de si que se reconhece no mundo, que transforma o mundo, que manifesta sua vontade, tornando-a em si e para si, refletindo seus desejos na comunidade ética. A eticidade somente existe quando a consciência de si sabe e quer sua manifestação,

somente quando a consciência de si percorre o caminho da *Fenomenologia*, manifestando a realidade efetiva da presença do Espírito no mundo.

Na *Fenomenologia* acompanha-se o percurso da experiência da consciência, de sua passagem de consciência para consciência de si, e para a razão. Na *Filosofia do Direito*, é o percurso do indivíduo, que mediado pela vontade livre em si e para si realiza sua Idéia de Liberdade no mundo ético. Contudo, as experiências da consciência de si são atemporais, porque delineiam a própria existência humana em geral, sem ainda adentrar conotações morais, éticas, políticas, jurídicas, econômicas. O desejo, o reconhecimento, a luta por autonomia, o trabalho, as figuras estóicas, cépticas e infeliz apresentam-se como momentos da vida humana, em todas as dimensões e períodos históricos. Por isso, a consciência de si em seus vários momentos configura-se como presente no desenvolvimento e no trabalho efetuado pelo indivíduo. Se a consciência de si não é o indivíduo da *Filosofia do Direito*, contudo não se pode deixar de assinalar que suas experiências encontram-se presentes no trabalho racional deste. O Estado hegeliano é o Estado racional, efetivado mediante a vontade posta de seus indivíduos, não é uma obra de arte, pois está cercado de contingências advindas do momento histórico vivido, bem como do desenvolvimento da consciência de si por quais passou seus cidadãos. Ser consciência de si não é uma atividade inata, mas um ato de vontade do indivíduo, por isso que a realização da Idéia de Liberdade passa antes pelo desenvolvimento da consciência de si, pela satisfação de seus desejos, pela luta pelo reconhecimento, pelo trabalho que elabora e transforma o mundo. A vontade racional articula-se no mundo ético, não obstante, está contido nela o momento do desejo, o desejo da consciência de si que a impele ao reconhecimento, à luta, à liberdade. No que se conclui que, a liberdade da *Filosofia do Direito*, passa antes pelo movimento das experiências da consciência de si.

APÊNDICE

Tradução dos parágrafos introdutórios na Eticidade da *Filosofia do Direito*

Grundlinien der Philosophie des Rechts

Terceira Parte

Die Sittlichkeit

Como apêndice, oferecemos a tradução dos primeiros parágrafos da terceira seção da *Filosofia do Direito*, denominada de Eticidade. Os textos em alemão observados foram principalmente aqueles utilizados na Coleção Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, em 20 volumes, contendo todos os escritos hegelianos. Para solidificar este trabalho, foram acompanhadas traduções para o espanhol, italiano, e, principalmente, o francês, nos ilustres comentadores de Bernard Bourgeois, Jean-Louis Vieillard-Baron e Jean-François Kérvegan.

§ 142 – A Eticidade é a Idéia de Liberdade como Bem Vivo, que tem o seu saber e o seu querer na consciência de si, e que se torna realidade efetiva mediante o agir da consciência de si. Esta ação tem o seu fundamento em si e para si e sua finalidade motora no ser ético. A Eticidade é onde a Idéia de Liberdade se torna presente no mundo e natureza da consciência de si.

§ 143 – Quando a unidade do conceito de vontade é do seu ser-aí, o qual é a vontade particular, é saber. Está presente a na consciência a diferença da idéia de tal modo que agora cada um deles é para si mesmo a totalidade da idéia e a tem como base e conteúdo.

§ 144 – α) A realidade ética objetiva substitui o Bem abstrato, enquanto uma subjetividade como forma infinita, é a substância concreta. Então, ela põe em si mesma as diferenças que são determinadas pelo conceito, ao qual a realidade ética obtém um conteúdo fixo. Este conteúdo é para si necessário, e ergue-se acima das opiniões e preferências subjetivas: onde as leis e as instituições existentes são em si e para si.

§ 145 – O fato de a realidade ética ser a sistema das determinações da Idéia, constitui assim seu caráter racional. Desta maneira, ela é a liberdade ou vontade em si e para si, enquanto objetividade, enquanto círculo das necessidades onde os movimentos são as potências éticas, que regem as vidas dos indivíduos e tem nelas como acidentes seus, suas representações, a forma de suas figuras e sua realidade.

§ 146 – β) Nesta consciência de si efetiva, a substância é si mesma, e o próprio objeto do saber. Para o sujeito, a substância ética, suas leis e suas potências, constituem em si mesmo a existência mais elevada da autonomia, como uma unidade absoluta e infinita acima do ser da Natureza.

§ 147 – Por outro lado, a substância ética, suas leis e suas potências, não passam, para o sujeito, como algo de estranho, mas, tem o testemunho de constituir em si mesma sua própria essência, onde tem o seu sentimento e nele vive como um elemento não diferente de si. Trata-se de uma relação imediata, que é mais idêntica que na fé e na confiança.

§ 148 – Para o indivíduo, a potência ética constitui esta determinação substancial que se diferencia de si mesmo como a subjetividade indeterminada, ou determinada de forma particular. O indivíduo se porta em relação a elas como potências éticas substanciais, como deveres que se vinculam às suas vontades.

§ 149 – O dever pode aparecer como limitação somente diante da subjetividade indeterminada, própria da Liberdade abstrata, ou diante dos impulsos da vontade natural ou da vontade moral, que determina o seu Bem indeterminado tendo base o próprio arbítrio. No dever, ao invés disso, o indivíduo põe sua própria Liberdade, libera-se da dependência do simples impulso natural, da opressão, onde o indivíduo, como particularidade subjetiva,

realiza nele a reflexão moral além do dever-ser e do poder-ser, ou seja, da subjetividade indeterminada que não provém da existência e da determinação objetiva no agir, continuando em si mesma como inefetividade.

§ 150 – O ser ético, enquanto se reflete no caráter individual determinado como tal pela natureza é a virtude. A virtude, enquanto modo no qual não mostra outra coisa a não ser a conformidade simples do indivíduo ao dever aos quais pertence, é a honradez.

§ 151 – Mas na identidade simples como a realidade dos indivíduos, aparece a Eticidade, enquanto modo de agir universal e dos próprios indivíduos, como ethos, costume. A Eticidade como continuação dos costumes, é como uma segunda natureza colocada no lugar da primeira vontade, meramente natural: é a alma que penetra o significado e a realidade do seu ser e dos indivíduos, é o Espírito vivo e dado no mundo, o Espírito cuja substância é assim, num primeiro momento, o Espírito.

§ 152 – A substancialidade ética chega desta forma ao seu direito e este à sua validade. A validade deste direito consiste no fato que, na substancialidade ética, cada obstinação e cada consciência singular, enquanto essente para si, se opõem contra a substancialidade. Enquanto o caráter ético sabe da própria imobilidade como fim motor universal, porém no qual sabe que tem sua determinação à racionalidade real. O caráter ético sabe da própria dignidade e de cada subsistência do fim particular como fundado nesta universalidade. A subjetividade é essa mesma forma absoluta e a realidade existente da Substância: a diferença do sujeito, tendo a si mesmo como objeto, e da Substância, é então a diferença da forma, e tal diferença é ao mesmo tempo a diferença desaparecida da forma.

§ 153 - O Direito dos indivíduos para sua determinação subjetiva tem na realização que eles pertencem a realidade ética. Na medida em que a certeza de sua liberdade em tal objetividade tem a sua verdade, e possuem realmente na ética sua própria essência, a sua generalidade interior (§ 147).

§ 154 – O direito dos indivíduos à sua particularidade está segurada também na substancialidade ética, pois a particularidade é apenas a forma aparente externa pela qual o ético existe.

§ 155 – Nesta identidade da vontade geral e particular, assim, o dever e o direito coincidem no homem através da Eticidade, há o direito na medida em que há o dever, e há o dever na medida em que há o direito. No Direito abstrato, Eu tenho o direito e o outro o dever do mesmo, na Moralidade, ao invés, somente o direito do meu próprio saber e querer e do meu bem-estar devem ser unidos com os deveres e dever-ser objetivos.

§ 156 – A substância ética, enquanto contém a consciência em si e para si unida com seu Conceito, é o Espírito real de uma família e de um povo.

§ 157 – O Conceito desta Idéia é como espírito, como qualquer coisa que se sabe como real, somente quando é objetivação de si mesmo, quando é movimento de si através da forma de seus próprios momentos.

Tal Conceito é, portanto:

A) o espírito ético imediato ou natural: a família.

Esta substancialidade passa para a perda de sua unidade na dualidade e no ponto de vista da relatividade; de tal modo, essa é:

B) sociedade civil: uma união de membros como singularidades autônomas em uma universalidade formal, união que se estabelece através de suas necessidades, da constituição jurídica como meio de segurança das pessoas e das propriedades, e de uma ordem externa para os seus interesses particulares e comunitários.

Este Estado exterior, finalmente,

C) Retorna e se reflete na finalidade e na realidade da universalidade substancial e da vida pública dedicada a este universal: se reflete na Constituição do Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE G. W. F. HEGEL

Fenomenologia do Espírito

Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Werke in zwanzig Bänden, 3) auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Phänomenologie des Geistes. Hauptwerke in sechs Bänden (Band 2). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

Fenomenologia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2005.

La Phénoménologie de l'Esprit. Tradução de Jean Hyppolite. Paris: Aubier Éditions Montaigne, tomo I, 1939, tomo II, 1941. (Collection Philosophie de l'Esprit).

Phénoménologie de l'Esprit. Edition de 1807. Tradução de Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Aubier, 1991. (Collection Bibliothèque Philosophique).

Phénoménologie de l'Esprit. Tradução, notas e apêndice de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, tomos I e II. Paris: Gallimard, 1993. (Collection Folio/ Essais).

Fenomenologia dello Spirito. Tradução, Introdução e Notas de Vincenzo Cicero. Milano: Bompiani Testi a Fronte, 2000.

Enciclopédia das ciências filosóficas

Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Werke in zwanzig Bänden, 8) auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Readktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil, Die Naturphilosophie, mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Werke in zwanzig Bänden, 9) auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Readktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes, mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Werke in zwanzig Bänden, 10) auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Readktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hauptwerke in sechs Bänden (Band 6). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Volume I, A Ciência da lógica. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 (O Pensamento Ocidental).

Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Volume II, A Filosofia da Natureza. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 (O Pensamento Ocidental).

Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Volume III, A Filosofia do Espírito. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 (O Pensamento Ocidental).

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I – La Science de La Logique. Texte integral presente, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1970 (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, II – Philosophie de la Nature. Texte integral presente, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1970 (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, III – Philosophie de l'Ésprit. Texte integral presente, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1970 (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

Concept Préliminaire de la Philosophie. Concept Préliminaire de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques em abrégé. Traduction, introduction, notes et commentaire par Bernard Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1994 (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

Filosofia do Direito

Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 (Werke in zwanzig Bänden 7) [mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hauptwerke in sechs Bänden (Band 5). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

Linhas Fundamentais da filosofia do direito ou Direito Natural e ciência do estado em compêndio (1820) – Introdução. Tradução e notas de Marcos Lutz Müller, em *Analytica*, volume 1, número 2, 1994: 107-161.

Linhas Fundamentais da filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio – primeira parte, o direito abstrato. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 5. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003.

Linhas Fundamentais da filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio – segunda parte, a moralidade. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 5. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003.

Linhas Fundamentais da filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio – terceira parte, a eticidade – a segunda seção, a sociedade civil-burguesa. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. Textos Didáticos nº 21. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1996.

Linhas Fundamentais da filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio – terceira parte, a eticidade – terceira seção, o Estado. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. Textos Didáticos nº 21. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.

Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política. Tradução de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975 (Biblioteca de Filosofia, dirigida por Ezequiel de Olaso).

Principes de la Philosophie du Droit. Texte integral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, revise, traduit et annoté par Jean-

François Kervégan. Paris: Presses Universitaires de France, 1998 (Fondements de la politique).

Principes de la Philosophie du Droit. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: GF Flammarion, 1999.

Principes de la Philosophie du Droit. Traduit de l'Allemand par André Kann et Préface par Jean Hyppolite. Paris: Éditions Gallimard, 1940.

Lineamenti di filosofia del diritto. Testo tedesco a fronte. Tradução de Francesco Messineo. Roma-Bari: Laterza, 1974.

Outros escritos:

Frühe Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Werke in zwanzig Bänden 1) [mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Jenaer Schriften (1801-1807). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Werke in zwanzig Bänden 2) [mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Werke in zwanzig Bänden 4) [mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Berliner Schriften (1818-1831). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Werke in zwanzig Bänden 11) [mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

Jenaer kritische Schriften. Hauptwerke in sechs Bänden (Band 1). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

Escritos de juventud [1794-1801. Vários textos de Berna e Frankfurt, dentre eles, A positividade da religião cristã, Eleusis, O espírito do cristianismo e seu destino]. Edición, introducción y notas de Jose M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, 1984.

L'esprit du christianisme et son destin [1797/1800]. Texte druit, présenté et commenté par Franck Fischbach. Angleterre (sic): Presses Pocket, Agora Classics, 1992.

La difference entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling [1801], précédé de K.L. Reinhold, Elements d'un tableau de la philosophie au debut du XIXe. Siècle (extraits) [1801], précédé de K.L. Reinhold, Elements d'un tableau de la philosophie au debut du XIXe. Siècle (extraits) [1801] suivi de F. W. J. Schelling ou G. W. F. Hegel, *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en general [1802]*. Présentation et traductions par Bernard Gilson. Paris: Vrin, 1986.

Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling. Estudio preliminar, traducción y notas de M^a del Carmen Paredes Martín. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

Écrits politiques. La constitution de l'Allemagne (1800-1802). Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg em 1815 et 1816. Analyse critique. À propôs du "Reformbill" anglais. Traductions de Michael Jacob et Pierre Quillet. Paris: Editions Champ Libre, 1977.

La relation du scepticisme avec la philosophie [1802], suivi de l'Essence de la critique philosophique [1802]. Traduction et notes par B. Fauquet, préface de J-P. Dumont. Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1986.

Des manières de traiter scientifiquement su droit naturel; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit [1802-1803]. Traduction et notes par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1972.

System der Sittlichkeit [1802/1803]. Traduit et présenté par Jacques Taminiaux. Paris: Payot, 1967.

Système de la vie éthique [1802/1803]. Traduit et présenté par Jacques Taminiaux. Paris: Payot, 1976.

La Philosophie de l'esprit de la Realphilosophie de 1805. Traduite par Guy Planty-Bonjour. Paris: PUF, 1982.

Propédeutique philosophique [1808]. Traduit et présenté par Maurice de Gandillac. Paris: Les Editions du Minuit, 1997.

Recension des Œuvres de F. H. Jacobi [1817]. Traduction et notes sous la direction de André Doz. Paris: Vrin, 1976.

Les écrits de Hammann [1828]. Introduction, traduction, notes et index par Jacques Colette. Paris: Aubier Montaigne, 1981.

La raison dans l'histoire: Introduction à la Philosophie de l'histoire. [1822, 1828, 1830] Traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou. Paris: 10/18, 1988.

A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história. Tradução de Beatriz Sidou e Introdução de Robert S. Hartmann. 2 ed. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.

Filosofia da História. [1822... 1830]. Tradução de Maria Rodrigues, Hans Herden. Brasília: Ed. UnB, 2 ed. 1999.

Introdução à história da filosofia. Tradução de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 2004.

El Concepto de Religion. Traducción y estudio introductorio de Arsenio Guinzo. Mexico, DF: Fondo Cultural Economia, 1998.

Como o senso comum compreende a filosofia. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

Hegel Correspondance. Traduit de l'allemand par Jean Carrière, 3 vol. Paris: Gallimard, 1962.

BIBLIOGRAFIA AUXILIAR

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.

ADLER, Alfred. *Conocimiento del Hombre*. Tradução de Humberto Bork. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

ADORNO, Theodor. *Trois études sur Hegel*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003.

ALESSIO, Manolea. *Azione ed eticità in Hegel*: saggio sulla Filosofia del Diritto. 1996.

ARISTÓTELES. *Metafísica*: tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Vol. 2. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

BIENENSTOCK, Myriam. *Politique du Jeune Hegel, Iéna (1801-1806)*. Paris: Presses Universitaires de France.

BLASCHE, Siegfried. *Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel's Construction of The Family*. In: PIPPIN, Robert B.; HÖFFE, Otfried; WALKER, Nicholas (org.). *Hegel on ethics and Politics*. Cambridge: University of Cambridge, 2004.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e Metafísica em Hegel*: sobre a noção de espírito do mundo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

BOURGEOIS, Bernard. *Atos do Espirito*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

_____. *Hegel à Francfort*. Paris: J.Vrin, 1970.

_____. *L'Idéalisme Allemand*. Paris: Librairie Philosophique, 2000.

_____. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2000.

BOUTON, Christophe. *Compte-rendu de la traduction par Jean-Philippe Deranty du Manuscrit Wannemann de Hegel, <<Leçons sur le Droit Naturel et la Science de l'État>>*. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (coord.). *Hegel et la vie*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2004.

BUÉE, Jean-Michel. *Conscience et Histoire dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*. 1985. 353f. Tese de Doutorado – Troisième Cycle, Université de Poitiers, Paris, 1985.

BURZIO, Piero. *Lettura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*. Torino: UTET Libreria, 1996.

CAFAGNA, Emanuele. *La libertà nel mondo: Etica e scienza dello Stato nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1998.

CHAMLEY, Paul. *Economie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*. Paris: Librairie Dalloz, 1963.

CLAUSEWITZ, Carl von. *A Campanha de 1812 na Rússia*. Tradução de Lúcia Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

D'HONDT, Jacques. *Hegel Philosophie de l'Histoire Vivante*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

_____. *Hegel en son temps*. Paris: Editions Sociales, 1968.

_____. *Hegel et l'Hégélianisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

DENIS, Henri. *Hegel: penseur politique*. Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1989.

_____. *Logique hégélienne et systèmes économiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

DUSO, Giuseppe. *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel período di Jena*. In: DUSO, Giuseppe (org.). *Il Contratto Sociale nella filosofia política moderna*. Milano: Franco Angeli, 1998.

FORNARO, Mauro. *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel*. Milano: Vita e Pensiero, 1978.

GADAMER, Hans Georg. *Hegel y el mundo invertido*. In: GADAMER, Hans Georg. *La Dialectica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. Tradução de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

HARRIS, H. S. *La Fenomenologia dell' Autoconscienza in Hegel*. Napoli: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*. Tradução de Silvia Caianiello. Napoli: Guida, 2000.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. 19 ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. *Introduction a la Philosophie de l'Histoire de Hegel*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1948.

_____. *Logique et Existence: essai sur la Logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JANICAUD, Dominique. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris: Librairie Philosophique, 1975.

JARCZYK, Gwendoline. *Au confluent de la mort: l'universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*. Paris: Elipses Edition, 2002.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*. Aubier: Bibliothèque Philosophique, 1989.

_____. *Le syllogisme du pouvoir*. Aubier: Bibliothèque Philosophique, 1989.

JUSZEZAK, Joseph. *Hegel et la Liberté*. Paris: C.D.U et Sedes, 1980.

_____. *L'anthropologie de Hegel à travers la pensée moderne*. Paris: Éditions Anthropos, 1977.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Partes I e II. Lisboa: Edições 70, 2004.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Barueri: Editora Manole, 2006.

KOJÈVE, Alexandre. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. Tome 1: Les Présocratiques. Paris: Éditions Gallimard, 1968.

_____. *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2002.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

LANDUCCI, Sergio. *Hegel, la coscienza e la storia: Approssimazione alla Fenomenologia dello Spirito*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1976.

LÉBRE, Jérôme. *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2002.

LÉCRIVAIN, André. *Hegel et l'Éthicité: commentaire de la troisième partie des Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: Librairie Philosophique, 2001.

LIMA, Cirne. *A dialética do senhor e do escravo e a idéia de revolução*. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos (Org.). *Ética e Trabalho*. Caxias do Sul: De Zorzi.

LUKÁCS, Georges. *Le jeune Hegel*. Tradução de Guy Haarscher e Robert Legros. Paris: Éditions Gallimard, 1981.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARQUET, Jean-François. *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Ellipses Éditions, 2001.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Editora Boitempo, 2005.

MAZORA, Martín. *La Sociedad Civil en Hegel: Crítica y reconstrucción conceptual*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2003.

MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.

MENGHI, Carlo Boris. *L'identità normativa: Critica della Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1999.

MÉTHAIS, Pierre. *Contrate t volonté générale selon Hegel et Rousseau*. In: D'HONDT, Jacques (org.). *Hegel et le siècle des Lumières*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

MASPETIÓL, Roland. *Esprit Objectif et Sociologie Hégélienne*. Paris: Librairie Philosophique, 1983.

MÜLLER, Marcos Lutz. *O Direito Natural de Hegel*. In: ROSENFELD, Denis (coord.). *Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

NOËL, Georges. *La Logique de Hegel*. Paris: Librairie Philosophique, 1967.

OLIVIERI, Mario. *Coscienza ed Autocoscienza in Hegel*. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1972.

PEPERZAK, A. T. *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do Espírito e riqueza material: face e verso do conceito "Vermögen" na filosofia de Hegel*. 2005. 275f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

PHILONENKO, Alexis. *Commentaire de la "Phénoménologie de Hegel": de la certitude sensible au savoir absolu*. Paris: Librairie Philosophique, 2001.

PLANTY-BONJOUR, Guy. *L'État et la Personne selon Hegel*. In: PLANTY-BONJOUR, Guy (org.). *L'évolution de la philosophie du droit en Allemagne et en France depuis la fin de la seconde guerre mondiale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

_____. *Le Projet Hégélien*. Paris: Librairie Philosophique, 1993.

QUELQUEJEU, Bernard. *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

RAMETTA, Gaetano. *Filosofia come "sistema della scienza"*. Introduzione alla lettura

della Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Guido Tamoni Editore, 1992.

RAMOS, César Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2000.

RAUCH, Leo; SHERMAN, David. *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness*. Albany: State University of New York Press, 1999.

RIZZI, Lino. *Eticità e Stato in Hegel*. Milano: Gruppo Ugo Mursia Editore, 1993.

_____. *Eticità e moralità*. Milano: Gruppo Ugo Mursia Editore, 1993.

RODESCHINI, Silvia. *Costituzione e popolo: Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*. Roma: Gráfica Editrice Romana, 1995.

ROSENFELD, Denis. *Filosofia Política & Natureza Humana: uma introdução à filosofia política*. Porto Alegre: L&PM, 1990.

_____. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. *Retratos do Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

ROSENFELD, Kathrin. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia trágica da literatura*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

ROSENKRANZ, Karl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

_____. *Vita di Hegel*. Firenze: Vallecchi Editore, 1974.

ROSENSWEIG, Franz. *Hegel et l'Etat*. Tradução de Gérard Bensussan. Paris: Presses

Universitaires de France, 1991.

SAINTILLAN, Daniel. *Hegel et Héraclite ou le Logos qui n'a pas de contraire*. In: D'HONDT, Jacques. *Hegel et la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

SALGADO, Joaquim. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

STENZEL, Julius. *Hegel e la filosofia greca*. In: SCHIROLLO, Livio (org.). *Differenze: studi di J. Stenzel e A. Kojève*. Urbino: Argalia Editore, 1965.

SIHMON, Ari. *Le Préface de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: J. Vrin, 2003.

VAZ, Henrique de Lima. *A significação da Fenomenologia do Espírito*. In *Fenomenologia do Espírito*.

_____. *Dialética do senhor e escravo*. In. Revista Síntese Belo Horizonte. Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. Nº 21, vol VIII: Ed. Cervantes, janeiro de 1981.

_____. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Comunidade ética e comunidade religiosa na Fenomenologia do espírito*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. In: ROSENFELD, Denis (coord.). *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. *Hegel: Penseur du politique*. Paris: Éditions du Félin, 2006.

_____. *Rationalité et Irrationalité de la Vie*. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Coord.). *Hegel et la vie*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2004.

VINCI, Paolo. *Coscienza Infelice e Anima Bella: Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*. Milano: Edizioni Angelo Guerini e Associati, 1999.

WAHL, Jean. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1974.

_____. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Éditions Rieder, 1929.

WEBER, Thadeu. *O Estado ético*. In: ROSENFELD, Denis (coord.). *Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

WEIL, Eric. *Hegel et l'État*. Paris: Librairie Philosophique, 1970.

WESTPHAL, Kenneth. *Hegel's Epistemological Realism: a study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirito*. Philosophical Studies Series. Vol. 43. London: Kluwer Academic Publishers, 1989.

WOLFF, Michael. *Hegel's Organicist Theory of the State: on the Concept and Method of Hegel's "Science of the State"*. In: PIPPIN, Robert B.; HÖFFE, Otfried; WALKER, Nicholas (org.). *Hegel on ethics and Politics*. Cambridge: University of Cambridge, 2004.

WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. 4 ed. Cambridge University Press, 1995.