

Figuras do direito na *Fenomenologia do Espírito*: a fenomenologia como doutrina do espírito objetivo?

Jean-François Kervégan*

Tradução de Agemir Bavaresco¹, Greice Ane Barbieri² e Paulo Roberto Konzen³

DOI 10.20399/P1982-999X.2016v1n1pp70-91

Resumo: O presente texto objetiva explicitar a Fenomenologia do Espírito como uma doutrina do Espírito Objetivo, tal como o tema se desenvolve na Filosofia do Direito de Hegel. Para a realização deste propósito se percorrerá o caminho da Fenomenologia. Espera-se demonstrar como Na Fenomenologia do Espírito de Hegel há importantes pistas para a compreensão das Figuras do Espírito Objetivo.

Palavras-Chaves: Hegel, Filosofia, Fenomenologia do Espírito.

Abstract: This paper aims to explain the *Phenomenology of Spirit* as a doctrine of the Objective Spirit as the theme develops in Hegel's Philosophy of Right . To carry out this purpose will traverse the path of Phenomenology of Spirit. Expected to demonstrate how In Hegel's Phenomenology of Spirit there are important clues for understanding the figures of the Objective Spirit.

Key-Words: Hegel, Philosophy, Phenomenology Of Spirit.

A *Fenomenologia do Espírito* ocupa um lugar à parte na obra de Hegel; isso se prova, simplesmente, quando se questiona sobre a posição que ela poderia ter no sistema hegeliano em sua organização definitiva, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que a apresenta de maneira muito condensada. É manifesto que isso que se intitula aqui (na 2ª e 3ª edições) “Fenomenologia do Espírito”, isto é, o momento mediano da doutrina do espírito subjetivo, o qual trata da consciência, não corresponde apenas a uma parte, estritamente circunscrita, do propósito da obra de 1807: os cinco primeiros capítulos são reagrupados em três seções que correspondem às três primeiras subdivisões da “Fenomenologia do Espírito” da *Enciclopédia*: “A consciência como tal” (em 1807: “Consciência”), “A consciência-de-si”⁴ ou “A autoconsciência” (em 1807: *idem*), “A razão” (em 1807: *idem*). Então se compreende que reputados comentaristas foram tentados a concluir um plano de recuperação global da “Filosofia do Espírito” da *Enciclopédia* e o da *Fenomenologia*; o capítulo VI desta torna-se, então, um primeiro

* Professor da Sorbonne (Paris I) – França.

¹Doutor pela Universidade de Paris 1, Professor de Filosofia da PUCRS. Beneficiário de auxílio financeiro da CAPES – Brasil. E-mail: abavaresco@pucrs.br

² Doutora pela UFRGS. Brasil. E-mail: greiceane@gmail.com

³ Doutor pela UFRGS. Brasil. E-mail: prkonzen@yahoo.com.br

⁴ Nota dos Tradutores: sempre que possível adotamos a tradução de Paulo de Menezes, tanto da *Fenomenologia do Espírito* (2002) quanto da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1995).

esboço da doutrina do espírito objetivo, e os capítulos VII e VIII uma antecipação da doutrina sistemática do espírito absoluto.

Sabe-se, no entanto, especialmente graças aos trabalhos de P.-J. Labarrière, que as coisas não são tão simples. Se examinarmos o capítulo VI da *Fenomenologia*, vemos que certamente aborda a maior parte dos objetos de que trata a doutrina do espírito objetivo (o direito abstrato, a moralidade, a eticidade, a família, o Estado ou a história do mundo), mas em uma ordem e, sobretudo, a partir de um ponto de vista que é substancialmente diferente dos textos de Berlim. Esquemáticamente, pode-se dizer que as *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e a *Enciclopédia* estudam a economia do espírito objetivo sob um ângulo estrutural, apresentando sucessivamente os componentes ou os momentos abstratos deste (o direito e a moralidade), pois a totalidade subjetivo-objetiva concreta (“a eticidade”), que disto resulta e que elas pressupõem⁵, enquanto que o capítulo VI da *Fenomenologia* expõe os estratos do espírito objetivo sob a razão de uma história que é a história mesma, a do espírito em seu mundo ou do espírito como mundo: é exatamente a historicidade do espírito que se trata de pensar nisso que a opõe à não-historicidade da consciência, da consciência-de-si e, em um sentido, da razão, mas também a do espírito absoluto. Além disso, não só no capítulo VI aparecem temáticas relevantes da esfera do espírito objetivo: também as encontramos no capítulo IV (a mal nomeada “dialética do senhor e do escravo”, que Hegel trata sob o título “Dominação e servidão”), no capítulo V (“A efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma”, “A razão legisladora”, “A razão examinando as leis”) e até mesmo no capítulo VII (o desenvolvimento consagrado à “religião da arte” retorna, em grande parte, ao tema da *Sittlichkeit* antiga). Percebe-se, assim, que toda a obra se desenvolve, por assim dizer, sobre um plano de corte em relação às divisões do sistema, de modo que cada uma delas encontra-se, por assim dizer, difratada sobre todo seu espectro. Se isso for exato, seria inútil tentar estabelecer entre as “configurações” fenomenológicas e as sequências enciclopédicas uma correspondência termo a termo. Mas é legítimo analisar aquelas como projeções ou como difrações destas.

É numa tal perspectiva que aqui se trata das “figuras do direito” na *Fenomenologia*. Que esta trata do direito, tanto no sentido usual (restrito) do termo

⁵ A propósito desta dupla relação de posição e de pressuposição, ver *RPh*, *W 7*, § 33 e 256 A., p. 87 e 397-398; *PPD*, p. 142 e 332.

quanto no sentido “extensivo” que lhe dá a doutrina do espírito objetivo⁶, isso é evidente; algumas das passagens mais famosas da obra, com efeito, abordam diretamente a questão do direito ou dos direitos, e sua relação com a lei. Penso, claro, na passagem intitulada “O Estado de direito” (*der Rechtszustand*), mas também em “A lei do coração”, “A virtude e o curso do mundo”, e de certa maneira em todo o capítulo VI. Mas é conveniente, sobretudo, interrogar-se se não é um outro direito que o do “direito dos juristas” (mas também, sem dúvida, o do “direito dos filósofos”) que está então em questão. Se pudermos ousar uma hipótese: é na medida mesma em que “o espírito”, cuja *Fenomenologia do Espírito* expõe o processo de constituição e de chegar a si, distingue-se de modo radical daquilo que se entende comumente pelo termo, que pode ser legitimamente questionado, no interior da “ciência do saber que aparece”⁷e, em várias fases desta, do “direito”, do direito no sentido dos juristas, dos filósofos e dos deuses. Talvez seja necessário então compreender a presença insistente de temas “jurídicos” na *Fenomenologia* como uma manifestação da profunda redefinição do conceito de espírito, que, ao escrevê-la, Hegel aplicou.

Atrás da consciência, o espírito

A *Fenomenologia do Espírito* descreve sob um modo não-psicológico, ou ainda segundo sua estrutura universal, o “devir da *ciência em geral*”, isto é, o “longo caminho”⁸ que conduz da “consciência sensível” ao “saber absoluto”; este caminho é feito de “experiências” sempre a retificar, pois afetadas de uma discordância persistente entre a “certeza” que o sujeito tem de si mesmo e a “verdade” objetiva de suas representações de objetos, que pode ser avaliada de um ponto de vista recorrente. Este ponto de vista (o *für uns*) é, grosso modo, o do sujeito objetivo do “saber absoluto” (termo que de resto presta a contrassenso) ou da filosofia especulativa; ele se situa além da oposição sujeito e objeto que estrutura a representação comum do que é o espírito, aí compreendido nas formas filosoficamente sofisticadas que toma essa representação de Kant e dos pós-kantianos. A démarche fenomenológica exige, então, uma reformulação do conceito clássico de espírito (*Geist* em alemão, *mens* em latim); é durante a redação mesma do livro que esta se opera, quando Hegel passa de um conceito de espírito classicamente indexado sobre as estruturas da consciência de objeto (que elas mesmas

⁶ Ver *RPh*, W 7, § 30 e A., p. 83; *PPD*, p. 139.

⁷ *PhG*, W 3, p. 591; *PhE*, p. 695.

⁸ *PhG*, W 3, p. 31; *PhE*, p. 89.

pressupõem certo jogo com as da consciência reflexiva de si) para um conceito amplo e desubjetivado, que quase se poderia dizer desespiritualizado, do que é o espírito. Hegel é sem dúvida o primeiro a conceber o espírito de forma diferente de uma certa função da subjetividade humana (a qual corresponde ao que ele vai chamar, na *Enciclopédia*, de “espírito subjetivo”). O espírito não é nem uma substância (a *res cogitans* de Descartes), nem uma propriedade da “subjetividade” finita (o que se chama comumente de sujeito), mas, como a ideia lógica ela mesma, da qual ela é a concretização, um *processo*:

Somente quando consideramos o espírito no processo [...] da autoefetivação do seu conceito [é que] nós o conhecemos em sua verdade (pois a verdade significa justamente acordo do conceito com sua efetividade). Em sua imediatez, o espírito ainda não é verdadeiro, ainda não tornou o seu conceito objetivo para si, ainda não transformou o que nele está presente de maneira imediata, em algo posto por ele; não remodelou sua efetividade em uma efetividade conforme ao conceito do espírito. O desenvolvimento total do espírito não é outra coisa que seu elevar-se-a-si-mesmo à sua verdade⁹.

O espírito é um processo de *Verwirklichung* de seu conceito imediato ou de sua essência abstrata, os quais se identificam com a liberdade, esta sendo “a absoluta negatividade do conceito como identidade consigo”¹⁰. Essa determinação processual do espírito implica uma objetivação de sua determinação subjetiva primária: o espírito não é conforme o seu conceito senão quando objetiva-se sob a figura de um “*mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente”¹¹. Esta dimensão capital do que mais tarde nomear-se-á de “espírito objetivo”, pode-se dizer que, ao escrever a *Fenomenologia*, Hegel toma filosoficamente consciência, notadamente quando aparece-lhe necessário ir além do projeto inicial de uma “ciência da experiência da consciência”, a qual permanecia estritamente dependente de uma compreensão do espírito como espírito subjetivo e orientado para uma objetividade dada, em direção de uma “fenomenologia do espírito”, que tem em conta a objetividade bem como a subjetividade deste, o que quer dizer também sua dimensão ético-política e histórica:

Sua essência espiritual já foi designada como a *substância ética*; o espírito, porém, é a *efetividade ética*. O espírito é *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 [= do mundo]¹².

⁹ *Enzykl*, W 10, p. 15; *Encycl* 3, § 379 Add., p. 383. Trad. Paulo Meneses, p. 13.

¹⁰ *Enzykl*, W 10, p. 24; *Encycl* 3, § 382, p. 178. Trad. Paulo Meneses, p. 23.

¹¹ *Enzykl*, W 10, p. 32; *Encycl* 3, § 385, p. 180. Trad. Paulo Meneses, p. 29.

¹² *PhG*, W 3, p. 325; *PhE*, p. 403. Trad. Paulo Meneses, p. 305.

Para apreender toda a potência inovadora deste conceito de espírito, é necessário retornar um pouco para trás e examinar a transição da razão ao espírito. “A razão é a certeza da consciência de ser toda realidade”¹³. Essa proposição, várias vezes enunciada, é como indicativa de todo o Capítulo V. Ao contrário das figuras precedentes da consciência e da consciência-de-si, a razão tem “recebido em partilha a paz” com o mundo, do qual ela descobre que é “*seu mundo*” ou sua própria efetividade, e é porque “é como se por ela o mundo fosse pela primeira vez”¹⁴. Essa é a convicção fundadora do que é nomeado aqui, em uma clara alusão à filosofia de Kant e de Fichte, “o idealismo”: há mundo apenas para a razão, pois é ela que *constitui* o mundo, por exemplo, organizando sua “diversidade” graças às suas “categorias”. Hegel vai, sem dúvida, ao longo do capítulo, como no Prefácio (onde o idealismo foi qualificado como “*dogmatismo da certeza de si mesmo*”¹⁵), mostrar-se severo a respeito deste idealismo racionalista, que se baseia em um “*conceito abstrato de razão*”¹⁶; no entanto, não é nunca para opor-lhe um “irracionalismo” ou um anti-racionalismo (a rejeição de posições românticas no Prefácio é sem apelação, e a crítica de Jacobi em *Fé e saber* não perdeu nada da sua atualidade), mas para exigir da razão que ela ultrapasse seu “mau idealismo unilateral”¹⁷, abrindo-se a este “caminho esquecido” que é sua própria historicidade, ou seja, assumindo-se como espírito. A via para chegar a isso é longa e cheia de obstáculos. Mas o fio condutor dessas análises, por vezes fastidiosas, é claro: para se desfazer desse “mau idealismo” subjetivo que toma a efetividade na “posse universal” e “planta em todas as alturas e em todas as profundidades o sinal de sua soberania”¹⁸, a razão deve consentir em desprender-se dela mesma, a renunciar sua “loucura da presunção”, consistindo em querer impor ao mundo a “lei do coração”¹⁹. Desde que a razão compreenda - o que ela faz no final da dialética da “razão examinando as leis” - que não se trata para ela *conferir* um sentido ao mundo, com o que este gesto comporta de violência, mas de *reconhecer* a racionalidade na obra em si (nas prescrições “eternas” do direito, por exemplo), logo que ela perceber que saindo de si é ela mesma que ela encontra, “a razão é espírito”:

¹³ *PhG*, W 3, p. 179; *PhE*, p. 253.

¹⁴ *PhG*, W 3, p. 178-179; *PhE*, p. 253.

¹⁵ *PhG*, W 3, p. 53; *PhE*, p. 113.

¹⁶ *PhG*, W 3, p. 185; *PhE*, p. 259.

¹⁷ *PhG*, W 3, p. 181; *PhE*, p. 256.

¹⁸ *PhG*, W 3, p. 186; *PhE*, p. 261.

¹⁹ Ver *PhG*, W 3, p. 275 s.; *PhE*, p. 351 s. Hegel, nesta passagem, inspirou-se no personagem de Karl Moor, em *Os Salteadores*, de Schiller; mas pode-se igualmente pensar em Michael Kohlhaas de Kleist, pronto para pôr fogo no mundo e a derramar sangue para reparar uma injustiça sofrida.

A razão é o espírito quando a certeza de ser a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma²⁰.

Assim, o espírito, no sentido preciso e novo que Hegel confere a este termo, é o produto das dialéticas da razão (subjativa). Mais amplamente, a objetivação histórica das posições da consciência, da consciência-de-si e da razão através dos diferentes momentos do espírito é uma sequência necessária da incompletude própria para estas figuras:

São abstrações suas [do espírito], todas as figuras da consciência até aqui [consideradas]; elas consistem em que o espírito se analisa, distingue seus momentos, e se demora nos momentos singulares. Esse [ato de] isolar tais momentos tem o espírito por *pressuposto* e por *subsistência*; ou seja, só existe no espírito, que é a existência. Assim isolados, têm a aparência de *serem*, como tais: mas são apenas momentos ou grandezas evanescentes - como mostrou sua processão e retorno a seu fundamento e essência; essência que é justamente esse movimento de dissolução desses momentos²¹.

No entanto, há uma decalagem inegável, um salto mesmo entre o espírito e os precedentes corpos de figuras agrupadas sob a chefia da consciência, da consciência-de-si e da razão. Estas permanecem estruturadas pela separação do sujeito e do mundo a que se refere, compreendido aí até as últimas formas da universalização racional desta relação ao mundo; é porque o desnivelamento entre “certeza” e “verdade” da experiência subjativa aí reaparece constantemente, e com ela o risco de uma *Entfremdung* [alienação], de uma alienação no sentido forte de desprendimento absoluto de si, de perda radical de sentido. Ao contrário, o espírito é a subjetividade que se prova como mundo objetivo, “o indivíduo que é um mundo”²²: uma razão objetivada nas “figuras de um mundo”, do qual cada uma é um “mundo ético vivo”²³. Também as figuras do espírito não serão mais “figuras da única consciência”, mas “figuras de um mundo”, “espíritos reais”²⁴. Todas as figuras estudadas no capítulo do espírito, às quais não é difícil encontrar correspondência nos períodos da história mundial (a cidade grega, o Império romano, o cristianismo medieval, a era do absolutismo, o Iluminismo na luta contra a “superstição”, a Revolução e o Terror), ressaltam, pois, o que o sistema denominará espírito *objetivo*, enquanto aquelas da consciência, da consciência-de-si e da razão participam do espírito *subjativo* (que irá constituir na *Enciclopédia* a subdivisão “Fenomenologia do Espírito”). Mas essas sequências históricas não são analisadas na *Fenomenologia* sob o mesmo ângulo que nos escritos sistemáticos

²⁰ *PhG*, W 3, p. 324; *PhE*, p. 402. Trad. Paulo Meneses, p. 304.

²¹ *PhG*, W 3, p. 325-326; *PhE*, p. 404. Trad. Paulo Meneses, p. 305.

²² *PhG*, W 3, p. 326; *PhE*, p. 405.

²³ *Ibid.*

²⁴ *PhG*, W 3, p. 326; *PhE*, p. 405.

posteriores. Em particular, o objetivo de seu Capítulo VI não constitui uma filosofia da história: as grandes fases da história universal, que estão aqui evocadas, o são enquanto elas correspondem cada qual a uma maneira específica que o espírito tem de objetivar sua consciência e sua consciência-de-si em uma “razão que lhe é *efetiva*, e que é seu mundo”²⁵. Trata-se, então, de mostrar que as formas da subjetividade que foram estudadas nos capítulos precedentes são na verdade levadas e chamadas por um movimento histórico e encarnam-se em universos ético-políticos que enunciam sua verdade. O espírito, com toda a carga de objetividade que comporta, é a *pressuposição* das figuras da consciência subjetiva (no sentido mais amplo, incluindo consciência-de-si e razão); é por isso que “todas as figuras antecedentes da consciência são abstrações deste espírito”²⁶. Mas isto não vale apenas para as formas da subjetividade *finita* que foram estudadas nos capítulos precedentes, mas também para o espírito absoluto como tal, cuja “autoconsciência efetiva” é o “fim e resultado” do processo objetivo do espírito²⁷, e cujo Prefácio indica que é, de alguma forma, em sua verdade *filosófica*, levado à luz pela história²⁸. O processo do espírito, até a última figura do perdão do Mal através do “*Sim* que reconcilia”²⁹, é então, ao mesmo tempo, para trás, a pressuposição das figuras da subjetividade finita e, para frente, a antecipação e a manifestação no ser-ai histórico do espírito absoluto: “A palavra da reconciliação é o espírito *sendo-aí*, [...] um reconhecer recíproco que é o *espírito absoluto*”³⁰. Por conseguinte, a passagem do ponto de vista da subjetividade consciente para o do mundo histórico do espírito é, correlativamente, a radicalização do ponto de vista da primeira nas diversas formas de subjetividade religiosa (Capítulo VII), o que abre o caminho para a reconciliação absoluta do que é em si e do que é pela consciência: ao saber filosófico, que se expõe ao estado “puro” no sistema.

Assim, a transição da consciência subjetivo-objetiva (ou seja: uma consciência que se determina como subjetividade engajada em uma relação constitutiva da objetividade) para o espírito objetivo (entendido como sistema de configurações históricas e institucionais, levando a reivindicação da autonomia dos sujeitos, ao mesmo tempo em que a confina em estritos limites) não esgota o teor do conceito

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *PhG*, W 3, p. 325; *PhE*, p. 404.

²⁷ *PhG*, W 3, p. 327; *PhE*, p. 406.

²⁸ Ver *PhG*, W 3, p. 18; *PhE*, p. 75.

²⁹ *PhG*, W 3, p. 494; *PhE*, p. 580.

³⁰ *PhG*, W 3, p. 493; *PhE*, p. 579.

“multiplicado” de espírito que desenvolve a *Fenomenologia*. O que o livro também mostra, em seus dois últimos capítulos, é a necessidade que conduz do “espírito em seu mundo” ao “espírito consciente de si como espírito”³¹ e permite retomar a historicidade inerente ao espírito objetivo (considerando que tal seja o objeto do Capítulo VI, que será necessário nuançar) na eternidade do espírito absoluto, pensando a reunião ou a unificação das duas reconciliações do espírito com ele mesmo: a reconciliação “histórica” e a reconciliação “religiosa”³². Mas, para estabelecer este resultado, que corresponde ao ponto de vista em si do saber absoluto, é necessário precisamente todo o caminho da *Fenomenologia*. E este caminho é longo e tortuoso, ele supõe a “paciência do conceito” celebrada pelo Prefácio:

A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as *longas distâncias* desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há de *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou [como] concreta, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação³³.

Pode-se assim falar, com Rosenkranz, de uma “crise fenomenológica do sistema”³⁴. Esta crise foi decisiva, já que provocou a ruptura de Hegel com o estilo e a linguagem filosófica de Schelling, bem como de Fichte, que ele tinha até então praticado. Na sua proliferação, sem dúvida inesperada, a *Fenomenologia* é o ato de tomada de consciência por Hegel de sua originalidade filosófica, e esta se expressa de forma concentrada no conceito inédito do espírito que elabora este livro. Se é verdadeiro que seu objeto inicial, como é dito na Introdução, é expor a série necessária das “figuras” da consciência até a reconciliação do “fenômeno” (o qual aparece à consciência) e da “essência” dando acesso ao “reino total da verdade”³⁵, e se esta reconciliação é reconhecida como tal no saber absoluto, que unifica de maneira mediatizada o espírito e a consciência que ele tem de si mesmo, é preciso acrescentar – é isto o que Hegel descobre redigindo o livro, mas esta descoberta resulta de todos seus trabalhos anteriores - que a conclusão desta reconciliação exige que seja ultrapassada a definição inicial de espírito, puramente consciente ou subjetiva no sentido recebido da

³¹ *PhG*, W 3, p. 497; *PhE*, p. 585.

³² *PhG*, W 3, p. 579; *PhE*, p. 678-679.

³³ *PhG*, W 3, p. 33; *PhE*, p. 91. Trad. Paulo Meneses, p. 42.

³⁴ K. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, Gallimard, p. 338: trata-se do título consagrado à *Fenomenologia*.

³⁵ *PhG*, W 3, p. 80-81; *PhE*, p. 145.

palavra, e que “permanece”, segundo a expressão que o Prefácio³⁶ retoma várias vezes, no exame das formas do desenvolvimento histórico do que se chamará posteriormente de espírito objetivo. “A experiência da consciência”, tal como é consignada nos primeiros capítulos, é sobrecarregada, do ponto de vista retrospectivo da Ciência filosófica (ponto de vista que antecipa, durante o processo fenomenológico, a distinção entre o que é “para a consciência” e o que é “para nós”), de um afastamento persistente entre o que é “para ela” e o que é “em si”; ela implica, então, pela sua própria necessidade, uma elevação ao elemento de sua própria universalidade, ou seja, ao “saber absoluto”. E este não é, isso é agora coisa entendida, “o absoluto do saber”³⁷, mas sim o que eu chamo uma “posição de saber”, uma posição caracterizada pela *Aufhebung* [suprassunção], em todos os sentidos do termo, das dualidades conscientes e, mais amplamente, daquelas que afetam o espírito em sua finitude.

O direito no sistema e na *Fenomenologia*

Na *Fenomenologia do Espírito*, fala-se certamente muito do direito e, mais ainda, da lei, mas de um ponto de vista bem diferente daquele da doutrina do espírito objetivo, então ainda em gestação. Na *Enciclopédia* ou nas *Grundlinien*, é enquanto manifestação da “liberdade objetiva” ou como ato da “vontade objetiva” que o direito é analisado. O que isto significa? Eis como a Introdução das *Grundlinien* define o direito:

O solo do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida são mais precisamente a vontade que é *livre*, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito, como uma segunda natureza³⁸.

Temos de aprender com esta passagem e do § 486 da *Enciclopédia*, a qual lhe é paralela, que existe entre *liberdade*, *vontade* e *direito* uma equação forte. Acrescentemos que essa equação permite definir a posição do que Hegel nomeia, uma expressão que ele forja, o *espírito objetivo*.

Que significa esta conjunção da liberdade, da vontade, da objetividade e do direito? Na filosofia hegeliana, tais conceitos têm um teor que não corresponde à maneira comum de entendê-los. Hegel distingue claramente - já era o caso de Kant, na

³⁶ Ver *PhG*, W 3, pp. 13, 16, 32, 33, 36; *PhE*, pp. 70, 73, 90, 91, 94.

³⁷ Para transpor em contexto fenomenológico um propósito de P.-J. Labarrière relativo à *Enciclopédia*: ver “O espírito absoluto não é o absoluto do espírito: do ontológico ao lógico”, In: G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, *Hegeliana*, PUF, 1986, p. 294 s.

³⁸ *RPh*, W 7, § 4, p. 46; *PPD*, p. 119-120. Ver igualmente *RPh*, W 7, § 29, p. 80 (*PPD*, p. 138): “Que um ser-aí em geral seja *ser-aí* da *vontade livre*, isso é o *direito*. – É, de fato, de maneira geral, a liberdade enquanto ideia”.

Doutrina do direito em todo caso - a vontade (*der Wille*) e o arbítrio (*die Willkür*): o arbítrio, como poder de escolha entre possíveis dados, é apenas um momento, um momento de extrema tensão, da vontade, concebida como pura potência de autodeterminação racional: “O arbítrio, em vez de ser a vontade em sua verdade, é antes a vontade como *contradição*”³⁹. Além disso, Hegel rejeita constantemente a definição kantiana do direito como uma limitação da vontade (ou do arbítrio) de cada um segundo uma regra universal; tal definição, com efeito, toma por princípio primeiro do direito a vontade ou, antes, o arbítrio do indivíduo singular, e não a vontade racional, a vontade “em si e para si”; ela comporta assim um déficit de universalidade irremediável. Por último, é preciso insistir na originalidade da concepção hegeliana de uma *liberdade objetivada*, “configurada na efetividade de um mundo” e recebendo, assim, “a forma da necessidade”⁴⁰: definida de modo geral como *Beisichsein im Anderen* ou como “ato de estar em *si mesmo* no outro”⁴¹, a liberdade não pode ser entendida como um predicado de uma subjetividade fechada em si mesma e de presumida originalidade, ela é antes um processo de objetivação de que, então, resulta um sistema de configurações institucionais que pressupõe em definitivo a constituição de uma interioridade “subjetiva”. Uma noção como a da “vontade objetiva”⁴², que constitui, à primeira vista, um oxímoro, é a ilustração de deslocamentos que supõe a definição hegeliana do direito como “ser-aí da vontade livre”. Do ponto de vista do sistema, a subjetividade *finita* (o espírito subjetivo) *pressupõe* o espírito objetivo que é o quadro institucionalizado de seu livre desenvolvimento. Hegel nos indica claramente que esse desenvolvimento é historicamente situado, e que, por conseguinte, o “sujeito” é um produto do mundo moderno: “o direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a época *moderna*”⁴³. Não somente o “sujeito”, aliás, mas também suas figuras objetivadas, em particular sua transcrição jurídica, o direito à propriedade pessoal⁴⁴. Mas se o espírito subjetivo pressupõe o espírito objetivo, um e outro, enquanto configurações *finitas*, são tributários, quanto ao seu sentido último, do espírito *infinito* (“absoluto”), que deve ser entendido menos como

³⁹ *RPh*, W 7, § 15 A., p. 66; *PPD*, p. 129.

⁴⁰ *Enzykl*, W 10, § 484, p. 303; *Encycl* 3, p. 282.

⁴¹ *Enzykl*, W 8, § 159 A., p. 305; *Encycl* 1, p. 405. « acte de se joindre dans l’Autre avec *soi-même* ». Trad. Paulo Meneses, p. 289: “reunir-se de si *consigo* mesmo no Outro”.

⁴² *Enzykl*, W 10, § 486, p. 304; *Encycl* 3, p. 283.

⁴³ *RPh*, W 7, § 124 A., p. 233; *PPD*, p. 221.

⁴⁴ Ver *RPh*, W 7, § 62 A., p. 133 (*PPD*, p. 169): “Já faz bem um milênio e meio que a *liberdade da pessoa* começou a florescer graças ao cristianismo e se tornou princípio universal entre uma parte, de resto pequena, do gênero humano. Mas só ontem, por assim dizer, a *liberdade da propriedade* foi reconhecida, aqui e ali, como princípio”.

uma coisa ou um ser (mesmo que supremo), do que como o *processo* que engendra continuamente o espírito finito nas suas duas dimensões objetiva e subjetiva. Em última análise, é enquanto auto-dicção racional do espírito absoluto que a filosofia pode pensar o engendramento da subjetividade ou do espírito finito no quadro institucional (jurídico, social, político) do espírito objetivo.

É em vão, eu tenho dito, buscar qualquer paralelismo entre o propósito da doutrina sistemática do espírito objetivo e o da *Fenomenologia*. Este representa antes um “corte” daquele de acordo com um ângulo de visão bem particular: este que permite declinar até o “saber absoluto”, o qual a supera inteiramente dando conta da “cisão da consciência” entre verdade - digamos: a orientação para a objetividade, entendida como uma medida da verdade do saber - e certeza - digamos: a imagem que a subjetividade tem dela mesma no momento em que assume e completa a separação “originária” do sujeito e do objeto, da certeza e da verdade. Na *Fenomenologia*, trata-se de pensar o “saber absoluto” (a posição do saber filosófico) como resultado (na verdade, é antes a pressuposição) das dialéticas da consciência e do espírito; ao contrário, o sistema, exposto pela *Enciclopédia*, parte da “decisão de filosofar”, portanto, da posição em certa medida dada do “saber puro”, bem como o nomeia a *Lógica*, para desenvolver progressivamente o conjunto de configurações lógicas e “reais” (reais no sentido em que a *Enciclopédia* qualifica as filosofias da natureza e do espírito de “ciências reais” face à “ciência da ideia pura” que é a *Lógica*), as quais são expressão efetiva, a atualização desta posição de saber inicial (o “começo da ciência”). Por conseguinte, quando se trata do direito (ou melhor, da lei, *das Gesetz*) na *Fenomenologia*, nunca é do ponto de vista do saber puro desenvolvido no sistema da ciência, mas apenas na medida em que a consciência está na necessidade, pelas suas regras próprias, de relacionar-se ou de levar seu objeto para uma configuração de legalidade, que, geralmente, lhe aparece como um “dado” indisponível, como, por exemplo, o “curso do mundo”, ao qual a “virtude” tenta em vão se opor⁴⁵. Para dizê-lo em uma palavra: a lei, na *Fenomenologia*, participa de uma economia da separação - da certeza e da verdade, da consciência e do mundo -, enquanto que, nas *Grundlinien*, ela é sempre uma instância de reconciliação, enquanto “forma da racionalidade” que se dão “o direito e a eticidade”, enquanto “razão da Coisa”⁴⁶, para a qual apenas “o fanatismo, a imbecilidade e a hipocrisia”⁴⁷ podem

⁴⁵ Ver *PhG*, W 3, p. 283 s.; *PhE*, p. 360 s.

⁴⁶ *RPh*, W 7, Vorrede, p. 20; *PPD*, p. 99.

⁴⁷ *RPh*, W 7, § 258 A., p. 402; *PPD*, p. 337.

sonhar em se opor, de resto inutilmente. No sistema, o direito é a instância de objetividade, graças à qual a pessoa, o sujeito, o membro do grupo familiar, o burguês, o homem, o cidadão – tantas figuras sucessivas da subjetividade, na ordem do espírito objetivo⁴⁸– adquirem uma consistência; na *Fenomenologia*, é este muro de objetividade contra o qual a consciência-de-si choca-se em vão, enquanto ela não compreendeu ou experimentou que isto com que ela se defronta, na verdade, é ela mesma, ou sua própria finitude.

Abaixo e acima do direito: a violência e a história

Estranhamente, pelo menos à primeira vista, o vocabulário do direito está praticamente ausente nas passagens em que talvez se esperasse encontrá-lo mais. Esse é, inicialmente, o caso daquele que se conhece sob o título infeliz de “dialética do senhor e do escravo”: o primeiro momento do capítulo IV, intitulado “Independência [manter-se por si mesmo] e dependência [não manter-se por si mesmo⁴⁹] da consciência-de-si: dominação e servidão”. Por que essa ausência é surpreendente? Porque, caso se adote uma interpretação como a de Kojève, se, “independentemente do que pensa Hegel, a *Fenomenologia* é uma antropologia filosófica”⁵⁰ e se a dita dialética do senhor e do escravo descreve o “processo histórico, antropogênico” graças ao qual se constitui “um Mundo não-natural, um Mundo cultural, histórico, humano”⁵¹, compreende-se dificilmente que o direito não encontra aí seu lugar, ao menos como resultado dessa dialética cujo o não-direito (a violência, caso se preferir) é o motor. Esse é, no entanto, o caso. E essa ausência nos ensina ainda algo de essencial no que concerne o direito: na ausência de reconhecimento – e apenas de reconhecimento recíproco, pois um reconhecimento “unilateral e desigual”⁵² não pode conduzir para verdadeiras relações de direito entre pessoas verdadeiramente independentes, livres – não há direito nem direitos. O senhor não tem direitos sobre o servo, quando muito um “poder absoluto”⁵³; quanto ao servo, não é em nome dos direitos eternos do homem que ele se volta contra a tirania do senhor, estes não são direitos de que ele recupera o gozo graças ao poder

⁴⁸ Ver *RPh*, W 7, § 190 A., p. 348; *PPD*, p. 287.

⁴⁹ Nota dos Tradutores: *autostance* (manter-se por si mesmo) inautostance (não manter-se por si mesmo) são neologismos franceses para traduzir respectivamente *Selbständigkeit/Unselbständigkeit*, criados por P.-J. Labarrière e G. Jarczyk em sua tradução da *Fenomenologia do Espírito* pela Gallimard em 1993, p. 57. Eles entendem que tanto os termos independência/dependência como autonomia/não-autonomia não são apropriados para traduzir os termos que Hegel usou em sua figura da consciência na luta entre o senhor o servo.

⁵⁰ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 39.

⁵¹ Kojève, *op. cit.*, p. 30-31.

⁵² *PhG*, W 3, p. 152; *PhE*, p. 224.

⁵³ *PhG*, W 3, p. 153; *PhE*, p. 225.

“formador” do trabalho, mas “uma liberdade que ainda permanece no interior da servidão”⁵⁴. É apenas além (um além ao mesmo tempo histórico e lógico) da “obscura luta pelo reconhecimento”, e uma vez assegurada a reciprocidade do reconhecimento do homem pelo homem, isso apenas pode ser no interior de uma ordem jurídica e política constituída (mesmo que se trate de uma ordem injusta), que pode ser questão de direito e também de “luta pelo direito”, segundo a expressão de Ihering. Hegel a indica, com toda clareza, na passagem da *Enciclopédia* que “corresponde” à dialética dominação/servidão; a “violência” da luta pelo reconhecimento é, sem dúvida, a origem, mas ela não é o princípio ou o “fundamento” do direito e do Estado:

A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*. A *violência*, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário* e *legítimo* na passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio fundamental*⁵⁵.

Assim, a figura “Dominação e Servidão” comporta um ensinamento essencial quanto ao direito: pode ser questão de direito, de reivindicação ou de conquista de direito(s), a não ser lá aonde se encontra ao menos garantido um reconhecimento mútuo de sua humanidade pelos homens, a saber, em uma sociedade, ou melhor, num Estado constituído, e não “antes do começo da história efetiva”⁵⁶. Portanto, não é surpreendente que, na *Fenomenologia* como tal, quando a questão é o direito ou a lei (pelo menos no sentido jurídico do termo, o que não é o caso na longa análise da razão observadora que, “revolvendo todas as entranhas das coisas, e abrindo-lhes todas as veias, a fim de ver-se jorrar dali ao encontro de si”⁵⁷), isso seja sempre a propósito da *Sittlichkeit* e das relações complexas que a consciência ou a consciência-de-si subjetivas mantêm com ela: no capítulo V, a passagem que trata da “efetivação da autoconsciência racional por ela mesma” e, mais precisamente, as figuras “A lei do coração e o delírio da presunção” e “A virtude e o curso do mundo” e, no terceiro momento do capítulo, “A razão legisladora” e “A razão examinando as leis”; o conjunto do capítulo VI, mas em

⁵⁴ *PhG*, W 3, p. 155; *PhE*, p. 227. Ver Trad. Paulo Meneses, p. 151.

⁵⁵ *Enzykl*, W 10, § 433 A., p. 223; *Encycl* 3, p. 231. Trad. Paulo Meneses, p. 204. No seu curso, Hegel esclarece: “a luta pelo reconhecimento na forma levada ao extremo, que foi indicada, só pode ter lugar no estado-de-natureza [...] 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” (*Enzykl*, W 10, § 432 Z., p. 221; *Encycl* 3, p. 533. Trad. Paulo Meneses, p. 203).

⁵⁶ *RPh*, W 7, § 349 A., p. 507; *PPD*, p. 436.

⁵⁷ *PhG*, W 3, p. 186; *PhE*, p. 261. Ver Trad. Paulo Meneses, p. 180.

particular seu primeiro momento, “O espírito verdadeiro. A eticidade”; enfim, no capítulo VII, a passagem consagrada à “religião da arte”. Tentaremos, ulteriormente, tirar alguns ensinamentos dessa presença insistente da lei ética no processo fenomenológico, enquanto este é bem o do *espírito* em todas as suas dimensões e não da única consciência ou consciência-de-si subjetiva.

Segundo exemplo da ausência significativa da linguagem do direito: a análise da Revolução Francesa na figura “A liberdade absoluta e o terror”. Nesta análise, extremamente crítica do processo revolucionário e de seu arrebatamento “terrorista”, não é questão do direito, apenas da lei. Esta quase ausência deve nos instruir. Sabe-se, com efeito, que a análise hegeliana da Revolução está longe de ser unilateralmente negativa. O velho Hegel declara, por exemplo, em seus cursos sobre a Filosofia da História:

O pensamento, o conceito do direito se faz valer *de repente* e o velho edifício do não-direito não pode lhe opor qualquer resistência. No pensamento do direito construiu-se, pois, então, uma constituição, tudo doravante devendo repousar sobre esta base [...] Isso foi, então, uma aurora magnífica. Todos os seres pensantes celebraram esta época”⁵⁸.

Em suas lições, Hegel apresenta, portanto, a Revolução como uma revolução do direito e dos direitos do homem (o texto contém uma referência explícita à Declaração de 1789), e também como uma revolução constitucional, os dois aspectos estando, em seu espírito, evidentemente vinculados. Sem dúvida, a sequência do curso contém uma crítica do percurso posterior da Revolução, e notadamente do episódio do Terror; mas essa crítica é feita com base em uma adesão sem reserva ao princípio da Revolução como *revolução do direito*.

Como explicar a diferença de tonalidade entre os propósitos tidos em 1830 (quando Hegel tornou-se, diz-se, muito mais conservador do que em sua juventude e se inquieta com os distúrbios revolucionários que se produzem na França) e o texto da *Fenomenologia*? Basta considerar que “A liberdade absoluta e o terror” não desenvolve uma análise da Revolução, mas apenas do seu episódio paroxístico de 1793. É por isso que não é questão do direito nem dos direitos do homem, mas apenas do processo pelo qual, levado ao absoluto, a liberdade, incapaz que é, então, de nenhum “ato positivo”, se volta contra ela mesma numa “*fúria* do desvanecer”⁵⁹, cujo único resultado é a “morte

⁵⁸ *Weltgeschichte*, W 12, p. 529; Ver *Histoire*, p. 340.

⁵⁹ *PhG*, W 3, p. 435-436; *PhE*, p. 520. Trad. Paulo Meneses, p. 405.

mais fria, mais rasteira: sem mais significado do que cortar uma cabeça de couve”⁶⁰. Este não é o *princípio* da Revolução – e esse princípio é, sem ambiguidade, o direito em toda a sua majestade – mas seu percurso que é analisado, e mais especificamente sua fixação no momento do negativo, que ele comporta como todo processo. Importa aqui rememorar a distinção que Hegel faz entre o negativo e a negatividade. Quando ele glorifica, no Prefácio, “o incrível poder do negativo” e sublinha que é preciso “olha[r] o lado negativo em frente e fica[r] com ele”, pois este permanecer é “o que converte [o negativo] em ser”⁶¹, é bem a fecundidade da *negatividade*, entendida como momento de mediação dialética do processo lógico-especulativo, que ele tenciona louvar. Tanto a negatividade, entendida como dinamismo processual, como instância do “negativamente racional” fecundando a positividade imediata e favorecendo o acesso ao ponto de vista especulativo ou positivamente racional, é fecundo⁶², quanto a parada sobre o momento do negativo comporta o risco de um bloqueio – o que não é senão uma “freagem”, uma *Hemmung* – do processo dialético. Isso é o perigo que ilustra a parada da liberdade em seu momento negativo, “absoluto”. Mas esta parada, por mais dolorosa que seja, é apenas um momento convulsivo de um processo, que põe em movimento, superando o “terror puro do negativo”. A *história* não para por muito tempo, e o espírito, que é o sujeito dela, nutre-se daquilo que a fixou: “a morte desprovida de significação, a negatividade não cheia de Si, oscila [...] para a positividade absoluta”⁶³.

As duas passagens, que acabo de evocar, “Dominação e servidão” e “A liberdade absoluta e o terror”, comportam, portanto, tratando-se do direito, um ensinamento pelo menos negativo. Sua ausência desses momentos de violência absoluta, muda, que são a luta pelo reconhecimento e o terror mostra que o direito revela uma economia positiva, a da liberdade e da história. Não há direito nem “antes do início da história efetiva”, nem quando o processo histórico se fixa em seu momento negativo. Importa agora, em contraste com essas duas “situações extremas”, examinar as figuras positivas do direito no processo da *Fenomenologia*.

⁶⁰ *PhG*, W 3, p. 436; *PhE*, p. 521. Trad. Paulo Meneses, p. 406.

⁶¹ *PhG*, W 3, p. 36; *PhE*, p. 94.

⁶² Ver, a propósito dos três “momentos de tudo o que tem uma realidade lógica”, *Enzykl*, W 8, § 79-82, p. 168-177; *Encycl* 1, p. 342-344.

⁶³ *PhG*, W 3, p. 440; *PhE*, p. 524.

Figuras fenomenológicas do direito

A introdução do segundo tempo do Capítulo V, “Certeza e verdade da razão”, é inteiramente dedicada a expor os problemas que põe a ideia de *Sittlichkeit*, problemas que, convém sublinhar, não encontram qualquer solução satisfatória e imanente no quadro da *Fenomenologia do Espírito*, o que é em si mesmo instrutivo. Com a ideia de um reconhecimento mútuo das consciências-de-si, de uma “consciência-de-si reconhecida, que tem em outra consciência-de-si livre a certeza de si mesma, e aí precisamente encontra sua verdade” abre-se, escreve Hegel, “o reino (*Reich*) da *eticidade*”⁶⁴. Isso confirma a indicação negativa fornecida pela apresentação da luta pelo reconhecimento: somente um reconhecimento mútuo (que obviamente não é exclusivo de desigualdades de todas as ordens, mas de desigualdades sobre o fundamento da *similitude* essencial dos dominantes e dominados) abre o espaço da interação comunicativa, isto é, da política. A *Sittlichkeit*, que “não é outra coisa que a absoluta *unidade* espiritual dos indivíduos em sua *efetividade* independente”⁶⁵, adota as duas figuras indissociáveis da lei (que expressa sob modo universal a unidade compacta da “substância” ética) e dos costumes (que são como a prática vivida desta unidade pelos indivíduos). Essa ideia de *Sittlichkeit* se realiza na “vida de um povo”, e mais precisamente de um povo *livre* no sentido grego (político) do termo. Hegel o explicita nos seguintes termos:

Assim como o singular, em seu trabalho *singular*, já realiza *inconscientemente* um trabalho *universal*, assim também realiza agora o [trabalho] universal como seu objeto *consciente*: torna-se sua obra o todo *como todo*, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não recíproco [...]. Essa unidade do ser para outro - ou do fazer-se coisa - com o ser-para-si, essa substância universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu povo [...]. Por conseguinte, em um povo livre, a razão em verdade está efetivada: é o espírito vivo presente. Nela, o indivíduo não apenas encontra a sua determinação, isto é, sua essência universal e singular expressa e dada como coisidade, senão que ele mesmo é tal essência e alcançou também sua determinação. Por isso os homens mais sábios da Antiguidade fizeram esta máxima: que *a sabedoria e a virtude consistem em viver de acordo com os costumes de seu povo*⁶⁶.

Esta descrição do que é a *Sittlichkeit* de um povo livre se conforma com as expectativas que são as do jovem Hegel, quando ele definiu as condições de uma restauração da “bela totalidade” ético-política grega; ela participa plenamente, à

⁶⁴ *PhG*, W 3, p. 264; *PhE*, p. 340. Trad. Paulo Meneses, p. 250.

⁶⁵ *PhG*, W 3, p. 264; *PhE*, p. 340. Trad. Paulo Meneses, p. 349.

⁶⁶ *PhG*, W 3, p. 265-266; *PhE*, p. 341-342. Trad. Paulo Meneses, p. 251-252.

primeira vista, dessa nostalgia da Grécia que se expressou tão fortemente nos escritos de Berna, Frankfurt e nos escritos anteriores ao período de Jena, como o artigo sobre o direito natural e o *System der Sittlichkeit*. A individualidade verdadeira reside no sacrifício da individualidade no sentido moderno do termo “burguês”, na renúncia à busca da felicidade ou do bem-estar pessoal, na adesão sem restrições aos valores da comunidade, tais como eles são depositados nas leis e nos costumes. Assim, parece que aqui está a base do que Hippolyte chamou de “concepção heróica da cidadania” do jovem Hegel⁶⁷.

Entretanto, o que se segue no texto mostra que esta concepção sofre uma profunda vacilação, que vai a curto prazo (se isto, de fato, já não foi realizado) levar ao seu abandono. Após ter definido a *Sittlichkeit* em termos enfáticos e sublinhado a “felicidade” (uma felicidade política e comunitária, bem diferente da felicidade egoísta dos modernos) que ela proporciona ao indivíduo, Hegel acrescenta:

Mas a consciência-de-si, que de início só era espírito *imediatamente e segundo o conceito*, saiu dessa felicidade que consiste em ter alcançado sua determinação e em viver nela. Ou, então: ainda não alcançou sua felicidade. Pode-se dizer igualmente uma coisa como a outra [...] A razão *tem de sair dessa felicidade*, pois somente *em si*, ou *imediatamente*, a vida de um povo livre é a *eticidade real*. [...] Ou então [...] a consciência-de-si *ainda não alcançou essa felicidade* de ser substância ética, o espírito de um povo. Pois [...] inicialmente o espírito enquanto tal ainda não se efetivou por si mesmo: foi posto somente como essência *interior* ou como abstração⁶⁸.

“É preciso que a razão saia dessa felicidade”. Com efeito, como sublinha a segunda *Filosofia do Espírito*, contemporânea da redação da *Fenomenologia*, o “*princípio superior dos tempos modernos*” exige que a individualidade não seja apenas um acidente da substância ética, da “*bela vida pública*”, que ela não se apague completamente diante da exigência de uma “unidade imediata do universal e do singular”⁶⁹. E o que torna possível esta dissociação do singular e do universal, necessária mediação negativa em vista da sua reconciliação verdadeira, é o conjunto dos mecanismos daquilo que Hegel chama o sistema das necessidades, em outras palavras, a existência, toda moderna⁷⁰, de uma “sociedade civil” relativamente autônoma em

⁶⁷ Ver J. Hippolyte, « La première philosophie du droit de Hegel », in *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Seuil, 1983, p. 94 s.

⁶⁸ *PhG*, W 3, p. 266-267; *PhE*, p. 342-344. Trad. Paulo Meneses, p. 252-253.

⁶⁹ *Philosophie de l'Esprit*, p. 95.

⁷⁰ Ver *RPh* Itting 3, p. 565 : “O desenvolvimento [da sociedade civil] intervém mais tarde do que [aquele] do Estado, pois a sociedade civil, dado que ela não é algo independente por si, não pode existir antes do Estado”. Ver também *HP* 3, p. 593: “A liberdade civil é um momento necessário que os antigos Estados não conheciam”.

relação à instância política do universal, do Estado. Assim, a “bela e feliz liberdade dos gregos, que era e permanece tão almejada”⁷¹, deve doravante não ser abandonada, mas reconquistada através disso que parece, inicialmente, ser a negação: a afirmação da individualidade egoísta do “burguês”. De fato, a eticidade não é mais, sem dúvida, uma “obra de arte”, mas a individualidade não é mais condenada a desaparecer para que exista a comunidade; ao contrário, contra o princípio da homogeneidade ética dos “povos livres” (pensemos em Esparta), é sua afirmação que vai garantir a constituição de uma eticidade mais rica, pois nutrida de sua própria negação e a tendo integrada e suprassumida.

“Ou, bem, ela ainda *não alcançou sua felicidade*”. Com efeito, a individualidade deve se dotar de uma “experiência ética do mundo”, “*buscar sua felicidade*”⁷² e não a encontrar de alguma forma inteiramente numa bela totalidade, que nada deve ao seu agir e nem aos seus impulsos. Essa experiência pode ser dolorosa e sacrificante, como a de Antígona pondo à prova o que custa opor-se à “lei humana”, embora em nome da “lei divina”, comandada pela piedade familiar de se manifestar, executando o rito fúnebre, sem o qual um defunto, o mais insubstituível dos defuntos, está privado de sua própria morte. Mas ela é necessária, se quisermos que a justiça não seja apenas “uma essência estranha encontrando-se no além”⁷³, e que o “direito *humano*” seja efetivamente um *direito*. A análise da tragédia grega, que Hegel apresenta no início do capítulo VI, sob o título “O espírito verdadeiro. A eticidade”, tende, precisamente, a estabelecer que a insuportável tensão trágica – aquela da lei divina e da lei humana, da mulher e do homem, de dentro e de fora, e, finalmente, da cidade e do indivíduo – pode apenas ser superada, se a rígida oposição é transformada em uma contradição produtiva entre “a ação ética” do indivíduo e as exigências legítimas da comunidade. Para Hegel, a lição do conflito trágico é que uma *Sittlichkeit* que pode apenas realizar-se “reprimindo” a afirmação de si dos indivíduos é mais do que frágil: ela está condenada a se dissolver, e a morte da individualidade (a de Antígona, a de Sócrates) traz a promessa da sua [dissolução]. Se a mulher (Antígona) é “a eterna ironia da comunidade”, é porque ela simboliza, não só os direitos dos deuses do lar e da família, mas também a irredutibilidade da individualidade, seu “direito” trágico de abalar a compacidade da ordem ética, a qual crê dever negar ou reprimir:

⁷¹ *Philosophie de l'Esprit*, p. 93.

⁷² *PhG*, W 3, p. 268; *PhE*, p. 344.

⁷³ *PhG*, W 3, p. 340; *PhE*, p. 419. Trad. Paulo Meneses, p. 318.

No entanto, a comunidade só se pode manter através da repressão desse espírito da singularidade; e na verdade a comunidade igualmente o produz, por ser momento essencial: na verdade, o produz mediante a ação repressiva contra ele, como um princípio hostil⁷⁴.

Todavia, a solução verdadeira do conflito, obviamente, não consiste em dar todos os direitos ao indivíduo, entendido como átomo jurídico, como *pessoa*. A demonstração indireta é dada na passagem do capítulo VI, que vem imediatamente após a análise do “declínio da substância ética” (entendido: da eticidade *abstrata*, imediata, natural): “O Estado de direito” (*Rechtszustand*). Entende-se que essa passagem constitui uma crítica implacável ao “formalismo” do direito romano, e ela alimentou a opinião frequentemente expressada segundo a qual Hegel seria um adversário do direito, em todos os casos, daquilo que ele chama de direito abstrato, que corresponde ao direito privado dos juristas. Isso não é bem assim e a “abstração” do direito abstrato comporta, aos olhos de Hegel, uma incontestável positividade, a qual eu me esforcei várias vezes para demonstrar⁷⁵. Mas eu gostaria, aqui, de sugerir que, mesmo nessa passagem da *Fenomenologia*, a atitude de Hegel em relação ao direito (e mais precisamente do direito privado) não é totalmente negativa, mesmo se, é verdade, a dimensão crítica do propósito é mais fortemente enfatizada do que nos escritos de Berlim. Com efeito, o que condena ao malogro a experiência que faz a consciência na figura da pessoa é menos sua insuficiência própria (embora ela seja real: Hegel chega até a escrever que “designar um indivíduo como uma *pessoa* é expressão de desprezo”⁷⁶) do que o contraste, a contradição insuportável que existe entre a afirmação *jurídica* do princípio da personalidade e a afirmação *política* da onipotência do “senhor do mundo”, “pessoa absoluta”, “pessoa solitária que se opõe a *todos*”⁷⁷. Justiniano nega violentamente, pelo poder sem limites que exerce, o princípio da ordem jurídica que ele proclama e institui de toda sua autoridade, seu ato é, pois, inevitavelmente afetado por uma contradição performativa. Cogitou-se, por vezes, que o descrito na sequência “Estado de direito” da *Fenomenologia* é a situação deplorável de uma sociedade civil sem Estado. Parece-me, antes, que o que aí é mostrado é a inefetividade do formalismo jurídico, na ausência de uma sociedade civil e de um Estado verdadeiros. Certamente, “a personalidade jurídica [...] experimenta, antes, sua carência-de-substância”, mas isso “quando nela se faz

⁷⁴ *PhG*, W 3, p. 353; *PhE*, p. 432. Trad. Paulo Meneses, p. 330.

⁷⁵ Ver p. ex. J.-F. Kervégan, « L'institution de la liberté », in Hegel, *PPD*, em particular p. 44-47.

⁷⁶ *PhG*, W 3, p. 357; *PhE*, p. 437. Trad. Paulo Meneses, p. 334.

⁷⁷ *PhG*, W 3, p. 357-358; *PhE*, p. 437. Trad. Paulo Meneses, p. 334.

vigente o conteúdo que lhe é estranho”⁷⁸. Isto significa que o formalismo jurídico, que não tem em si nada de condenável, requer um conteúdo; e esse conteúdo – inexistente no caso do pretendido “Estado de direito” imperial – é de ordem ética, mais precisamente de ordem social.

Além disso, nas *Grundlinien*, o direito abstrato é indissociável da “administração do direito” (*Rechtspflege*), que lhe confere, no seio da sociedade civil, uma “efetividade objetiva”⁷⁹.

A análise disso que Hegel denomina, no capítulo VII, a “religião da arte” confirma, à sua maneira, os resultados daquela *Sittlichkeit* imediata, quer seja sob sua figura “grega” (a eticidade como exigência de dissolução da individualidade) ou sob sua figura “romana” (o reino do direito abstrato acompanha-se da tirania política e conduz à dissolução da eticidade). A “religião da arte” – e, evidentemente, trata-se de qualquer outra coisa do que uma “religião da arte” ou de uma “religião estética” – é uma religião ética ou, no vocabulário de Rousseau, uma religião civil:

Se indagamos, por conseguinte, qual é o espírito *efetivo* que na religião da arte tem a consciência de sua essência absoluta, resulta que é o espírito *ético*. [...] É o povo livre, no qual os costumes constituem a substância de todos, e cuja efetividade e ser-aí, todo e cada singular sabe como sua vontade e seu ato⁸⁰.

A arte grega, quer se trate da poesia, da tragédia ou da comédia, ou, ainda, das artes plásticas (escultura, arquitetura) e dos grandes ritos coletivos, é, antes de tudo, uma religião da cidade; o que ela proclama, em todas as suas formas, é “o direito do ético – de que a efetividade *em si* nada é em oposição à lei absoluta”⁸¹. A individualidade (do deus, do herói, do sacerdote de deus, do “fiel” ou do adepto) é reprimida pela afirmação solene do universal, “da” lei. Mas, ao mesmo tempo, esta arte religiosa é (assim como a Filosofia emergente com Sócrates) a prova viva da impossibilidade de manter essa elisão da individualidade, a dos deuses como a dos homens. Em última instância – a comédia é, segundo Hegel, o lugar dessa reviravolta – sobretudo de uma “dissolução universal da essencialidade” que conduz a religião da arte, e é o “princípio da singularidade separada do universal”, que se afirma insolentemente, a ponto de “se arroga[r] de maneira manifesta um direito sobre a comunidade, da qual ele é o mal secreto”⁸². A religião da arte manifesta o declínio de

⁷⁸ *PhG*, W 3, p. 358; *PhE*, p. 438. Ver Trad. Paulo Meneses, p. 335.

⁷⁹ *RPh*, W 7, § 210, p. 361; *PPD*, p. 299.

⁸⁰ *PhG*, W 3, p. 512-513; *PhE*, p. 602-603. Trad. Paulo Meneses, p. 473-474.

⁸¹ *PhG*, W 3, p. 538; *PhE*, p. 630. Trad. Paulo Meneses, p. 496.

⁸² *PhG*, W 3, p. 543; *PhE*, p. 636. Ver Trad. Paulo Meneses, p. 501, final n.º 745.

um tipo de comunidade ética (uma eticidade “verdadeira”, mas desprovida de “certeza” de si) fundada sobre a negação do Si singular, esta “força negativa pela qual e na qual desvanecem os deuses, assim como seus momentos”⁸³. Esta análise se soma àquela que Hegel faz, noutro lugar, da *República* de Platão: este livro expressa a essência mesma de uma eticidade substancial, fundada sobre a eliminação da individualidade, deste “princípio mais profundo que [...] não podia, de maneira imediata, aparecer como uma aspiração insatisfeita e, neste, como fator de corrupção, [...] a personalidade livre infinita”⁸⁴. Esforçando-se para conter, por meios que chocam a consciência moderna, a afirmação desta, Platão presente “a mudança do mundo que era iminente”⁸⁵, mudança cuja invenção cristã da subjetividade será a manifestação notável. O ponto culminante das análises que a *Fenomenologia* consagra às figuras do direito é a descoberta daquilo que Hegel chama de “direito da *liberdade subjetiva*” e, com ela, de uma outra maneira de pensar o direito, o sujeito e a eticidade. Portanto, haverá uma outra *Sittlichkeit* do que aquela de que trata a *Fenomenologia*: a *Sittlichkeit* moderna, reconciliando subjetividade e objetividade, individualidade e universalidade, lei divina e lei humana.

Lista de abreviaturas

90

Encycl 1: Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. 1: *A Ciência da Lógica*, trad. Bourgeois, Vrin, 1970. Tradução brasileira de Paulo Meneses.

Encycl 3: Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. 3: *A Filosofia do Espírito*, trad. Bourgeois, Vrin, 1988. Tradução brasileira de Paulo Meneses.

Enzykl: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), W 8, 9, 10.

Histoire: Lições sobre a Filosofia da História, trad. Gibelin, Vrin, 1967.

HP: Lições sobre a História da Filosofia, trad. Garniron, 7 tomos, Paris, Vrin, 1971-1991.

PhG: Phänomenologie des Geistes, W 3.

PhE: Fenomenologia do Espírito, trad. Jarczyk e Labarrière, Gallimard, 1993. Tradução brasileira de Paulo Meneses.

Philosophie de l'Esprit: A Filosofia do Espírito (1805), trad. Planty-Bonjour, PUF, 1982.

⁸³ *PhG*, W 3, p. 544; *PhE*, p. 637. Trad. Paulo Meneses, p. 502.

⁸⁴ *RPh*, W 7, Vorrede, p. 24; *PPD*, p. 103.

⁸⁵ *Ibid.*

PPD: Princípios da Filosofia do Direito, trad. Kervégan, 2ª ed., PUF, 2003.

RPh: Grundlinien der Philosophie des Rechts, W 7.

RPh Ilting 3: Vorlesungen über Rechtsphilosophie [Nachschrift Hotho, 1822/23], ed. Ilting, t. 3-Frommann Holzboog, 1974.

W: Werke in zwanzig Bänden, ed. Moldenhauer & Michel, Suhrkamp, 1969-1971.

Weltgeschichte: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, W 12.