

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

RAFAEL LUIZ COSENTINO

O ECLIPSE DO CONCEITO NOS LIMITES DA TEORIA DO CRIME E DA PUNIÇÃO
RETRIBUTIVA NA FILOSOFIA DO DIREITO DE G.W. F. HEGEL (1821)

GUARULHOS

2020

RAFAEL LUIZ COSENTINO

O ECLIPSE DO CONCEITO NOS LIMITES DA TEORIA DO CRIME E DA PUNIÇÃO
RETRIBUTIVA NA FILOSOFIA DO DIREITO DE G.W.F. HEGEL (1821)

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Federal de São Paulo como
requisito para obtenção do grau de Mestre
em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Silvio Rosa Filho

GUARULHOS

Cosentino, Rafael Luiz.

O eclipse do conceito nos limites da teoria do crime e da punição retributiva na Filosofia do Direito de G.W. F. Hegel (1821) / Rafael Luiz Cosentino. - 2019.

230 f.

Dissertação de Mestrado (Pós Graduação em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Humanas, 2019.

Orientador: Silvio Rosa Filho

The Ecilpse of the concept within the limits of the theory of crime and retributive punishment in the Philosophy of Right of G.W.F. Hegel (1821)

1. Hegel. 2. Direito 3. história. 4. Crime. I. Filho, Silvio Rosa. II. O eclipse do conceito nos limites da teoria do crime e da punição retributiva na Filosofia do Direito de G. W. Hegel (1821).

RAFAEL LUIZ COSENTINO

O ECLIPSE DO CONCEITO NOS LIMITES DA TEORIA DA PENA E DA PUNIÇÃO
RETRIBUTIVA NA FILOSOFIA DO DIREITO G.W.F. HEGEL (1821)

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Federal de São Paulo como
requisito para obtenção do grau de Mestre
em Filosofia.

APROVADO EM _____ / _____ de 2020.

Orientador: Prof. Dr. Silvio Rosa Filho
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Prof. Dr. Rodnei Antônio Nascimento
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Prof. Dr. Bruno Nadai
Universidade Federal do ABC (UFABC)

**A Marco Aurélio Cosentino,
irmão e referência.**

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao programa de pós graduação em Filosofia da Escola de Ciências Humanas e Letras (EFLECH) da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Através de ricas discussões, amadureci e aprendi a paciência do conceito da pesquisa filosófica.

A meu orientador, Prof. Dr. Silvio Rosa Filho, que me ofereceu as condições para a elaboração dessa dissertação, bem como me auxiliou a compreender a dimensão do universo da pesquisa em Hegel. Certamente, uma referência que marcou de forma distinta meu trajeto intelectual.

Ao prof. Dr. Rodnei Nascimento, cuja maturidade e tranquilidade no observar, teceu ricas considerações a respeito de meu trabalho, levantando suas peculiaridades e desafios a serem superados.

Ao prof. Dr. Bruno Nadai, no qual tive a oportunidade de realizar meu trajeto propedêutico em Filosofia Política. Me ensinou a enfrentar o texto e avaliar as possibilidades, sempre com muita paciência e didatismo, fruto daquele que compreende a importância da formação no bacharelado em Filosofia.

A Elaine da Silva Gonçalves, vivemos e sofremos muito, desafiando todos os clichês da vida e do amor. Nesta etapa formativa, esteve sempre presente, me auxiliando direta ou indiretamente. Entre erros e acertos, tenho plena certeza da qualidade dos sentimentos por nós criados.

A meus amigos, que me permitem lutar contra um egoísmo bárbaro, me auxiliam na dura tarefa de ser uma pessoa melhor e de reconhecer no mundo uma razão maior do que a mim mesmo. Nesse caso, não falamos apenas de sorrisos, mas de lutas, lágrimas e muito aprendizado. Estamos Juntos, Roberto Rodrigues (“Betinho”), Tatiane Brito (“Tati”), Pedro Írio (“Pedrinho”), Thiago Lisboa, André Trevisan, Raquel Oliveira, Letícia Teruel, Rodrigo Lira, Fábio Funagoshi e Samira Hanna.

RESUMO

Esta dissertação investiga os limites do pensamento jurídico hegeliano, presente na Filosofia do Direito de 1821. Através de um percurso metodológico, que reconhece na experiência da consciência, o elemento fundamental de articulação entre direito, história e cultura, defende-se a possibilidade de uma nova interpretação sobre a função social do direito, segundo a métrica do Espírito objetivo e a realocação da prioridade ontológica da essência. A reinserção da prática jurídica no domínio das determinações reflexivas da consciência (conceito axial tanto *na Fenomenologia do Espírito como na Doutrina da Essência*) permitiu com que as categorias fundamentais do Direito em Hegel, tais como, personalidade jurídica, propriedade, contrato, crime e a punição, pudessem ser observadas como conceitos em perene construção.

Palavras Chave: HEGEL; DIREITO; HISTÓRIA; CULTURA; DETERMINAÇÕES REFLEXIVAS; CRIME; PUNIÇÃO

ABSTRACT

This dissertation investigates the limits of Hegelian legal thought, 7lemento in the Philosophy of Law of 1821. Through a methodological path, which recognizes the experience of conscience, the fundamental 7lemento of the articulation between law, history and culture, a possibility of a new interpretation of the social function of law, according to the metric of the objective Spirit and the reallocation of the ontological priority of the essence. The reinsertion of legal practices in the domain of reflective determinations of conscience (na axial concept in both the Phenomenology of the Spirit and the Doctrine of the Essence) allows the fundamental categories of law in Hegel, such as personal personalities, property, contract, crime and punishment, to be observed as concepts in perennial construction

KEYWORDS:HEGEL; RIGHT; HISTORY; CULTURE; REFLECTIVE DETERMINATIONS; CRIME; PUNISHMENT

SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	8
1. INTRODUÇÃO	9
2. DIREITO NA ESFERA DO ESPÍRITO OBJETIVO.....	29
2.1. A VIA FENOMENOLÓGICA DO DIREITO:	29
2.2. A CIÊNCIA DO DIREITO: ASPECTOS METODOLÓGICOS	39
2.3. DIREITO COMO EXPERIÊNCIA DA LIBERDADE	64
2.4. A HISTORICIDADE DO DIREITO.....	75
3. CONSTRUÇÃO DO ESTADO DE DIREITO: PERSONALIDADE JURÍDICA E PROPRIEDADE PRIVADA	83
3.1. ONTOLOGIA E DIREITO: A BUSCA POR UMA ANTROPOLOGIA JURÍDICA	83
3.2. ASPECTOS SUBJETIVOS DO DIREITO: A LUTA POR RECONHECIMENTO	97
3.3. QUERELAS DO RECONHECIMENTO: TEORIA SOCIAL OU TEORIA DO CONHECIMENTO?.....	110
3.4. ASPECTOS OBJETIVOS DO DIREITO: A PERSONALIDADE JURÍDICA ..	126
3.5. POSSE, PROPRIEDADE E PROPRIEDADE PRIVADA.....	138
4. CRIME E PUNIÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO.....	147
4.1. A ESFERA DO CONTRATO.....	147
4.2. O ILÍCITO E A QUERELA DA EXTENSÃO DA LESÃO: UM ECLIPSE DO CONCEITO?	156
4.3. ILÍCITO NÃO INTENCIONAL, FRAUDE E COAÇÃO	168
4.4. O CRIME E A PUNIÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE 1821	177
4.5. A INDETERMINAÇÃO LÓGICA DA PUNIÇÃO E SUA DETERMINAÇÃO FENOMENOLÓGICA.....	188
4.6. VIA ÉTICA DA PUNIÇÃO: RETRIBUTIVISMO, DISSUAÇÃO E A POSSIBILIDADE DA PENALIZAÇÃO ALTERNATIVA (UM CAMINHO EM ABERTO)	195
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	206
REFERÊNCIAS.....	213

1. INTRODUÇÃO

Àquele que procura um trabalho ortodoxo sobre o pensamento jurídico em Hegel não terá aqui um porto seguro. Esta dissertação busca uma análise da seção “direito abstrato, presente na Filosofia do Direito de 1821, por meio de considerações fenomenológicas.

Tornar Hegel vivo é partir dele e não se perder nele, garantir com que seus pensamentos sejam orgânicos e possuam capacidade de interlocução com os agentes de nosso tempo. Portanto, o desafio é refletir conforme o material disponível (traduzido ou não) a despeito da ética hegeliana e extrair reflexões de ordem jurídica, que sejam coerentes com a realidade (em constante transformação) e com o método fenomenológico.

Não Houve aqui nenhuma arbitrariedade do ponto de vista da metodologia. A opção pela organicidade e pelo diálogo com o dinamismo da realidade pode ser encontrada no projeto desenhado pela *Fenomenologia do Espírito de 1807*, como também pela *Lógica de 1812*, cada qual com suas implicações e desenvolvimentos. Hegel é um pensador dialético que radicaliza o terreno da experiência imediata da vida, tornando-a um laboratório inevitável de reflexões, construções, violências e retrocessos. Não resta outra alternativa do que, senão, enfrentar os ditames da experiência do espírito (subjetivo e objetivo), seus dramas e sua cultura.

É no seio caótico do imediato que novas relações, programas e ações determinam-se, não como absolutos formais, mas como mediações sempre em movimento contraditório, um choque constante entre complexos, cuja unidade representa a sua verdade e historicidade. A experiência da consciência, tônica do desenvolvimento fenomenológico, convida o leitor perspicaz a imergir de forma crítica nas experiências da vida social, incorporando-a como momento constitutivo do saber da consciência.

A noção de Totalidade, expressa na pluralidade do viver humano, não é tida como um monismo indivisível. Se Hegel for o teórico do absoluto, este está em constante movimento e carece de mediações para sua determinação. Nesse sentido, a dialética hegeliana rompe com a visão tradicional de que o contraditório seria um flagrante da inessencialidade ou um grave desvio do entendimento. Há em sua

estrutura “genética” a intenção de incorporar a tensão, o conflito e o inacabamento, como forma de desenvolvimento imanente.

A ideia de experiência da consciência e a prioridade ontológica da essência, como palco constitutivo da vida biológica, social e cultural dos povos e da humanidade em geral, embaralham o jogo lógico, cuja proposta é a decantação da realidade em seus diversos graus de objetividade (ser, essência e conceito). A condição de ser e estar no mundo é parte constitutiva da estrutura da *Fenomenologia do Espírito*, retirar essa prioridade ontológica e colocá-la como uma determinação complexa do ser (que é pura negatividade e indeterminação) consiste em uma desarticulação do potencial contido na obra de 1807.

A querela se estende por várias ramificações. Neste momento, cabe salientar que os resultados da dialética presente na Fenomenologia do Espírito não são exatamente os mesmos resultados da dialética presente na Lógica, mesmo que se possa satisfatoriamente delimitar diversos pontos de contato e comunicação entre ambas. Isto se torna visível com a discussão sobre a questão da **identidade autorreferencial**, que é marca distintiva do desenvolvimento progressivo da tríade ser- essência e conceito.

Segundo o projeto da Lógica, condensado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1817\1831, toda a dissimetria estabelecida como medida do fenômeno é posta em suspensão, pois a estrutura da realidade é pura negatividade que ora ou outra dissolverá os descompassos em nome de uma **identidade** entre a aparência e essência. O problema não se encontra em estabelecer um dinamismo e negatividade ao real; neste ponto, Fenomenologia e Lógica garantem uma unidade sistemática. A questão está na resolução metodológica que priorizou uma dialética **conciliatória**, capaz de reduzir o fenômeno a mera condição de passagem, sem grandes considerações, de modo que a verdade sobre qualquer aparecer é perder-se em sua negatividade autorreferencial.

Assim, os conflitos candentes ao mundo das representações e ao terreno das figurações tornam-se apenas apêndices de um universo racional muito mais rico do que qualquer experiência cultural. De maneira geral, esta abordagem abre margem para interpretações de ordem transcendente e transcendental e não cabem - aqui e agora - maiores considerações.

Na *Fenomenologia do Espírito*, o fenômeno (*Erscheinung*) não é uma questão de segunda ordem; em sua verdade, torna-se o laboratório de expurgo do conceito, o terreno real de mediação entre o particular e o universal. Como dito, isso não significa nenhuma psicologização da vida ordinária e sim a consideração de que nem tudo está conforme ao conceito, uma vez que a totalidade possui certo grau de transitoriedade.

A experiência da consciência não é garantia de sucesso e nem a vitória da forma perante o conteúdo, isso tornaria Hegel mais um dogmático entre tantos outros. O que há é a tentativa (nem sempre clara e razoável) de conceber o novo e produzir uma memória que possa ser intercambiável entre pares de uma determinada comunidade. O Espírito como realização ética da consciência, que sabe de seu valor e capacidade, convive com as regressividades do mundo fenomênico, pois conteúdo e forma possuem uma relativa autonomia, apreensível somente por meio da reflexão filosófica rigorosa.

A dialética hegeliana, presente na *Fenomenologia do Espírito*, não recusa a tarefa da processualidade do saber ético e da incompletude das experiências reflexivas. Isso não é uma falha, mas a demonstração de que o político, o estético e o jurídico possuem a sua historicidade, não como compilados factuais mas como um complexo trajeto de avanços e retrocessos da racionalidade no seio da própria humanidade.

É neste sentido que buscamos avaliar o crime e a punição na *Filosofia do Direito* de 1821, buscando sua ontogênese histórica e filiação orgânica com o terreno do fenômeno; respeitando os momentos de relativa autonomia da aparência e do conceito. A tarefa não se mostrou fácil, sabe-se que Hegel conduziu seus escritos jurídicos “tardios” sob a tutela do desenvolvimento da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e sua tendência a conciliação.

A ciência, o conceito e a ideia do direito não aparecem na obra como uma experiência fenomenológica, e sim uma demonstração imanente da necessidade, universalidade e racionalidade do direito como expressão da vontade livre. A introdução da obra é riquíssima e merece estudos permanentes sobre seus argumentos, limites e consequências. Nela se encontram os esforços de Hegel em negar quaisquer tentativas de isolar a vontade natural da racionalidade e incorporar uma motricidade lógica ao próprio movimento da realidade.

É neste ponto de contato entre a vontade natural e a liberdade -como ato e potência reflexiva - que a mediação entre Fenomenologia e Lógica pode ser realizada de maneira a produzir resultados satisfatórios. Essa é a abertura para uma compreensão de que não há liberdade sem a experiência da vontade, bem como não há vontade que não possa ser livre em seu conceito. A dialética que decorre desta mediação permite com que a filosofia hegeliana tenha uma abertura à práxis do espírito e quebre o formalismo de uma transição arbitrária entre o particular e o universal.

O desenvolvimento da primeira seção da Filosofia do Direito de 1821, intitulado “Direito abstrato”, é o campo teórico pelo qual esta dissertação realiza as suas incursões, problematizações e apontamentos. O cerne de nossa argumentação gira em torno da importância em reconhecer como as bases constitutivas do direito, em Hegel, não derivam da liberdade em sua condição pura, mas da disputa entre projetos de mundo que estabeleceram o jurídico como forma de mediação.

Hegel não inaugura o direito em sua obra de 1821, mas com certeza traz como novidade a possibilidade de pensá-lo como produto ético. Não se trata apenas de simples administração de propriedade ou protocolos específicos conforme a circunstância do hábito, mas da tentativa (sempre em curso e passível de transformação) de equacionar o jurídico com o justo ou o seu inverso: presenciar a injustiça como forma de operação e administração do direito.

As nuances do pensamento jurídico hegeliano apontam para uma ideia de justiça que não seja, apenas, uma dinâmica das leis e dos tribunais. O maior desafio é pensar como protocolos de ordem positiva - convencionados segundo as necessidades de cada comunidade - podem responder racionalmente aos fundamentos do direito. Uma ideia de justiça que seja ao mesmo tempo restaurativa e ética, exige do direito uma reformulação (ou pelo menos uma análise) constante de seus próprios limites. Isto não o torna refém do fenômeno ou das circunstâncias, mas também não trata a dinâmica do imediato como pura contingência toda vez que o fenômeno não coincidir com o conceito.

O Direito é uma construção e uma mediação entre o terreno das carências e a possibilidade de elevar as disputas para além da mera vingança ou do personalismo excessivo. Sua chave ética encontra-se no processo de despersonalização do sujeito

dotado de direito ou no conceito de **personalidade jurídica**. Em nível dos fundamentos, as querelas sobre gênero, raça, classe ou quaisquer destas condições são presumidas como conteúdos e não como forma universal do direito.

Porém, uma personalidade abstrata e carente de conteúdo é tão dogmática quanto a sua própria enunciação. A universalidade do sujeito dotado de direito é um processo e um projeto que possui falhas, não em sua ordem lógico- especulativa, que insiste em comprimir o determinado a partir do indeterminado, mas em sua capacidade de torna-se um universal-sensível a todos.

O terreno das carências possui a sua própria dinâmica de funcionamento que, muitas vezes, rearranja e distorce o projeto de uma justiça restaurativa e equânime. A personalidade jurídica é garantia efetiva de resguardo da vida, entretanto não está imune a representações que desloquem sua função ética. Percebe-se, desde já, que a opção pela não conciliação (fruto da identidade autorreferencial do conceito) concebe a dinâmica do direito em Hegel uma certa instabilidade.

Na *Fenomenologia do Espírito*, o conceito de personalidade jurídica está atrelado a ideia de pessoa, cuja prioridade ontológica de resguardo da vida não se desenvolveu por intermediações estritamente lógicas, e sim, pela própria experiência da consciência que, ao lutar por **reconhecimento**, em um contexto de violência e dissimetrias, adquiriu saber e força comunitária para estatuir uma ordem jurídica que seja condizente com a universalidade da vida.

Ou seja, a regência do direito (sob a ótica fenomenológica) nos permite adentrar no pantanoso terreno das dissimetrias, da ausência de medida plena e da não conciliação. As discussões sobre ética, justiça e direito tornam-se os alicerces em construção de um edifício racional, sempre passível de retrocessos, uma vez que a consciência de si não é sinal de consagração metafísica da verdade incontestável.

A mudança do eixo especulativo para o fenomenológico não se realizou nesta dissertação de forma isenta de filiações teóricas. As tradições Luckásianas e Leninista de análise sobre a lógica tornaram-se indispensáveis para a articulação de uma nova prioridade ontológica no pensamento hegeliano, colocando a “doutrina da essência” como o motor necessário a qualquer formulação lógica ou conceitual.

Obviamente, tornar este aspecto teórico metodológico acessível e aparente é uma das tarefas que devem ser cumpridas ao longo da própria leitura das seções que

ora mais e ora menos demandam uma justificação sobre a inversão da prioridade ontológica. Neste momento, cumpre mais uma função de honestidade intelectual expor o núcleo central de referências do que qualquer tentativa apressada de impor a sua organicidade e coerência.

As bibliografias especializadas no tema do direito em Hegel foram coletadas de forma a dar ao debate a sua atualização necessária e apresentar um corpo discursivo plural. Isso significa que, muitas vezes, os autores citados não possuem uma ordem de ligação, dependência e coerência, mas demonstram no todo, o desafio que se impõe a qualquer um desbravar os raciocínios hegelianos.

Optou-se por evitar citações diretas dos intérpretes, sob a alegação de dar mais espaço aos escritos de Hegel, mas isso não quer dizer que elas não existam. A dinâmica de desenvolvimento do texto, temas e problemas expressaram a medida das intervenções. Nesse sentido, é importante mencionar que as notas de rodapé, por vezes extensas, cumpriram a função de dar dignidade e autonomia aos diversos debates que circundam entre os temas e problemas do direito em Hegel.

O capítulo 1, intitulado “*Direito na Esfera do Espírito Objetivo*”, busca estabelecer as conexões teóricas necessárias para que se entenda a filosofia hegeliana como uma forma de inserção complexa na realidade. A doutrina do Conceito é debatida no sentido de dar ao leitor uma condição mínima de apreensão de que o saber da consciência não é uma correspondência com a realidade e sim o próprio movimento da real que aparece sempre de forma incompleta.

Para alcançar essa conclusão é necessário passar por algumas categoriais fundamentais do pensamento Hegeliano, tais como a ideia de *totalidade*, *autodesenvolvimento*, *mediação*, *ciência*, *verdade*, *história* e *cultura*. É somente nesta complexa interação categorial que se pode pensar a doutrina do conceito e a incompletude do espírito objetivo.

No entanto, não perdendo o fio condutor desta dissertação, cujo objeto é o crime e a punição, toda a definição relativa à doutrina do conceito tem como intenção o desenvolvimento e o desdobrar intelectual dos primeiros contornos da *Filosofia do Direito* de Hegel. Pode-se admitir – sem nenhum tipo de constrangimento – que todo o primeiro capítulo gira em torno do §1 da Filosofia do direito, cuja entrada enigmática

se expressa pela afirmação: “[...] A ciência filosófica do Direito tem por objeto a ideia do Direito, o conceito do Direito e sua efetivação” (HEGEL, 1994, p.109).

Desabrochar os botões deste lírio filosófico exige uma pesquisa complexa e posicionamento teórico. Desde o início desta dissertação cumpre-se o trajeto de expor de maneira adequada que a melhor forma de compreensão da Filosofia do Direito, em suas potencialidades, é mediá-la com os resultados e desenvolvimentos da Fenomenologia do Espírito: certamente um trajeto heterodoxo.

O sentido desta mediação, entre obras díspares entre si, é dar vazão ao que de mais forte a filosofia hegeliana possui, a sua prioridade em preservar o sujeito como uma substância viva e ativa no mundo. A seção 1.2 (“*A Ciência do Direito: Aspectos Metodológicos*”) busca esta ontogênese do conceito, calcada diretamente na **experiência da consciência**, na capacidade de relação sujeito-mundo, cujos resultados não podem ser previsíveis.

A ideia de ciência e verdade adquire um status ontológico fundamental no pensamento hegeliano, pois não se trata de asserções soltas sobre este ou aquele tema em específico, no sentido de uma cristalização absoluta do saber. Tornar-se verdadeiro é permitir com que as contradições possam ser expostas, trabalhadas e suprassumidas, mas sempre sob a perspectiva da incompletude, da transitoriedade e do perpétuo debruçar-se sobre si próprio. É somente neste conflito entre o transitório e o perpétuo que a noção de verdade assume a sua posição categorial, por isso uma totalidade que só adquire força e sentido no confronto entre suas partes.

Toda verdade deve ser científica, permitir-se conhecer nos seus fundamentos racionais e com isso romper com a dinâmica mais aparente de funcionamento do mundo, da cultura, da política e por que não do direito. Porém, alcançar as determinações fundamentais da realidade nunca é um deleitar-se sossegado em um panteão abstrato. Pelo contrário, é uma luta em que a aparência e essência estão em constante mobilidade e o desafio é tornar essa unidade uma ciência e uma verdade em si e para si.

Entender o Direito como uma *Experiência da Liberdade* (seção 1.3) é inseri-lo em suas próprias limitações, torná-lo uma construção permanente do espírito objetivo, um produto de natureza ética que seja ao mesmo tempo um norteador objetivo da realidade e sensível as irrupções do mundo. No entanto, um cuidado deve

ser incluído: as intenções neste primeiro capítulo, bem como nesta seção, é realizar uma primeira abordagem fenomenológica aos 8 parágrafos iniciais da Filosofia do Direito. Isso significa, também, debruçar-se teoricamente sobre o conceito de liberdade enquanto uma atividade relacional dos sujeitos para consigo e para com o mundo, isto é, retirar de sua conceituação uma abordagem que a torne apenas um movimento de identidade autorreferencial do ser enquanto vontade.

Liberdade e determinação reflexiva da consciência adquirem uma unidade complexa, apontando para o historicamente novo e a possibilidade de tornar a realidade circundante uma atividade crítica. Mais do que uma categoria especulativa formal, a liberdade é uma práxis que se desdobra sobre diversas formas diferentes, sendo o direito uma de suas grandes realizações.

No capítulo 2, “*Construção do Estado de Direito: Personalidade Jurídica e Propriedade Privada*”, discute-se as categorias fundamentais do direito em Hegel que o tornam uma estrutura (e práxis) racional e ética. A personalidade jurídica é a principal categoria de desenvolvimento filosófico-jurídico, tanto na *Fenomenologia do Espírito* como também na *Filosofia do Direito*. Sua centralidade decorre da afirmação de que o sujeito é mais importante do que as coisas.

A centralidade ontológica no sujeito (enquanto consciência de si e para si) deve ser extraída e retirada de sua incubadora lógica, mas sem que com isso se perca a dimensão racional, reflexiva e universal que o conceito adquiriu no próprio desenvolvimento da argumentação hegeliana. Em outras palavras, é permitir com que se alcance a dimensão do **ser social** no pensamento de Hegel, porém isso não pode ser realizado se não se inverter as prioridades lógicas da tríade ser-essência-conceito.

Györg Lukács, é o filósofo pelo qual expõe de forma mais detalhada e sistematizada a necessidade de inversão da prioridade ontológica do ser para a essência, tornando-a o núcleo central e concreto da especulação hegeliana. A base de experiência e organização do ser não pode alcançada sem a presença ativa da concretude do mundo e das relações sociais. Isto significa que toda a conquista teórica e prática da generalidade do ser social, ou da defesa de que a pessoa é mais importante do que as coisas, advém da própria incursão histórica e dialética das consciências no mundo.

O ganho teórico que se alcança com a “inversão lukácsiana” (já visível em Lênin em seus “cadernos filosóficos”, porém de forma não sistemática) é a possibilidade de garantir para a esfera do fenômeno um espaço de relativa autonomia em relação ao conceito, fato e processo, que tornam estas duas dimensões complexidades cuja unidade é sempre um desafio a ser alcançado.

Logo, a partir das reflexões lukácsianas acerca do desenvolvimento lógico e fenomenológico em Hegel, buscou-se a “*Historicidade do direito*” (seção 2.1) ou a necessidade de reinseri-lo nas dinâmicas tortuosas da vida cotidiana e demonstrar que toda expressão ética que possa estar ligada ao jurídico, deve ser entendida como uma determinação reflexiva da consciência, uma tentativa de expurgar o fático em nome do racional.

Todo cuidado é pouco. O movimento que a filosofia hegeliana apresenta (seja na fenomenologia ou na lógica) não diz respeito a um resgate histórico-factual das diversas lutas e experiências humanas. A tônica das determinações reflexivas gira em torno da capacidade de suprassunção do fático e não a sua generalização indutiva. O direito em Hegel não é uma extensão ou complemento dos debates histórico-jurídicos, tal como o direito romano ou mesmo os intérpretes contemporâneos do próprio filósofo.

No entanto, seria ingênuo desconsiderar que os questionamentos de ordem fática relativos à “história do direito” não estão presentes em sua obra. Hegel absorve toda uma atmosfera jurídica que circulava nos estratos do idealismo alemão, bem como na própria tentativa do direito tornar-se uma “ciência autônoma” (diga-se positivada) em pleno século XIX.

Para além de todo debate orgânico sobre a estrutura do direito em Hegel, cabe a recomendação de não o retirar das experiências cotidianas da vida social. Neste caso, há uma necessidade intrínseca e urgente com que o conceito do direito (enquanto resguardo ético da vida) possa ser compreendido e compartilhado pelos indivíduos em comunidade.

A mediação entre fenômeno e conceito tornam-se uma das tarefas da edificação do espírito objetivo, tal como desenhada pela estrutura *da Fenomenologia do Espírito*, no entanto, como fazer isso de um ponto de vista jurídico sem cair em puro formalismo?

A alternativa que se apresenta é a necessidade de consolidar uma **antropologia jurídica** (seção 2.2), uma experiência em que o direito, linguagem e cultura possam se expressar eticamente sob as mais diversas formas e variantes. Não se trata de uma simples adequação do conceito à realidade, mas a mediação que o mesmo deve possuir com as esferas sensíveis do mundo fenomênico.

Para tanto, uma cultura jurídica deve ganhar força para que os temas, problemas e questões relativos ao direito, sua operacionalidade e a possibilidade da justiça possam ser debatidos e postas em reflexão crítica. A construção de uma antropologia jurídica não diz respeito a tecnicidade que o direito em sua esfera positiva pode adquirir e nem mesmo uma tentativa de suprimir os diversos graus de demonstração racional (lógica e fenomenológica) que o direito possui em seus fundamentos, é apenas a inserção orgânica do conceito no mundo pelo qual o produziu. No limite, o direito deve ser uma conquista debatível por todos.

Na seção 2.3 (“*Aspectos subjetivos do direito: a luta por reconhecimento*”) a historicidade do direito é retomada e requalificada pela polêmica passagem do “Senhorio e servidão” presente na *Fenomenologia do Espírito*. A partir dela pode-se extrair conclusões que o direito não pode ser estabelecido objetivamente sem antes uma mediação subjetiva dos indivíduos postos no mundo. Não é uma questão de anterioridade ou posterioridade do subjetivo e do objetivo e sim a constatação que o jurídico é resultado dialético da experiência ativa e reflexiva da consciência em seus dois momentos constitutivos.

O reconhecimento torna-se a gênese subjetiva do direito e permite que os partícipes compreendam a necessidade do resguardo da vida. No entanto, este trajeto está marcado por profundas relações de **dissimetria** criadas ao longo das disposições transitórias do tecido histórico e fático (*Vide a seção 2.4 “Querelas do Reconhecimento: Teoria social ou teoria do conhecimento”*). De maneira geral, o reconhecimento não é uma compilação ou um transbordamento de experiências particulares, mas o movimento de reflexão determinada da consciência em sentido ético.

O direito, por consequência, se torna um construto baseado na importância da valorização da pessoa humana. A passagem da dominação e servidão é uma abertura fenomenológica para o espírito e para a ideia de personalidade jurídica na

medida em que, racionalmente, se estabelece a centralidade do sujeito como agente de sua própria transformação.

A seção 2.4 (“*Aspectos objetivos do direito: a personalidade jurídica*”) explora o núcleo central da teoria jurídica em Hegel. A construção do sujeito dotado de direito, já escorada em seus referenciais subjetivos, pode alcançar novas determinações respectivamente ligadas a capacidade do direito anunciar uma universalidade sensível: Todos os homens são dotados de direitos na medida em que são postos como uma efetividade no mundo.

A personalidade jurídica adquire a tarefa de fundamentar toda a arquitetura de positivação do direito. Porém, antes mesmo de arquitetar todo um aparato de protocolos e procedimentos que digam respeito as coisas, deve-se ter como fundamento a defesa incondicional da pessoa humana. Através do conceito de personalidade jurídica, o direito em Hegel assume uma conotação ética - e por isso uma abertura do espírito - por resguardar a vida em detrimento da morte ou dos descalibres da sociedade civil burguesa.

Deve-se tomar cuidado para que a anunciação de uma figura universal, tal como o sujeito dotado de direito, não caia em uma profunda despersonalização e por isso seja vítima de suas próprias “qualidades- formais”. A personalidade em Hegel não está atrelada a nenhum fator de ordem política, cultural ou econômica em sua definição especulativa (presente na *Filosofia do Direito* de 1821), estando vinculada ao próprio desdobrar da vontade livre.

Contudo, ao analisar a formulação do conceito através da experiência da consciência (*Fenomenologia do Espírito*), percebe-se que a personalidade jurídica é antecedida pela figura da pessoa, pelo tornar-se sujeito reflexivo e consciente de si enquanto ato e potência no mundo), uma demonstração que toda a universalidade, anunciada sob a forma da despersonalização jurídico-formal, nunca pode abdicar de realizar mediações com as esferas da realidade histórica e imediata.

O valor universal da personalidade jurídica deve ser ontológico (e apontar para a generalidade do ser social), caso contrário, está-se diante de uma universalidade formal, cujo efeito prático é a perpetuação da desigualdade e da injustiça sob o próprio véu de desenvolvimento lógico especulativo. O sujeito dotado de direito é aquele no qual o conteúdo está vinculado de forma mediada e reflexiva

com a forma da personalidade. A garantia da vida não pode ser realizada sem a presença ativa dos conteúdos históricos e fenomenológicos “básicos” à sua reprodução social e biológica.

Neste caso, as dimensões da **cultura** e do **trabalho** devem ser levadas em consideração como condições sociais necessárias para que o espírito adquira o seu grau máximo de realização ética (respectivamente ligado à defesa incondicional da vida humana). Todo o retrocesso que se possa ser observado na área jurídica não diz respeito somente a um “desvio” da pura potência do ato volitivo (tal como expresso nas prescrições da *Filosofia do Direito*), mas da incapacidade de gestar no seio da cultura e da economia política formas e mediações que sejam compatíveis com a expressão ética do resguardo à vida.

Toda ideia de igualdade deve ser demonstrada no seio do cotidiano, mas não de forma a realizar uma “mimese rebaixada” nos termos de uma replicação do conceito, e sim uma mediação complexa entre o particular e o universal, forçando essência e aparência a confrontar-se. O direito não pode ser uma esfera da conciliação e da identidade uma vez que seu conceito está em constante confronto com o imediato.

A personalidade jurídica deve ser uma construção ética, fruto das determinações reflexivas das consciências e não uma imposição de ordem especulativa. No limite, o grande desafio é tornar efetivo a igualdade ontológica por meio de uma série de mediações que fracionam, fraturam e dilaceram o próprio conceito. O conteúdo do direito é explosivo e por isso não deve isentar seus fundamentos de quaisquer tremores que advenham do terreno da vida imediata. Pelo contrário, a dialética entre essência e aparência exige a incorporação das incompletudes, dos retrocessos bem como da superação prática (e reflexiva) das querelas do reconhecimento e da vida social.

A seção 2.6 “*Posse, Propriedade e Propriedade Privada*” desdobra o terreno categorial do direito em Hegel, demonstrando como a Propriedade Privada torna-se um dos elementos fundamentais de articulação da personalidade jurídica. Ter algo ou dizer: “isto é meu!” possui um profundo impacto social (lógico e fenomenológico). No entanto, o debate torna-se menos intenso na *Filosofia do Direito*, girando em torno da

tarefa e demonstrar a necessidade e universalidade da propriedade enquanto ato da vontade livre.

Hegel aponta para uma dupla condicionalidade da propriedade, uma de ordem **positiva** e outra de ordem **negativa**. A positividade da propriedade diz respeito aos aspectos sensórios e aparentes do ter (os ritos, a materialidade, a posse, bem como os litígios que possam aparecer no decorrer da experiência prática). A negatividade estaria ligada aos aspectos lógicos da vontade ou na sua capacidade de suprassumir quaisquer particularidades do “ter” e alcançar uma verdade de ordem universal e necessária. Logo, garantir uma necessidade ontológica para a vontade é torná-la capaz de deduzir de si o conceito do ter em geral, independente de quaisquer aspectos materiais a sua disposição.

Na *Fenomenologia do Espírito*, a discussão possui uma série de proximidades e paralelismos com a Filosofia do Direito, mesmo com projetos distintos entre si. No que diz respeito a proximidade, Hegel realiza nesta obra uma disputa contra os “vazios generalizantes” dos estóicos e céticos, sempre apontando para a necessidade de que toda universalidade deve determinar-se enquanto conceito, uma espécie de propedêutica à demonstração da liberdade da vontade. Esta dissertação preferiu não acompanhar essa discussão e muito disso se deve aos incríveis desvios que o tema levaria, principalmente na questão de ter que especificar qual “estoicismo” e qual “ceticismo” Hegel estaria de fato a criticar.

O ponto de concentração deu-se especificamente nos paralelismos e desencontros. A dedução da propriedade na *Fenomenologia do Espírito* leva o debate para nuances que a condução lógica não pode tornar evidente. A presença da historicidade da consciência, bem como sua imersão no mundo (enfrentando as dissimetrias) faz com a universalidade do ter em geral, não seja fruto de uma demonstração apartada do sujeito coletivo.

A presença da imersão coletiva das consciências no terreno da vida imediata faz com que a propriedade assuma não o seu conceito originário (como se Hegel estivesse fundando o conceito de propriedade privada), mas a sua expressão racional e reflexiva que a **negatividade** do ter em geral só se tornou uma expressão válida e efetiva por intermédio do contato entre consciências. Ou seja, toda a universalidade e necessidade do “ter em geral” é demonstrada através do caráter intersubjetivo das

consciências, significando como a **positividade** da propriedade é tão importante quanto a **negatividade**.

O capítulo 3, intitulado “*Crime e Punição na Filosofia do Direito*” é o objeto desta dissertação por excelência. Após percorrer um percurso respectivo à mediação fenomenológica para os escritos jurídicos hegelianos, o debate concentra-se em torno das categorias da *Contrato, do Crime e da Punição* presentes na obra de 1821. As seções devem ser lidas de forma progressiva, de maneira a tornarem-se um complexo de complexos, um encadeamento que respeita a própria ordem do pensamento hegeliano, mas que requisita do leitor a retomada de discussões e problemas expostos nos capítulos precedentes.

A seção 3.1, intitulada “*A esfera do contrato*”, expôs o aumento de complexidade ao redor dos conceitos de personalidade e propriedade. O contrato, passa a ser a formalidade que representa a vontade dos indivíduos perante o direito, possibilitando realizar um livre trânsito de trocas, legitimadas tanto pela deliberação consensual das partes envolvidas como pela racionalidade jurídica que transforma o ocasional em matéria objetiva de discussão. Em outras palavras, a esfera do contrato é um desdobramento da propriedade e da personalidade jurídica, uma espécie de complexificação das categorias do direito cada vez mais próximas de sua atuação prática ou positivada. Este é um momento de passagem mais técnica e exegética da dissertação, porque seu intuito é analisar como Hegel incorpora ao movimento lógico-jurídico a dinâmica do reconhecimento atrelado a ideia de contrato.

Por consequência, a legitimidade da troca é garantida tanto em sua forma subjetiva (reconhecida por todos) como em sua forma objetiva, derivada da livre expressão da vontade, que é capaz de determinar para si os destinos da propriedade individual. Na seção sobre o contrato, especificamente nos parágrafos relativos à “*alheação de propriedade*”, Hegel avança as demonstrações lógicas e ratifica a legitimidade da troca por meio da ideia de valor.

Hegel denominou **valor** a igualdade relacional entre indivíduos distintos no momento da troca. Curiosamente, o filósofo alemão demonstra um certo trânsito na linguagem da economia política inglesa, porém, não a utilizou tal qual desenvolvido nos escritos de Adam Smith, Ricardo ou Say. Suas pretensões estavam ligadas diretamente ao domínio do Filosófico-jurídico e não do econômico; cumpre ressaltar

(no caso, em uma nota de rodapé) como a discussão sobre o valor será recuperada no pensamento de Karl Marx, retomando sua conexão com a economia política inglesa.

Esta conexão permite um primeiro contato entre os projetos de Hegel e Marx, cada qual com suas especificidades, bem como uma abertura à compreensão da interpretação jurídica de Evgeni Pachukanis e sua recusa a conceber à esfera do direito a condição de eticidade, tal qual proposta pelo pensamento hegeliano. Polêmicas à parte, cabe ressaltar como a ideia de valor em Hegel estabeleceu uma ponte de ligação entre sujeitos livres e demonstrou a importância do contrato como a esfera objetiva de legitimação da vontade.

Nesse sentido, a ruptura contratual aparece como uma abertura para a definição de ilícito no pensamento hegeliano e aproxima a dissertação de seu núcleo ativo, respectivamente ligado a ideia de crime e punição na filosofia do Direito. A seção 3.2 (“*O ilícito e a querela da extensão da lesão: um eclipse do conceito?*”), revela-se como uma parte ensaística cujo desdobramento é a própria construção da experiência fenomenológica na realidade. Aqui, Fenômeno e conceito adquirem um grau máximo de complexidade e autonomia relativa, demonstrando a força da “contingência” e os limites do conceito: certamente, uma querela mal resolvida no pensamento jurídico hegeliano.

Segundo os escritos da *Filosofia do Direito*, o ilícito deve ser apresentado como um ato de flagrante violência contra a vontade livre e o direito estatuído por ela. Hegel defende que toda ação hostil/ilícita não atinge as estruturas fundamentais (e especulativas) da vontade e nem mesmo do direito por ser um ato volitivo particular e deliberado segundo circunstâncias particulares. Neste caso, toda ação ilícita não tem por objetivo despir o direito de seus fundamentos, apenas garantir a execução de um interesse privado e imediatista.

O direito enquanto uma salvaguarda ética da vontade, uma objetividade extraída do seio da vida social, deve restituir sua operação fenomênica por intermédio de uma **coação retributiva**. Não se trata de vingança e sim de Justiça, realocando o agente agressor no domínio do direito penal, racionalizado, cuja pena deve ser “equivalente” ao nível social do impacto da lesão.

Em termos lógicos, o direito (*Recht*) realiza uma *Aufhebung* do não-direito (*unrecht*) e com isso inaugura a possibilidade de pensar o crime e a punição como uma relação retributiva que não seja mediada pela dinâmica da “lei de talião” ou “olho por olho e dente por dente”. Evitar a vingança é manter a volúpia do crime no estado em que se encontra: uma contingência, fruto de deliberação mal formada, imediatista e sem substância conceitual.

No entanto, a necessidade de restituição jurídica do direito - como forma lógico-dialética de suprassumir o ilícito - parece estar mal resolvida no direito abstrato. A querela da questão encontra-se nos limites impostos por Hegel sobre a **extensão da lesão** perpetrada pelo agente agressor. A princípio, o ato ilícito só atingiria as esferas mais externas da vontade e da personalidade jurídica, e, por isso, toda medida de coação jurídica perpetrada – em última instância – não está atrelada ao impacto social da ação e sim a necessidade lógica do direito constituir uma coerência e identidade interna para com sua própria definição.

Em sentido lógico, toda punição só é punição na medida que o direito necessita restaurar (ou conciliar) o conceito com o fenômeno, tornando-se uma esfera do espírito com um fim em si mesma. O efeito prático desta conclusão é a diluição da tensão do cotidiano em nome de uma reparação lógica, cuja verdade não se encontra na experiência reflexiva do direito, mas no desenvolvimento de categorias (especulativas) que priorizam a identidade e excluem a não-identidade.

A reparação retributiva encontra um problema de ordem fenomenológica. A dinâmica da vida imediata, que é infinita em suas relações causais e circunstâncias particulares, produz efeitos disruptivos e isso deve ser levado em consideração. A querela da lesão começa a tomar corpo quando se estabelece que a contingência não possui status de conceito (e não almeja isso), porém, sua recorrência e capacidade de articulação sistêmica com outras lesões é capaz de distorcer o conceito na esfera do fenômeno.

A lesão perpetrada pelo ato ilícito, recorrente e articulado, atinge de forma indireta o direito, levando-o à sua inoperância em nível do fenômeno. Denominamos essa disfunção prática como um **Eclipse do conceito** ou o distanciamento nocivo do conceito perante o imediato, ao ponto da produção da injustiça. A lesão enquanto um

problema lógico ligado ao “mal infinito” torna-se uma querela fenomenológica, capaz de deslocar as categorias do direito para a sua anulação prática.

A seção 3.3 (“*O ilícito não intencional, Fraude e coação*”) apresenta uma análise sobre as categorias jurídicas do direito abstrato ligadas ao litígio, a deturpação do contrato e sua violação, uma progressão dentro do amplo espectro denominado por Hegel de ilícito. Cumpre salientar que o conceito de “*ilícito não intencional*” não faz parte do quadro geral das “tipologias da violência” levantadas ao longo da Filosofia do Direito. Sua definição encontra-se no domínio do jurídico, na má interpretação das partes que acreditam ser possuidoras do mesmo título de propriedade, e por isso, um litígio que deve ser mediado pela esfera do direito.

Torna-se curioso saber o porquê Hegel colocou o *ilícito não intencional* na própria seção do ilícito, pois se trata de um litígio e não necessariamente uma agressão perpetrada, tal qual a fraude e a coação. Não obstante, a linha de argumentação proposta na Filosofia do Direito é a de promover uma “escalada” nos graus e intensidades das diversas tipologias da violência. Neste caso, torna-se sintético dizer que a Fraude possui um impacto lesivo maior que a coação.

Para além de qualquer delimitação precisa das tipologias da violência, uma vez que toda introdução carece de contexto para realizar grandes saltos teóricos, tem-se na exposição de cada uma delas a possibilidade de observar o próprio movimento da dialética especulativa hegeliana e suas consequências mais imediatas na esfera do fenômeno.

Ao percorrer o conceito de coação, nos deparamos com uma polêmica de alto grau respectivamente ligada a capacidade (ou não) de uma “vítima”, em última instância, negar o ato coercitivo. O problema ou a “solução” (em nível especulativo) gira em torno da metodologia da Filosofia do Direito, que pressupõe soluções individuais para problemas de ordem coletiva. Por consequência (e coerência) abre-se a oportunidade de revisitar a questão por intermédio das determinações reflexivas da consciência e reorientar novamente o debate para sua esfera intersubjetiva e coletiva.

A seção 3.4, intitulada *Crime e Punição na Filosofia do Direito de 1821*, alcança o núcleo da dissertação e coloca em questionamento a relação dialética entre as categorias do crime e da punição no pensamento hegeliano. O desenvolvimento

da argumentação pressupõe com que o debate sobre a extensão da lesão esteja em aberto e apto a incorporar novas discussões sobre seus impactos sociais.

O Crime ou a instância máxima de agressão a vontade livre e ao direito, aparece na obra de 1821 sob o mesmo critério desenvolvido ao longo das passagens relativas à fraude e a coação: sua agressão não atinge as esferas fundamentais do direito, da liberdade ou da vontade, ficando restrita ao domínio do puramente fático e circunstancial. O criminoso age segundo uma moralidade restrita e sem nenhum tipo de conexão conceitual com os demais sujeitos em sociedade.

Sinteticamente, o crime seria uma contingência fruto dos impulsos e desvios da vontade particular, não dotado de conceitualidade, nem mesmo racionalidade que o torne um motor decisivo de transformação da realidade social. Seu “destino” é a sua dissolução por intermédio da punição retributiva e restauradora do direito e da ordem jurídica.

Entretanto, a resposta hegeliana sobre o “colapso” do crime, sob a forma de uma *Aufhebung* do direito, torna-se um tanto quanto nebulosa ou no mínimo forçosa em suas passagens lógicas. A “inessencialidade” do crime e sua ausência de forma conceitual assombra a essencialidade do direito. Não há métrica racional a ser seguida pelo crime, apenas um puro fluxo de impulsos e particularismos do “mal infinito”, sendo assim, um agente externo ao direito e com dinâmica própria.

A querela da extensão da lesão retorna de forma qualificada e dialética. O crime é capaz de eclipsar o direito, visto que, sua forma de atuação inessencial não segue a métrica e a disciplina do reconhecimento jurídico-racional e nem mesmo sua fundamentação ontológica. Isso significa que todo o processo de reparação advinda das estruturas fundamentais do direito é, em verdade, um processo inerente à estrutura da sociedade.

De forma geral, a “inessencialidade” do crime é sua porta de acesso a restrição do direito, não em seus fundamentos, mas em sua operacionalidade, gerando um certo “desconforto lógico”, que levou Hegel a um beco sem saída na *Filosofia do Direito* de 1821. Ao determinar uma implosão imanente do ato criminoso, carente de si mesmo e por isso evanescente, o filósofo atestou a própria universalidade do conceito de crime e, por consequência, sua própria essencialidade, por intermédio da inclusão do não-direito no direito.

A seção 3.5 (“*A indeterminação lógica da punição e sua determinação fenomenológica*”) expõe os limites da teoria penal hegeliana, demonstrando que não há como estabelecer uma medida punitiva justa para ações criminosas somente por vias lógicas. O grau de indeterminação quantitativo surge do problema de que ações humanas são dotadas de características **qualitativas** (relacionais) e **quantitativas** (circunstanciais).

Isso significa que está fora de questão uma doutrina retributivista estritamente formal, uma medida de reparação absoluta, cujo valor pode ser sintetizado na expressão “olho por olho e dente por dente”. É necessário com que se avalie os diversos graus de impacto que a lesão criminal produz não só no direito como também no tecido social. Portanto, a punição não pode ser totalmente deduzida da *Aufhebung lógica* do direito, porque sua medida quantitativa depende das estruturas morais (culturais) de cada sociedade. A indeterminação lógica da pena permitiu uma inserção fenomenológica à questão: a cultura punitiva não deve ser pensada apenas como um *modus operandi* do ato retributivo, mas como uma forma de pensar o porquê e o para que se pune.

Através da análise objetiva (e não apenas conjuntural, apesar de sua importância sociológica e histórica) da teoria e dos limites da punição, pode-se estabelecer por demonstração fenomenológica, os próprios limites estruturais do tempo histórico do espírito. Cada sociedade fraturada em suas próprias representações e assombradas pelas miríades de eventos fortuitos e históricos necessitam enfrentar seus limites.

A Seção 3.6, “*Via ética da punição: retributivismo, dissuasão e a possibilidade da penalização alternativa (um caminho aberto)*”, encerra o ciclo de discussões, elencando o tema da justiça como de essencial importância para a ideia de direito em Hegel. Explorou-se uma via conceitual de justiça enquanto ação jurídico-social equânime, que seja capaz de oferecer aos indivíduos uma diversidade de possibilidades que deem conta não da igualdade formal ou da vingança na forma de coerção.

Uma penalização justa está atrelada a reflexão constante da capacidade punitiva do Estado e a sua função social. Para tanto, é necessário que se explore diversos instrumentos teóricos da pena como o retributivismo ético ou proporcional, a

ideia de dissuasão em contextos jurídicos específicos ou mesmo penalizações alternativas que surjam dos debates culturais e históricos de cada sociedade.

Por fim, o conceito de justiça (mais amplo e sofisticado do que apenas punir) encontra a sua coerência jurídica através da capacidade da sociedade e dos agentes institucionais desenvolverem rodadas cada vez mais qualitativas acerca dos limites e potenciais do direito; isto exige a coragem e a luta por novas determinações éticas e não apenas anunciá-las como verdades acabadas.

2. DIREITO NA ESFERA DO ESPÍRITO OBJETIVO

2.1. CONCEITO, HISTÓRIA E CULTURA: UMA ABERTURA AO ESPÍRITO

Para que se realize um trajeto propedêutico rigoroso e capaz de conduzir as reflexões para níveis mais elevados a respeito do direito em Hegel, nada mais importante do que expor as próprias intenções preliminares do filósofo: “[...] A ciência filosófica do Direito tem por objeto a ideia do Direito, o conceito do Direito e sua efetivação” (HEGEL, 1994, p.109).

A peculiaridade do universo semântico e conceitual presente no pensamento hegeliano exige com que se atenha cuidadosamente para as intenções filosóficas presente na “Filosofia do Direito” (*FD*). Não se está diante de um compêndio jurídico aos moldes dos manuais que congregam a evolução histórico-factual da ação jurídica, mas sim da própria experiência da consciência que, ao investigar a si e o mundo, torna-se capaz de adquirir contornos conceituais éticos e práticos.

O Direito partilha da condição histórica de ser um produto ético e reflexivo das consciências e por isso sempre em construção, porém tal afirmação carece de uma demonstração mais detalhada, capaz de assimilar o debate factual e ao mesmo tempo não perder-se nele. O tempo cronológico torna-se um apêndice das discussões na medida em que se avança ao verdadeiro problema do direito em Hegel: tornar-se uma atividade do espírito (HEGEL, 1994, p.121).

Fundamentar filosoficamente o direito é para Hegel a possibilidade de garantir a independência de suas categorias e objetos frente as irrupções e violências do mundo sensível e imediato (HEGEL, op.cit., p.111-114) e ao mesmo tempo demonstrar que não existem atalhos epistêmicos ou manobras de cunho metafísico nesse processo. Romper com o cotidiano não significa necessariamente abandoná-lo e sim requalificá-lo a partir da centralidade da atividade reflexiva.

Nesse sentido, as categorias jurídicas tecidas ao longo da filosofia especulativa hegeliana devem ser compreendidas segundo seus propósitos : dotadas de um dinamismo interno, cuja justificação não está necessariamente no âmbito do fático e sim no lógico-dialético. Assim é composto o projeto da Filosofia do direito de

1821, uma busca pela familiarização dos fundamentos lógico-ontológicos do direito a partir da mediação entre a vontade e a liberdade.

Toda a arquitetura jurídica edificada como um produto racional da vontade, que limita a si própria (HEGEL, 1994, p. 129-130) em nome de uma salvaguarda do que é mais precioso - no caso da Filosofia do Direito a liberdade (*em si e para si*) - deve ser sempre problematizada por uma questão talvez de ordem anterior: a salvaguarda da liberdade não pode ocorrer sem antes estabelecer a salvaguarda da vida, enquanto existência real, histórica e cultural.

A questão da existência histórica não é o centro das preocupações da Filosofia do Direito de 1821, apesar de sua incômoda presença, principalmente no que tange a assuntos ligados à propriedade privada, ao crime e a punição. Sendo assim, torna-se imperioso compreender que o trajeto de justificação lógica da vontade-livre precisa ser confrontado com as assimetrias que o terreno histórico proporciona, para que se compreenda o papel que o cotidiano possui na justificação e operacionalidade próprios ao direito.

Sendo assim, essa dissertação convida o leitor a apreender os pontos fundamentais do “projeto jurídico hegeliano”, pensado sob a necessidade de garantir a **prioridade da vida** como base para qualquer asserção sobre a ideia de liberdade; uma inversão da prioridade (especulativa hegeliana) que não descaracteriza o conceito de “vontade livre”, atribuindo-o como um subproduto da experiência factual, sua bagagem “abstrata” e ideal é preservada, porém reconhecendo como prioridade ontológica a presença de mundo do ser. O que há é a necessidade reorientar o debate e incorporar o direito à esfera da vida, do social, do cultural e confrontar sua ideia (objetiva) com o próprio cotidiano, na medida em que isto se torna necessário.

Se por um lado o estudo de normas jurídicas (impostas pelo hábito, relações de poder ou convenções) não tornará o debate mais profundo, por outro, ficar restrito a meras formalidades, entendendo o direito enquanto um leque de procedimentos racionais carentes de conteúdo é perder-se também no próprio sentido histórico da “positivação do direito”. Hegel é mais complexo do que tais asserções, pois seu pensamento (inclusive o jurídico) não separa necessariamente conteúdo de forma, ambos estão em constante relacionamento e reciprocidade (HEGEL, 1994, p.132-133).

A doutrina do conceito, ponto nodal da atividade filosófica hegeliana, mostra-se como uma das chaves para a compreensão desta complexa teia de relacionamento entre conteúdo e forma, apresentando ao leitor um prelúdio ao movimento dialético pensado pelo autor. O conceito para Hegel não é uma simples atividade do entendimento (HEGEL, 2012, p. 292), uma vez que não se pode confundi-lo como um esforço de correspondência entre o ideal e o sensível (tomando como referência a filosofia kantiana, segundo a métrica da *Estética transcendental e da Analítica transcedental*).

Na lógica-de-entendimento, costuma-se considerar o conceito como uma mera forma do pensar, e, mais precisamente, como uma representação geral. É a essa maneira inferior de apreender o conceito que se refere a afirmação tantas vezes repetida, por parte da sensibilidade e do coração, de que os conceitos enquanto tais são algo morto, vazio e abstrato. De fato, porém sucede exatamente o inverso, e o conceito é antes o princípio de toda a vida, e assim, ao mesmo tempo, o [que é] pura e simplesmente concreto (HEGEL, 2012, p.292 §160)

Torna-se expresso o esforço em tornar o conceito uma atividade, um processo e produto intelectual que se destaca e diferencia do aspecto tradicional do termo “mera forma de pensar” ou mesmo uma “representação em geral”. O conceito não é simplesmente uma abstração formal pelo qual o entendimento opera na realidade, adequando-a as suas próprias formulações. Toda a generalidade que está inclusa no próprio desenvolvimento do conceito diz respeito a sua condição de permanência e existência no próprio movimento do real.

Nesse sentido, conceito é idealidade¹ - algo que envolve o conhecer do mundo e o conhecer de si - e processo (ação determinada objetiva) que torna o real

¹ Sob a tutela e desenvolvimento teórico da Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Vol. 1), estabelece o conceito como idealidade ou em seus próprios termos “idealismo absoluto”, buscando expor que em sua filosofia não há separação entre os aspectos abstratos e a efetividade posta no mundo. O desafio está em compreender como elementos abstratos, na sua forma essente, podem realizar efeitos determinados na realidade efetiva do mundo. Nesse sentido, Hegel adverte: “O conceito como tal não se deixa agarrar com as mãos; em geral, quando se trata de conceito, o ouvir e o ver devem desaparecer para nós. Não obstante, o conceito é, como antes se notou, ao mesmo tempo o simplesmente concreto, e isto enquanto [o conceito] contém em si numa unidade ideal toda a riqueza dessas duas esferas. (HEGEL, 2012, p.292 §160).

uma síntese de múltiplas mediações entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido. Por isso, o conceito não é simplesmente uma projeção ideal de conteúdos da experiência sensível, mas a própria realidade, tida em sua expressão totalizante e verdadeira (HEGEL, 2017, p.33 §20).

A ideia de imanência e racionalidade adquire no conceito de conceito um estatuto superior a um mero processo subjetivo de incorporação do mundo; está-se diante de uma consideração ontológica da própria idealidade, da necessidade de reconhecer na realidade o motor constitutivo necessário para o próprio desenvolvimento da subjetividade. Logo, a natureza do conceito é por um lado desenvolvimento permanente daquilo que é (HEGEL, 2012, p.303), em formas abstratas de pensar e ao mesmo tempo processo em que o agir torna-se uma plataforma necessária para que a idealidade não se torne apenas formalidade.

No entanto, há de se ter o rigor analítico em compreender que a realidade para Hegel não é necessariamente o “mundo sensível” ou a materialidade do mundo em sentido fenomênico, mas o movimento essencial que recobre a materialidade, a sensibilidade e a idealidade. Neste caso, não se trata de duplicar a realidade em inteligível ou sensível, mas apreender como a complexidade do mundo é muito mais profunda do que apenas a sua aparição fenomenal, há em seu conceito uma dinâmica que lhe é própria, uma temporalidade que não pode ser apenas descrita como uma contagem cronológica. O tempo do conceito é síntese complexa entre idealidade e processo, muitas vezes não alcançável por meio de generalizações empíricas.

O conceito e sua existência são dois lados, separados e unidos, como o corpo e a alma. O corpo é a mesma vida que a alma, e, contudo, ambos podem ser considerados como estando separados. Uma alma sem corpo não seria algo de vivo e inversamente, do mesmo modo. Assim como o ser-aí do conceito é o seu corpo, assim este obedece à alma, que o produziu [...] (HEGEL, 1994, p. 111)

Movimento e existência são as condições universais e necessárias para que a vida possa tomar o curso de seu próprio desenvolvimento, a metáfora hegeliana entre “corpo” e “alma” torna-se valiosa (e ao mesmo tempo “didática”) para apreender que o conceito de conceito nada mais é do que o curso da vida em seu próprio movimento,

uma atividade que só pode ser avaliada de maneira reflexiva a partir do relacionamento entre conteúdo e forma (processo e idealidade).

Gerárd Lebrun, alerta para a importância de garantir rigor a noção de conceito em Hegel através de uma profícua reflexão sobre o seu autodesenvolvimento: torna-se uma efetividade não significa ser um agregado de experiências particulares, mas uma totalidade racional, dotada de uma constituição lógica própria e capaz de desafiar quaisquer percepções advindas das faculdades sensoriais².

Isto denota que o conceito possui uma objetividade que não pode ser alcançada somente por evidências empíricas que o atestariam ou o negariam. Há nele uma condição universal e objetiva que diz respeito a categoria da totalidade da realidade, muitas vezes não demonstrável por relações causais. A *Entwicklung* do conceito é dialética e imanente, isso exige um duplo movimento: da forma tomando parte do conteúdo como necessário e do conteúdo expressando a forma em seu próprio dinamismo e desenvolvimento (HEGEL, 2018, p.112-114.). Em outras palavras, sem o particular a objetividade que permeia a realidade é pura abstração, mas sem o universal toda a dinâmica do cotidiano torna-se apenas um infinito sem significado.

Segundo Lebrun (2006, p. 350), não há sentido constituir uma “supra-história” para dar conta da historicidade. Forma e conteúdo desdobram-se de maneira complexa e muitas vezes não causal; buscar um alinhamento completo entre tais esferas é cair em uma ortodoxia incapaz de mediar o discurso com a própria realidade.

² Lebrun (2006, p. 350), ao analisar o conceito hegeliano, e seu desenvolvimento lógico- especulativo, defende que não existe uma relação causal ou mecânica entre o terreno histórico-ordinário e a totalidade, pois as relações entre o particular e o universal são repletas de mediações. Existiria uma independência dialética do conceito em relação a modelos e estruturas políticas e econômicas, bem como uma certa autonomia do imediato que alcança o universal por meio de suas experiências sempre incompletas.: “A exposição conceitual não pretende, portanto, reconstruir uma super-história ou mesmo uma contra-história; assim como não pretende concorrer com a ordem temporal, ela não descreve uma gênese que conferiria um sentido às determinações, às avessas da ordem de aparecimento destas últimas. E tal indiferença do conceitual ao histórico significa que o movimento do conceito não é, de maneira alguma, o análogo de um processo de conhecimento. Embora Hegel tome como ponto de apoio a atividade da forma aristotélica, ele não nos autorizaria a imaginar o Conceito como um *eidós*, bastante engenhoso para impregnar, de ponta a ponta, o múltiplo e, assim, garantir ao *conhecimento finito* que, integralmente, este se consumira. [...] Em suma, desconhece-se a estranheza do que é preciso entender por *Conceito*, quando se despreza a advertência do autor: no Conceito, o verdadeiro não se apresenta na forma em que o saber fenomênico o esperava. Sem dúvida, este busca o Verdadeiro como identidade do Conceito e da realidade, ‘mas ele o busca, somente, pois ele é aqui, como no início, um subjetivo’ [...] (LEBRUN, 2006, p.350-351).

A ‘totalização’ inédita que não é nem recolhimento de elementos *dados*, nem concentração em torno de um princípio *dado*, Hegel denominava *Entwicklung* – porém, tomando o cuidado de afastar as associações tradicionais que falseariam o emprego da palavra. O ‘desenvolvimento’ que especifica a ‘atividade’ do Conceito, não será *nem um desenrolar contínuo nem um progressus temporal*.[...] Igualmente insatisfatória é a imagem de uma série graduada e normatizada por uma lei de desenvolvimento. Ainda, aqui, a diversidade surge da repetição; o Outro só é o avatar da difusão do Mesmo, e a diferença, longe de estar inscrita na coisa mesma, só é uma parada- arbitrária e provisória- no curso dessa expansão (LEBRUN, 2006, p.352-353)

A interpretação de Lebrun, concentra-se na objetividade do conceito, no esforço em garantir à realidade uma processualidade que envolve o particular, mas sem se perder nele. A temporalidade do conceito é o centro do debate, uma vez que não se pode atribuir à realidade um devir ou um curso que seja estritamente linear ou razoavelmente decifrável por meio de “esquemas” de desenvolvimento. Lebrun, convida o leitor a adentrar em uma seara lógica, não experimental, cujo cerne é a ideia de que o movimento é sempre um reforço da existência e a existência é um sinal da necessidade do movimento.

No entanto, a excessiva preocupação em garantir ao conceito uma independência e autonomia própria (segundo o cânone lógico da identidade autorreferencial), demonstra que o debate em torno da filosofia hegeliana está longe de ser pacífico. O desdobrar do conceito nas esferas da realidade imediata, tornando-se um outro de si mesmo, torna-se um campo de batalha na medida em que se atribui mais ou menos impacto e peso a noção de cotidiano e conjuntura. Interessa mais a Lebrun reconduzir o pensamento hegeliano a sua forma originária lógica e formal, tornando o movimento do conceito uma relação de identidade entre forma e conteúdo, cuja consequência é a conciliação do ideal com o real. O cerne do debate gira em torno da hipótese de que nem sempre a forma se reconcilia com o conteúdo.

Paulo Arantes (2009), por meio de profunda e rigorosa análise, aponta para uma abordagem que dê conta das mediações mitigadas por Lebrun. Em seu livro “A ordem do Tempo”, o autor defende uma linha argumentativa de que a historicidade em Hegel não é apenas uma relação de identidade conceito-fenômeno: a “prosa da

história” constitui-se como o autodesenvolvimento do mundo, tornando consciência-de-si (ARANTES, 2000, p.210).

A história, bem como a memória, devem ser elementos constitutivos conjugados e refletidos de maneira que o resgate do passado não seja uma simples lembrança, uma adjacência cujo fundamento é a busca incessante por eventos finitos. O “sentido” e o “projeto” do histórico é a formação da consciência segundo seu próprio desenvolvimento; a construção e consolidação de uma racionalidade que agrega ao espaço a importância do tempo (não cronológico), mas do conceito.

Para tanto, deve-se considerar que o devir histórico não é estritamente fático, mas processual, uma atividade reflexiva determinada e determinante de processos e eventos (ARANTES, 2000, p. 203-204). Percebe-se em Arantes intenções mais diretas de atribuir ao conceito uma temporalidade que não é linear e muito menos fática, fato já constatado em Lebrun, porém isso não significa que não exista uma “presentidade” do conceito no fenômeno e uma relativa autonomia do fenômeno em relação ao conceito.

Atingimos neste momento algo que já mencionamos quando se tratava de retrair aquilo que corresponderia, em Hegel, a uma lógica do tempo: assim como a co-pertinência entre egidade e a temporalidade-repousa, em última instância, sobre uma reflexão primitiva, sobre uma divisão-originária, assim como é possível reconduzir a produção do tempo a essa distância, podemos também ver que a cumplicidade entre o Espírito e a história derivam de uma reflexão semelhante. Com efeito, a abertura da História coincide com o advento do Espírito (cf. *Vph Wg.* p.512). Se a luz da consciência torna visível a História, está só pode emergir, após uma longa incubação, sob a condição de ser acolhida por uma instância já suscetível de refleti-la. Ora, só a consciência é capaz de fazê-lo, pois ‘só a consciência é o Aberto (*das Offene*)’ (VG, p.162; trad. p. 192) aquilo que a História pode revelar-se (*offenbaren*), ao mesmo tempo como objeto e como campo produtor do universal, só pode ser esse Aberto, ou em outros termos, ‘a consciência tornada reflexionante[...]’ (ARANTES, 2000, p. 203-204)

Apesar de uma escrita árida, Arantes explicita que não há conceito sem reflexão mediada entre consciência e mundo. Espírito, História (com “H maiúsculo) e consciência tornam o conceito de conceito não apenas um *Entwischklung* (Desenvolvimento) formal, de identidade entre sujeito e objeto, mas uma experiência

de abertura do mundo em suas próprias relações, sempre complexas e carentes de mediação entre suas partes constitutivas.

O histórico, portanto, não diz respeito apenas ao estritamente fático, ao representativo e fugaz, é parte constitutiva do conceito, pois se apresenta como uma relação, um devir reflexivo e aberto em que o espaço e o tempo (cindidos pela experiência sensível) tornam-se unidade³. Contudo, a relação espaço-tempo - no limite a forma histórica do conceito - não aparece às consciências como uma unidade fenomênica capaz de ser observada e apreendida por meio da experimentação, pelo menos não de imediato. A dimensão do fenômeno confunde as consciências, dribla a reflexão em nome da cisão entre tais esferas, traz para o sujeito cognoscente a experiência da “certeza sensível”. De maneira geral, é necessário trabalhar o conceito na realidade imediata para que se possa reconhecer a sua verdadeira historicidade e garantir com que o fático e linear não sejam as únicas referências que a consciência pode realizar acerca do tempo.

De forma geral, a hipótese de Arantes, ainda em curso de justificação e longe de ser consumada (porém na justa medida do desenvolvimento desta dissertação) é a de que todo o acúmulo do conceito não pode ser realizado sem a presença de uma consciência que realiza em si e para si a percepção, o entendimento e a mediação com o mundo. A historicidade é propriamente a realização do conceito, enquanto externalidade racional, uma “abertura” (ideal e processual) para o novo, sem abandonar o velho e muito menos tornar-se refém dele.

O fenomenológico e o lógico tomam densidade e adquirem status de sistema no pensamento de Arantes através da mediação histórica. A “origem” do conceito (seu “grau zero”) pode ser avaliada e verificada por meio da análise lógico-imanente do ser em seu devir (desenvolvimento), ou seja, consagrar a unidade entre tempo e espaço, que não pode ser feita de imediato na experiência fenomenológica⁴. Contudo, sem a

³ “Se deve ser possível a experiência, tem de ser posta a unidade do espaço com o tempo. Mas nem por isso chega a transpor o limiar da reflexão exterior, enquanto unidade das duas formas de sensibilidade só posta em vista da possibilidade de uma experiência em geral para o sujeito cognoscente. Dizer, ao contrário que o tempo é a verdade do espaço, como exige Hegel, significa que o espaço, em virtude da reflexão imanente própria a seu conceito, se torna tempo [...] (ARANTES, 2009, p. 29)”

⁴ Rubens Rodrigues Torres Filho (2002, p. 11-17), ressalta a importância do pensamento de Arantes, tanto pelo rigor de análise, como também pela possibilidade de garantir ao tempo na filosofia hegeliana uma historicidade para além da mera passagem quantitativa e gradual. Ademais, destaca-se todo o

“presentidade” da consciência a unidade espaço-tempo esvazia-se de conteúdo e torna-se apenas um simulacro racional do verdadeiro movimento do mundo: o processo de tornar-se outro, por intermédio de si próprio⁵. Em outras palavras, garantir com que o cotidiano não seja uma mera expressão do hábito, mas o laboratório reflexivo de extrusão do conceito⁶.

Trazer o conceito à tona, por intermédio da atividade reflexiva da consciência, requer dos sujeitos uma capacidade de reconhecimento mútuo da necessidade de orientar à prática para além da “certeza sensível”. Esse trajeto de reconhecimento não é necessariamente intuitivo, sendo ontologicamente racional, pois depende de uma longa jornada de construção intersubjetiva entre sujeitos determinados.

Antes de ser uma “lei de desenvolvimento” do conceito, torna-se mais sua condição de existência a presença do trajeto intersubjetivo de formação das consciências, que não é nem linear e muito menos isenta de retrocessos. Segundo Hegel, “[...] um edifício não está pronto quando se põe seu alicerce” (HEGEL, 2017, p.29), há de se conceber que o itinerário das relações sociais é ao mesmo tempo a maneira pela qual a consciência torna-se imersa em sua própria insuficiência (com

esforço de Arantes em “não recorrer a fenomenologia” ou mesmo a “experiência da consciência” para consolidar este trajeto histórico, demonstrando que existem profundas relações sistêmicas entre o projeto lógico e o fenomenológico de Hegel, sendo o percurso lógico o trabalho melhor acabado para determinar o “grau zero do conceito” ou como as determinações temporais tornam-se Em si e Para si. Discutiremos a importância da Fenomenologia do Espírito para análise do direito na seção 1.2 deste mesmo capítulo.

⁵ Ao realizar o prefácio do “Ressentimento da Dialética”, Rubens Rodrigues Filho sinaliza para uma mudança na postura investigativa de Arantes, que não nega a “prosa da história”, porém reconhece a necessidade de realizar a crítica ideológica dela e com isso incluir a experiência da consciência como elemento de maior desenvoltura do que pensando em a “*Ordem do Tempo*”: “[...] Um outro Hegel? Não necessariamente — não se cancela o escrito anterior —, mas, pelo menos, uma entrada em sua obra por uma outra porta, uma *démarche* diametralmente oposta a anterior. No primeiro livro, e seguindo a risca o estilo da historiografia “estrutural” da filosofia, partíamos da *Ciência da Lógica* para chegar a filosofia da História, viajávamos do discurso logico-especulativo para o discurso histórico-fenomenológico.² Mais ainda, e principalmente nas notas de rodapé da segunda parte do livro, encetava-se uma passagem da dialética hegeliana da História para o materialismo histórico, que acenava para uma interpretação do marxismo que escapasse a alternativa francesa da época entre Sartre e Althusser [...]” (FILHO, 1996, p. 10)

⁶Luckács (1979) ao discutir a importância da filosofia de Hegel no que diz respeito a consolidação de uma ontologia histórica ou uma “ontologia do ser social”, polemiza o trajeto de desenvolvimento lógico hegeliano ao assumir que o grau zero de determinação ontológica não poderia ser o ser e sim a essência, pois é a partir da “doutrina da essência” que se pode falar de um “aparecer em outro”. como ver LUKÁCS, Györg. **A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel**. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1979. p.81-82.

seus preconceitos, limites e retrocessos) e a condição suficiente para que ela se torne a medida ética do mundo.

O historicamente novo não abandona suas carências, mas a torna parte significativa do trajeto de autodesenvolvimento e formação do conceito, todo o esforço de edificação é complexo e envolve a conexão do sujeito com sua cultura, não no sentido do reforço do habitual, mas em busca da efetividade, da originalidade histórica que arranca do cotidiano o seu aparente sentido de estabilidade.

Por isso, uma extrusão do conceito é necessária na forma de representação e cultura (HEGEL, 2017, p.332) uma vez que toda a objetividade que decorre do seio das relações sociais não é transferida as instituições coletivas de forma mecânica. O trabalho do subjetivo em Hegel não é apenas constituir uma particularidade essente no mundo, mas de alcançar de maneira plural, as vias do conceito.

Ao se falar do conceito, habitualmente é só a universalidade abstrata que se tem em vista, e costuma-se também definir corretamente o conceito como uma representação universal. Por esse motivo se fala do conceito da cor, da planta, do animal etc, e esses conceitos deveriam nascer porque, na eliminação do particular pelo qual as diversas cores, plantas e bestas, etc., se diferenciam uma das outras, se fixaria o que lhes é comum. Essa é a maneira como o entendimento apreende o conceito [...]. Ora, o universal do conceito não é simplesmente algo comum, ante o qual o particular tem sua consistência para si; mas é antes o que se particulariza (o que se especifica) a si mesmo, e em seu Outro permanece em uma imperturbada clareza junto de si mesmo (HEGEL, 2012, p. 297).

Em suma, O conceito não é uma simples generalização do entendimento e nem ao menos uma representação geral de objetos tidos em comum, segundo propriedades físicas ou aparentes. De um ponto de vista epistêmico, ele é um **processo** que garante a relação orgânica entre o real e o ideal, tornando-os uma síntese que se desdobra paulatinamente nas diversas figuras que a consciência vai produzindo em seu itinerário de descoberta de si mesma (HEGEL, 2017, p.73).

2.2. O CONCEITO DE DIREITO: FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS

O processo de conhecer das consciências na forma de suas figuras evanescentes se mostra como a estrutura fundamental da *Fenomenologia do Espírito*, a pergunta que fica é se tal estrutura também pode fundamentar o conceito de direito e trazer para sua seara ideal o debate acerca do cotidiano.

O caminho da reconexão entre direito e história, de um ponto de vista fenomenológico, que assume a consciência como motor indispensável de mediação entre aparência e essência (HEGEL, 2017, p.79), necessita de melhores esclarecimentos metodológicos. Torna-se necessário demonstrar e não apenas afirmar que, ao concentrar o debate jurídico em torno da “experiência da consciência” pode-se compreender como o movimento de supressão (*Aufhebung*), típica da dialética em Hegel, não se realiza necessariamente em terreno formal de reconciliação entre o processo e a idealidade e sim sob a vigilância constante das relações sociais e suas dissimetrias.

Ou seja, demonstrar que a intenção hegeliana é a de alcançar o terreno da objetividade e universalidade sem renunciar as necessidades práticas de intervenção na realidade imediata (HEGEL, 2017, p.301). É neste sentido que o conceito de direito deve tornar-se uma práxis que não seja apenas um desdobrar sensível a relações de poder. No entanto, o não abandono do cotidiano faz com que toda a processualidade do direito conviva com seus próprios limites. Nesse caso, a *Aufhebung* do direito diz mais a respeito a qualidade da relação entre poder estabelecido e formas de convívio, do que a enunciação formal de silogismos lógicos.

O Direito não está imune a episódios de regressividade conjuntural, pois o “trabalho do conceito” possui uma temporalidade histórica complexa e não linear, podendo ora trazer para a baila de discussão a necessidade do resguardo a vida e a proteção social (HEGEL, 2017, p.234) , no sentido da produção de um “sujeito universal” do direito (HEGEL, 2010, p.203), e ora ser confundido com suas modalidades histórico-factuais, cuja expressão técnica representa um reforço ideal dos próprios limites sociais das sociedades que as formularam.

Sabe-se que Hegel não era contrário ao estudo e a investigação das formulações histórico- factuais do direito, em verdade, elas carregam a sua carga e importância pedagógica. O problema das modalidades histórico-factuais (tal qual o

Direito Romano ou as interpretações retributivistas de Hugo Grotius) é que elas não foram capazes de garantir, através da experiência ou da dedução formal, uma universalidade que justifique sua atividade legal (HEGEL, op.cit., p.111-121). O domínio do conceito não alcança sua efetividade generalizando e acumulando experiências jurídicas deste calibre, mas enfrentando o desafio de romper o hábito, a causalidade e o cotidiano que aprisionam a consciência em sua certeza sensível.

Portanto, as reflexões acerca do direito devem ser diferenciadas da ideia comum de vingança (HEGEL, 2010, p.125-26), que por vezes recobre o véu societal; sua robustez teórica deve ser alicerçada por uma via autêntica de expressão coletiva do valor da vida, em termos hegelianos, uma via do “espírito”: reflexão e atividade ética que permite realizar ações compartilhadas entre consciências (HEGEL, 2017, p. 301); uma espécie de segunda natureza onde o agir social aponta para medida protetivas e garantias individuais contra as volúpias da vontade individual (HEGEL, 1994, p.121; HEGEL, 1994,p.126-129).

A esfera pública de discussão e organização social tornam-se elementos indispensáveis para o desenvolvimento de uma discussão ética acerca do direito. Não é apenas uma questão técnica de debates entre doutos – apesar de sua importância circunstancial e operacional. Por um lado, há um esforço em Hegel para conceber o direito enquanto esfera pública reconhecida, cujo lastro é garantido pelas instituições “éticas” do Estado (HEGEL, 1994, p. 114-16). Por outro, sua dedução deve ser atribuída à capacidade da consciência em estender-se para além dos limites da vida imediata, alcançando idealmente e processualmente novas alternativas as relações estabelecidas (HEGEL, 2017, p. 324)

É, talvez, a partir desse segundo elemento que o Direito em Hegel apareça como uma necessidade objetiva do mundo em vias de sua própria supressão (*Aufhebung*), ou seja, da libertação de suas amarras históricas em busca de uma modalidade ética compatível com a ideia de espírito. Um certo otimismo que passa quase despercebido no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2017, p,28), digno de supervisão e análises rigorosas acerca da “efetividade do conceito”.

De qualquer modo, há de se reconhecer a necessidade de consolidar um terreno representativo que satisfaça as necessidades imediatas advindas da vida social, momento pelo qual o direito teria a sua feição mais pragmática e reativa

enquanto Direito Positivo. No entanto, o caminho para a positivação das leis e dos códigos jurídicos só pode ser validado de forma ética se seus fundamentos expressarem a racionalidade e objetividade do mundo (HEGEL, 1994, p.114). Neste ponto, Hegel demonstra que existe a possibilidade de um certo afastamento entre os fundamentos e a prática do direito (enquanto linguagem e protocolo), pois a positivação na forma de leis, códigos e jurisprudências devem dar conta de uma miríade infinita de relações sociais, compreensíveis apenas pela medida das circunstâncias (HEGEL, 2010, p. 207). Logo, a “letra da lei” deve expressar a necessidade prática de adequação à circunstância, contudo sua fundamentação (ou forma) deve advir da racionalidade da realidade.

As implicações são evidentes: está no conceito de direito ser uma atividade de resguardo e proteção social dos sujeitos em seus fundamentos; mas sua efetividade necessita de uma adequação à linguagem e ao contexto em que é aplicada. O véu disruptivo que recobre a esfera da representação e a essencialidade do direito, muitas vezes é dirimido por Hegel por acreditar que a não coincidência entre contexto e processo representa apenas uma “figuração” do espírito ainda carente de maiores esclarecimentos⁷.

O Direito deve ser concebido como uma ciência autêntica do espírito que está se construindo à medida que vai estabelecendo seus limites e contornos práticos. Se está diante de uma experiência da consciência que vai aos poucos tomando posse de si mesma, enquanto potência e agir ético. Toda a fundamentação que consolida e constitui as bases da ação jurídica não deve ser interpretada como axiomas arbitrários do entendimento, mas sim um processo objetivo do movimento das consciências no mundo (HEGEL, 2017, p.75).

Isto significa que se tomarmos o direito em sua feição fenomenal (mas tonificada e vívida pela dinâmica do espírito) estará diante de uma “Figuração” do mesmo, da constatação de que sua atividade prática é sempre uma construção dialética que força o conceito ao seu limite e ao mesmo tempo o justifica enquanto negatividade. Ou seja, não existe uma separação formal entre o histórico- factual e o

⁷“Falta, porém, a esse mundo novo – como falta a uma criança recém nascida – uma efetividade acabada; ponto essencial a não ser descuidado. O primeiro despontar é, de início, a imediatez do mundo novo – o seu conceito: como um edifício não está pronto quanto se põe seu alicerce, também esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo” (HEGEL, 2017, p.29)

histórico fenomenológico, pois ambos se encontram no terreno do cotidiano, o que há é a necessidade de reconhecer os fundamentos racionais do historicamente novo, sem abandonar efetivamente as distorções que o envolvem no contexto, eis o movimento complexo do conceito em sua totalidade (HEGEL, 2017, p.78).

Nesse sentido, um tratamento fenomenológico ao direito, que coloca à consciência como mecanismo central de ação e reflexão ética, exige da noção de processo a sua incompletude, sempre expressa nas dissimetrias do contexto, assumindo o direito como uma figura do espírito carente de efetividade absoluta.

A incompletude do direito, enquanto postura metodológica, exige com que ele seja posto à prova a todo instante, uma vez que a realidade é dinâmica e transitória. Isso exige com que suas formulações sejam alteradas para dar conta dos novos condicionantes e expectativas que se constroem ao longo de uma relação infinita de tramas, tensões e erupções sensórias, porém sempre atento ao fundamento do valor da vida enquanto princípio ético-racional.

Elevar a discussão ao nível científico, tal como Hegel propunha⁸, é trazer para baila de reflexões as mediações que o conceito e fenômeno realizam para tornarem-se uma unidade complexa e ética. É somente nessa unidade ou identidade dialética que os fundamentos do direito, sua efetividade e ação prática adquirem o status de verdade.

Obviamente que, Hegel não está interessado em discutir um programa científico típico das ciências particulares, inauguradas com a modernidade, que estabeleceram como métrica a indução e a experimentação como formas de aquisição de conhecimento (HEGEL, 2017, p. 28) e sim explorar o próprio movimento da consciência que se abre para o mundo na medida em que é capaz de reconhecê-lo como um ser-outro de si própria na forma de saber (HEGEL, 2017, p.37).

Ciência é movimento imanente da realidade, constituído em saber para a consciência e a partir da consciência. É demonstração de que o conhecimento racional, não pode ser outra coisa, que seu próprio autodesenvolvimento na forma do conceito (HEGEL, 2017, p. 25). É a garantia de realização do conteúdo e por isso

⁸ “A ciência apresenta esse movimento de formação cultural em sua atualização e necessidade, como também apresenta em sua configuração o que já desceu ao nível do momento e propriedade do espírito. A meta desse movimento é a intuição espiritual do que é o saber [...] (HEGEL, 2017, p.39)

efetividade prática. No entanto, não se está diante de um esforço cego de acúmulo sensório e sim de uma atividade espiritual que alcança a forma do universal a partir do próprio desdobrar da consciência no objeto.

Com efeito, a consciência por um lado, é consciência do objeto: por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são para a consciência, ela mesma é sua comparação: é para ela mesma que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto. (HEGEL, 2017, p.77)

Com isso, tem-se que ciência é alcance da verdade na forma de saber da consciência⁹, movimento investigativo que aponta para dois sentidos coextensivos: o primeiro, ligado ao fenômeno das coisas tal como nos aparecem em suas representações e paulatinamente vão perdendo seus significados, na medida que são provisórios e carentes de conteúdo de espírito na sua totalidade (HEGEL, 2017, p. 25 ; HEGEL, 2017, p.38), e o segundo como um processo de tomada de conhecimento da consciência por ela mesma e voltada para ela mesma; momento da consciência de si, em que a razão e a objetividade se tornam padrões de medida e referência de seu próprio progredir (HEGEL, 2017, p.76).

⁹Alexandre Barbosa, em meticulosa pesquisa bibliográfica (especificamente, a literatura secundária produzida na Alemanha sobre a questão da verdade em Hegel) chegara a uma medida ponderada do conceito, assumindo que a noção de verdade é por vezes compreendida em sentidos diferentes entre si. No entanto, face a polissemia que se apresenta ao longo do pensamento do filósofo alemão, ateu-se aos momentos iniciais (Prefácio e Introdução) da *Fenomenologia do Espírito* como baliza segura de investigação, uma medida prudente e válida para as considerações de nosso trabalho: “O conceito de verdade em Hegel, no entanto, não é definido de forma precisa, tornando-o várias vezes difuso. Ao analisar esse conceito, é possível classificá-lo pelo menos em quatro significado de verdade em seu sistema “a) a verdade como absoluta; b) a verdade no momento do saber como medida do momento do em-si; c) a verdade no sentido tradicional de correspondência forma entre o entendimento e a coisa, o que denomina melhor de ‘correção’; d) por fim, a verdade como correspondência do conteúdo consigo mesmo ou do objeto com seu conceito. Com efeito, entre as várias definições que se articulam no interior do sistema, aqui, no entanto, é preciso ater-se nessa pesquisa às definições da *Fenomenologia do Espírito* (Introdução e Prefácio), em que se apresenta o movimento do conceito fenomenológico de verdade, que é exposta em princípio na Introdução, como na relação aparentemente moderna, na qual cinde de forma imanente ao conceito do saber da verdade que é posto como ‘medida’ do momento em-si da realidade. É exatamente nessa relação dicotômica, em que se coloca de um lado o subjetivo (saber), e do outro, o objetivo (verdade), que se põe a experiência como motora e acima do movimento de supração e síntese do saber e da verdade, no fim da apresentação fenomenológica. [...] (BARBOSA, 2010, p. 58)

O movimento da consciência de si, que se sabe enquanto padrão de medida e caminho para a verdade, é um momento do espírito: o longo processo de edificação de uma cultura voltada para o saber das coisas por elas mesmas, sem as fantasmagorias de princípios vazios de efetividade e conceitualidade. (HEGEL, 2017, p.26 -32)¹⁰

A reflexão advinda do espírito não é fruto de uma individualidade isolada ou de um processo solipsista de aquisição de conhecimento a partir da introspecção da consciência, mas de um momento histórico fecundo, coletivo e compartilhado; um processo de tomada de posicionamento a respeito do mundo (HEGEL, 2017, p.299). No espírito, o indivíduo já não é mais concebido apenas como um ser individualizado e nem mesmo uma essencialidade abstrata e sim como uma substância universal efetivada, uma síntese orgânica entre consciência (de si), ciência e conceito (HEGEL, 2017, p.38-39; HEGEL, 2017, p.74; HEGEL, 2017, p.298-299).

Porém, não há nenhuma garantia nessas definições de que a noção de espírito carrega em si um conjunto acabado de prescrições de pronta utilização operacional. Hegel é enfático ao conceber à dinâmica do espírito uma processualidade e autodesenvolvimento (HEGEL, 2017, p.301), que por consequência o torna inacabado, pois é fruto maduro do autodesenvolvimento da consciência.

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser- aí e de seu representar que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega a tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente (HEGEL, 2017, p. 28).

¹⁰ Em suma, estabelecemos pelo menos três definições de ciência na Fenomenologia do espírito: 1) Ciência enquanto movimento imanente da realidade na forma de conceito (HEGEL, 2017 p. 25 §5); 2) Ciência enquanto verdade da consciência na forma de superação de suas próprias figurações (Ibid. p.25 §5; Ibid. p.38 §27; Ibid; p.73 §78); 3) Ciência enquanto autodesenvolvimento da consciência de si e do espírito (HEGEL, 2017, p.26-27 § 7-8; Ibid. p.28-29 §11-12; Ibid. p.32 §17).

Portanto, ciência e espírito configuram as condições fundamentais para que se possa realizar o trajeto fenomenológico ético exposto por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*¹¹. É somente nas circunstâncias de rompimento com as representações imediatas advindas da consciência, ainda em seu estado natural e sensível, que se pode alcançar novas metas e discussões de alto calibre societário e civilizatório. O saber do mundo que a consciência determina como o sendo o próprio desenvolvimento de si demonstra o verdadeiro caminho.

O espírito se eleva a condição de ciência e verdade¹² através da progressão sobre suas próprias figurações e reconhece a cada passo suas limitações e propriedades. Segundo Hegel, o movimento de autodesenvolver-se é extrusivo e circular e não é capaz de romper com a sua própria essencialidade, que no limite [e igualdade simples consigo (HEGEL, 2017, p.35).

A identidade entre espírito e ciência, tal como exposta na *Fenomenologia do Espírito*, revela tendências complexas no pensamento hegeliano ligadas à necessidade de conceber a ideia de totalidade como um sistema articulado, cujas partes integrantes assumem posições relativamente autônomas, mas ontologicamente ligadas ao radical comum: a consciência.

Em outras palavras, na filosofia de Hegel há uma exigência por uma sistematização do saber decorrente das noções de conceito, espírito, ciência¹³ e estas devem ser compreensíveis segundo o padrão e medida da própria consciência¹⁴. Por isso, não é apenas um esforço de justificação metodológica externa ao sujeito do conhecimento e do objeto a ser conhecido e sim uma unidade que se autodesenvolve de forma fragmentada (manifesta nas formulações éticas, políticas, estéticas etc.),

¹¹ “O Espírito que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento. (HEGEL, 2017, p.37).

¹² “A razão é 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 o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência – a categoria pura – se elevou ao conceito da razão.” (HEGEL, 2017, p.298,)

¹³ “[...] o saber só é efetivo – e só pode ser exposto – como ciência ou como *sistema* [...] (HEGEL, 2017, p. 36).

¹⁴ “[...] Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, 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 já é conhecido o que é comum à ciência e à consciência não científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar a ciência. (HEGEL, 2017, p.30).

mas, não por isso, menos verdadeiras; pois é somente na unidade do diverso e na negatividade da mediação (entre o particular e o universal) que o todo se torna uma totalidade efetiva e concreta.

Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema- tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez* do *saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez *para* o saber, (HEGEL, 2017. p.32).

A passagem é pequena, mas contém em si e para si grande densidade e potencial reflexivo. Em primeiro lugar, apresentar o sistema na *Fenomenologia do Espírito* é, de fato, percorrer as figuras da consciência em sentido ao absoluto, permitindo com que se demore historicamente em cada momento figurativo, dado que a verdade é a totalidade do processo e não apenas suas partes isoladas. Novamente, um reforço a ideia de que contexto e processo muitas vezes não coincidem em seus aspectos fenomenais, há de se ter a paciência do conceito para apreender as rugas e retrocessos entre essas esferas.

Em segundo lugar, a unidade consciência\mundo se expressa de maneira subjetiva e isso não significa em hipótese alguma uma feição psicologizada do pensamento hegeliano em busca de tornar o conceito de sujeito algo mais claro ou didático. Logo, o sujeito não é indivíduo em termos psicológicos. O nível em questão é qualitativamente superior; se está diante de um domínio do espírito, do desenvolvimento da ciência e da cultura como forma peculiar de conhecimento que abrange a consciência em seu processo de autodescoberta objetiva e subjetiva.

A mediação e autodesenvolvimento da consciência de si em sentido subjetivo é sujeito, mas tal consideração só é possível se a ocorrer também a apreensão objetiva do mundo, uma circularidade dialética que expressa o valor e a potência do “momento do negativo” na filosofia hegeliana enquanto movimento de integração e mediação entre a particularidade de estar presente no contexto e a objetividade de fazer parte do curso histórico-universal.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou- que significa o mesmo- que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do por-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 igualdade *restaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* 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 tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim (HEGEL, 2017, p. 32).

O sujeito, está voltado para o mundo na forma de “substância viva”, na condição ontológica primária de que o auto movimento da consciência é a sua própria mediação a partir de seus referenciais fenomênicos rumo à expansão qualitativa de si a partir de um outro¹⁵. Novamente, o cotidiano aparece como o palco ativo de intervenção prática e reflexiva da consciência, permitindo com que ela reconheça não só a exterioridade circundante, mas a dimensão ampliada da vida em seu curso complexo e compartilhado com outras consciências.

Em outras palavras, a negatividade da consciência permite com que o processo de expansão do saber não seja uma mero ato externo de aquisição de conhecimento (frente a um objeto), mas sim de um auto movimento de aquisição de incorporação de saber (HEGEL, 2017, p.135)¹⁶.

¹⁵ Gyoyg Luckács (1979) acredita que a fenomenologia do Espírito contém em seu percurso argumentativo e categorial, as bases para a consolidação de uma ontologia do ser social, explicitamente realizada nas obras de Karl Marx. O Percurso não metafísico em que o ser e consciência estão imbricados em uma relação dialética, demonstrariam as próprias intenções de Hegel em transformar sua ontologia em um processo relacional histórico e científico: “Ora, um dos traços específicos do ser social é precisamente o fato de que a consciência não é simplesmente consciência de algo que, no plano ontológico, resta inteiramente indiferente ao fato de ser conhecido; ao contrário, a presença ou a ausência de consciência, sua justeza ou falsidade, são parte integrante do próprio ser, ou seja, a consciência não é aqui- em sentido ontológico- um mero epifenômeno, mesmo deixando de lado o fato de seu papel concreto em cada caso singular se relevante ou irrelevante. Qualquer que seja a solução do problema no plano ontológico geral, essa constatação de Hegel se converte para – para a ontologia do ser social- numa concretização mais ampla, extremamente importante e fecunda, da processualidade. [...] (LUCKÁCS, 1979, p. 74).

¹⁶ Hegel (2012), sob a tutela e desenvolvimento teórico da Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Vol. 1), estabelece o conceito como idealidade ou em seus próprios termos “idealismo absoluto”, buscando expor que em sua filosofia não há separação entre os aspectos essentes e a efetividade posta no

Novamente, a totalidade consciência-mundo se mostra a partir da unidade dentro da contraditoriedade, o vir-a-ser dialético da consciência (sujeito) que apreende o desdobrar da realidade a partir de si própria. Neste caso, o conteúdo da consciência se apresenta sob uma dúplici condição: o de ser **objetividade** e universalidade segundo a unidade do conceito e **subjetividade** que se manifesta na pluralidade de figuras da consciência e desejos (HEGEL, 2017, p.135).

Hegel se esforça em não abandonar a esfera dos desejos, das vontades e de uma forma geral a capacidade da consciência produzir saberes através de suas próprias representações acerca dos objetos e relações com o mundo (HEGEL., 1994, p.135-36). Suas intenções são a de incorporar a subjetividade na objetividade, dialeticamente, garantindo assim uma unidade típica de seu idealismo¹⁷. Tem-se, então, que as figurações da consciência não são apenas momentos subjetivos do processo de aquisição de conhecimento, mas um repertório complexo de saberes, tanto em nível objetivo (de alcance daquilo que é em sua verdade) como subjetivo, ao permitir com que representações possam ser estabelecidas e superadas dentro do contexto cultural de cada época e povos.

A verdade pode ser dita e manifesta na forma de juízos e representações, porém, isso não significa um acabamento completo em relação ao próprio conteúdo específico (ser-aí) exposto, pois toda figuração possui dentro de si os limites de sua

mundo. O desafio está em compreender como elementos abstratos, na sua forma essente, podem realizar efeitos determinados na realidade efetiva do mundo. Nesse sentido, Hegel adverte: "O conceito como tal não se deixa agarrar com as mãos; em geral, quando se trata de conceito, o ouvir e o ver devem desaparecer para nós. Não obstante, o conceito é, como antes se notou, ao mesmo tempo o simplesmente concreto, e isto enquanto [o conceito] contém em si numa unidade ideal toda a riqueza dessas duas esferas. (HEGEL, 2012, p.292). No entanto, de forma contrária e crítica, no sentido da ruptura dos procedimentos hegelianos, Theodor Adorno (2009, p.11-15) adverte para o perigo de uma dialética unilateral que despreza a pluralidade, pois inclui (sistematicamente) o não idêntico na identidade e com isso transforma toda a diversidade destoante da universalidade mera contingência ou no limite apenas um momento (contraditório) da própria realidade, já entendida como unidade reconciliada de complexos.

¹⁷ " Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é *como um ser*, ou como *momento diferente*; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como *segundo momento diferente*. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como *consciência* e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem *em si* nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesmo. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência de si é desejo em geral" (HEGEL, 2017, p.136)

própria representação e existência factual. A forma acabada de uma figura só pode ser manifesta a partir de sua própria superação, sendo incorporada e reafirmada como um momento negativo e criador de um Outro (HEGEL, 2012, p.135 §167).

Há de ser progredir nas diversas figuras e demorar-se nelas, mas progresso não significa necessariamente linearidade e sim processo de mediação e negatividade, um ato de tornar-se constantemente um outro de si próprio na forma de um saber científico. A consciência, enquanto sujeito, estabelece a si como medida e referência do saber e volta-se para o mundo “afim” de incorporá-lo na forma de conhecimento.

Sem a presença da realidade, externa, objetiva e com relativa independência, os objetos da consciência seriam puras virtualidades; porém sem a presença do sujeito, capaz da apreensão do todo (em si), o conhecimento se torna um conhecimento fenomenal aos moldes kantianos dos “esquemas do entendimento”¹⁸. Hegel enfrenta a tarefa de alcançar por meio da subjetividade vacilante dos indivíduos a condição de saber para além do fenômeno, considerando a realidade um radical ontológico que não separa sujeito do mundo.

O processo de mediação do sujeito com o objeto em Immanuel Kant, opera segundo a compreensão de que a esfera objetiva do mundo não pode ser apreensível em suas raízes constitutivas (em si), devido aos limites que a Razão (pura) contém em seu próprio relacionar com os objetos e consigo. Especificamente, no segundo

¹⁸Do ponto de vista de Lucákcs, um dos pontos fortes da filosofia hegeliana presente na Fenomenologia do Espírito é propriamente o de estabelecer um relacionamento entre consciência e mundo (realidade), de forma a produzir uma unidade complexa, cujos resultados podem ser observados a partir do próprio automovimento da consciência na forma de saberes e figuras qualitativamente superiores: “Esta situação se torna ainda mais evidente quando tratamos da mais importante descoberta metodológica de Hegel, ou seja, das determinações reflexivas [*Reflexionbestimmungen*]. Acreditamos- e temos esperança de conseguir demonstrá-lo nas páginas seguintes- que reside aqui o centro da sua dialética, tanto da dialética da dinâmica e estrutura da própria realidade independente da consciência, quanto da dialética de seus diversos reflexos na consciência subjetiva. É óbvio que Hegel coloca de imediato essa questão em termos gnosiológicos, embora grandioso e novo no sentido de sua gnosiologia pessoal, profundamente diversa de seus predecessores e seguidores, ou seja, da gnosiologia que está contida na *Fenomenologia do Espírito*. O Aspecto metodológico fundamental dessa obra é o seguinte: mostrar como as diversas fases, categorias, etc, do pensamento humano surgem na consciência dos homens, ao mesmo tempo como produtos e instrumentos da dominação ideal e prática da realidade; como o fracasso parcial ou total da consciência em cada fase conduz à explicitação do novo de um modo cognoscitivo melhor adequado à verdadeira essência da realidade, até que se verifique uma verdadeira apropriação da realidade pelo sujeito” (LUCKÁCS, 1979, p. 76-77)

livro da *Crítica da Razão Pura* (Analítica dos princípios)¹⁹, o filósofo alemão busca esclarecer como é possível a realização de uma mediação entre os conceitos puros do entendimento (estabelecidos como condição a priori para qualquer conhecimento possível) e as intuições empíricas. Em outras palavras, como garantir racionalmente que as categorias do entendimento possam ser aplicadas em fenômenos, uma vez que a natureza dessas duas esferas (a do sujeito que conhece e a do objeto a ser conhecido) são distintas e heterogêneas entre si. (KANT, 2001, p. 201 B177)

Para tanto, Kant introduz a noção de “esquematismo transcendental” ou a mediação entre as categorias do entendimento e o fenômeno, sem que com isso se recorra a nenhum fator de ordem empírico-indutiva para a demonstração dessa relação (KANT, 2001, p.208 B178)²⁰. A estratégia está em realizar um processo de correspondência entre o conceito e o objeto, sabendo que as categorias do entendimento não valem como um conhecimento em si mesmo, porque não dizem respeito a nenhum objeto específico, mas apenas em relação às condições de possibilidade de conhecê-los por meio da experiência sensível²¹.

O raciocínio é sofisticado e condizente com o trajeto transcendental, exposto ao longo da lógica e da analítica, porém um tanto quanto obscuro²². Kant, não está se

¹⁹ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbequian, 2001. pp. 201-221

²⁰ “Marcele Ester Klein Hentz, em artigo publicado, denominado: “A doutrina do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”, prefere utilizar o termo “subsunção” ao invés de “mediação”.” Diferentemente dos conceitos sensíveis puros e conceito empíricos, os quais são construídos na intuição pura ou obtidos por abstração de objetos, sendo por isso homogêneos às intuições, as categorias são totalmente heterogêneas frente às intuições, e, com isso, surge a questão de como é possível a ‘subsunção’ de uma intuição sob uma categoria (Kant, 1999). Enquanto conceitos originados exclusivamente do entendimento, as categorias não têm nada em comum com as intuições, e, no entanto, a elas devem aplicar-se caso não sejam conceitos vazios. Entretanto, a noção de ‘subsunção’ é comumente atribuída para tratar da relação entre um particular e um universal, estabelecendo entre eles a relação de espécie e gênero (Erdman, *in* Curtius, 1914). Ora, como já Kemp Smith (1962) apontara, a relação entre categorias e intuições não pode ser concebida nestes termos. A relação entre categoria e intuição não é entre gênero e espécie, e sim se caracteriza como uma relação entre forma e matéria ou estrutura e conteúdo. Com isso, Kant poderia ser acusado de tratar da relação entre categoria e intuições de uma maneira totalmente equivocada. [...] Entretanto, esta não é a única acepção de subsunção empregada por Kant. Além da caracterização acima mencionada de subsunção, há uma outra acepção, tratada por Kant em uma carta a Tieftrunk (11 de dezembro de 1797). Nesta carta, Kant distingue dois tipos de subsunção: a lógica e a transcendental. (HENTZ, 2005, p.17)

²¹ [...] Vimos, com efeito, que os conceitos são totalmente impossíveis, e nem podem ter qualquer significado, se não for dado um objeto ou a esses próprios conceitos ou, pelo menos, aos elementos de que são constituídos e, por conseguinte, não se podem referir a coisas em si (sem considerar se nos podem ser dadas e como) [...] (KANT, 2001, p. 208 B178-779)

²² Cf. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. Notas sobre o esquematismo na Crítica da Razão Pura de Kant. **Transformação**, São Paulo, v. 1, n. 18, p.121-140, 01 jan. 1995 e HENTZ, Marcelle

eximindo da tarefa e importância de experimentação sensível do mundo, apenas retificando a sua importância uma vez que existem condições formais *a priori* (*tempo e espaço*) que possibilitam às categorias puras do entendimento a correta correspondência entre um conceito e seu objeto, sem que com isso se proponha uma unidade ontológica entre ambos.

Nesse sentido, se faz necessário a explicitação da noção de **esquema**, com o intuito de revelar a dissociação entre sujeito e objeto que opera no conjunto das proposições estabelecidas na filosofia transcendental kantiana; e partir desse delineamento demonstrar como a filosofia de Hegel rompe definitivamente com a cisão proposta por Kant a partir da noção de **experiência da consciência**, produzindo impactos decisivos na própria definição de direito enquanto uma **experiência da liberdade**.

Por esquema, Kant delimitou a relação entre a sensibilidade e as categorias do entendimento no sentido da produção de um conhecimento em geral (KANT, 2001, p. 209, A179). Não é simplesmente uma indução ou uma imagem, mas sim uma representação geral do objeto intuído a partir das formas *a priori* do tempo. No esquema, há uma relação de síntese entre a sensibilidade e as categorias do entendimento e isso não quer dizer que tal representação seja uma simples imaginação, fruto da experimentação sensível (KANT, 2001, p 209 B180).

De fato, os nossos conceito sensíveis puros não assentam sobre imagens dos objetos, mas sobre esquemas. Ao conceito de um triângulo em geral nenhuma imagem seria jamais adequada. Com efeito, não atingiria a universalidade do conceito pela qual este é válido para todos os triângulos, retângulos oblíquos, etc, ficando sempre apenas limitada a uma parte dessa esfera. O esquema do triângulo só pode existir no pensamento e significa uma regra da síntese da imaginação com vista a figuras puras no espaço. Muito menos ainda um objeto da experiência ou a sua imagem alcançaria alguma vez o conceito empírico, pois este refere-se sempre imediatamente ao esquema da imaginação como uma regra da determinação da nossa intuição de acordo com um certo conceito geral. (KANT, 2009, p. 209 A141).

A atividade do entendimento, representada pelos “conceitos sensíveis puros” (KANT, op.cit., p. 209 A141), ou pela relação entre as categorias do entendimento com tempo (e em decorrência o espaço), tidos *a priori*, demonstram ser a única possibilidade de um conceito se referir a um objeto em geral sem que se caia em um vazio lógico (de proposições formais) ou um processo de indução empírica em que o geral é constituído como consequência cumulativa do particular.

Pela ótica kantiana, se está diante da análise da condição de possibilidade da construção de um conhecimento *a priori*, da realização de proposições universais e necessárias que, no limite, demonstram como as categorias espaço e tempo – consideradas intuições puras - devem relacionar-se com o entendimento a fim de produzir representações a partir do “material” fornecido pela própria intuição\sensibilidade (KANT, 2001 p.114-115 B75-76). O esquematismo transcendental faz parte deste imbricado jogo de construção de representações puras que permitem com que o sujeito possa de fato relacionar-se com o objeto.

Tem-se, então, que a noção de esquema permite não somente a possibilidade da matemática e da física pura, como também a sua representação na forma de proposição e juízo (sintético *a priori*). Em outras palavras, o esquema pode ser considerado como a retomada da lógica transcendental, expondo-a de forma mais detalhada em seus resultados representacionais. (KANT, 2001, p.114-115 B75-76; HENTZ, 2005, p. 14-15).

No entanto, é importante frisar que o esquema diz respeito às condições formais de possibilidade de representação, ele não se ocupa “das regras do uso do entendimento nas condições empíricas subjetivas”. (KANT, 2001 p.116 B78; KANT, 2001, p.203 B172), para isso Kant se vale da faculdade de julgar ou da “capacidade de subsumir a regras, isto é discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não [...]” (KANT, 2001, p.116 B78). Por este ângulo, torna-se lícito perguntar novamente: afinal, o que vem a ser a noção de esquema e como ele é possível sem que se rompa com a propostas fundamentais da filosofia de Kant?

Em primeiro lugar, o esquema não deve ser confundido como uma mera representação geral a partir de experiências sensórias em relação aos objetos do conhecimento (fenômenos). Isso seria uma distorção da própria filosofia transcendental, já que estaria implicando um caráter estritamente utilitário para as

faculdades do entendimento e com isso promovendo uma confusão entre conhecer e intuir²³. Neste caso, o esquema não é uma indução “facilitada” pela faculdade do entendimento e nem um processo de acúmulo de experiências sensoriais por meio da memória\imagem (KANT, 2001, p.209 B180), é a condição de possibilidade da representação advinda de uma síntese pura entre o tempo (e por consequência o espaço)²⁴ e as faculdades do entendimento que os sintetizam na forma de um método de representação do diverso em geral.

[...] O Esquema de um conceito puro do entendimento é algo que não pode reduzir-se a qualquer imagem, porque é apenas a síntese pura, feita de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral, e que exprime a categoria; é um produto transcendental da imaginação, referente à determinação do sentido interno em geral, segundo as condições da sua forma (o tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas devem interconectar-se *a priori* num conceito conforme a unidade da apercepção. (KANT, 2001, p. 210 B181)

O esquema é um produto transcendental que se refere a capacidade de representação do conceito de diverso (em geral) a partir das faculdades do entendimento e da condição *a priori* da intuição. Não é um conteúdo específico da memória e a da imaginação, mas uma condição de possibilidade da própria imaginação (“produtiva”) criar suas imagens a partir de seu próprio funcionamento. Por isso, Kant delimita: [...] “Daremos o nome de *esquema* a esta condição formal e pura da sensibilidade a que o conceito do entendimento está restringido no seu uso [...] (KANT, 2001, p. 209 B179), um elemento fundamental para a construção da

²³ Kant, em retomada de seu próprio trajeto reflexivo já consolidado na estética transcendental e no primeiro livro da Analítica transcendental, recomenda: “Vimos, com efeito, que os conceitos são totalmente impossíveis, e nem podem ter qualquer significado, se não for dado um objeto ou a esses próprios conceitos ou, pelo menos, aos elementos de que são constituídos e, por conseguinte, não se podem referir a coisas em si (sem considerar se nos podem ser dadas e como); vimos que, por fim, os conceitos puros *a priori* devem ainda conter, além da função do entendimento na categoria, condições formais da sensibilidades (precisamente do sentido interno), que contêm a condição pela qual unicamente a Categoria pode ser aplicada a qualquer objeto. Daremos o nome de *esquema* a esta condição formal e pura da sensibilidade a que o conceito do entendimento está restringido no seu uso e o de *esquematismo* do entendimento puro ao processo pelo qual o entendimento opera com esses esquemas. (KANT, 2001 , p. 208-209 B179)

²⁴ “Kant proposed that ‘time-determinations’ would yield the required schema, which would be pure, intellectual, and sensible. He resorted only time and not space, arguing that time was the more encompassing form of very sensible intuition, while space was only the form of outer intuition. [...] (HOLZHEY; MURDOCH, 2005, p. 242)

analítica transcendental, uma vez que se está garantindo as condições formais para a imaginação e a representação de objetos segundo conceitos do próprio entendimento.

As implicações da noção de esquema são deveras impactantes: ao garantir ao tempo à condição transcendental de relacionar-se *aprioristicamente* com as faculdades do entendimento, tem-se, por consequência, a possibilidade de construção de conhecimento *sintético a priori* (tal como a matemática e a física), mas para além, abre-se a oportunidade de investigação a respeito da possibilidade de correspondência e mediação entre um conceito e um objeto externo ao próprio sujeito cognoscente.

[...] o esquema de uma realidade como quantidade de algo, na medida em que esse algo preenche o tempo, é precisamente essa contínua e uniforme produção na realidade do tempo, em que se desce, no tempo, da sensação que tem determinado grau, até seu desaparecimento ou se sobe, gradualmente, da negação da sensação até sua quantidade (KANT, 2001, p.211 B183).

A realidade em si não é um esquema, mas o esquema é a única possibilidade de compreensão da realidade por meio do entendimento. A condição *a priori* do tempo permite a consolidação do plural e do diverso como formas puras de representação - inclusive do espaço - enquanto um desdobramento fecundo da própria condição de tempo. Se está diante de uma “realidade possível”, que nada mais é do que a representação quantitativa de algo na medida que esse algo preenche o tempo.

O tempo passa a ser uma baliza fundamental e objetiva de construção da própria realidade, a determinação da permanência ou da impermanência, da pluralidade e da continuidade na representação em geral. Nesse caso, todas as mudanças e transformações empíricas não afetam a noção de realidade, sua garantia está (antes de tudo) nos esquemas produzidos pela condição *a priori* do tempo e seu relacionamento com as faculdades do entendimento²⁵.

²⁵ Kant avança em seu projeto e rompe com o processo indutivista da causalidade, quando afirma: “O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, que, uma vez posto arbitrariamente,

O projeto transcendental reafirma através do esquema a impossibilidade do alcance da realidade tal como ela é, sem que com isso caia em meros delírios subjetivos. A conciliação entre entendimento e intuição (pura) torna a subjetividade um caminho que merece contorno práticos (puros) que aqui nesta seção podem ser abordados por razões de recorte epistêmico.

Fica evidente que o processo de construção do conhecimento está diretamente ligado ao sujeito do conhecimento, capaz de produzir a partir de um relacionamento fecundo entre intuição e entendimento, relações de causa e efeito, verdade e inverdade enquanto uma correspondência entre conceito e o objeto. O Esquema é a demonstração de que os conteúdos da representação derivam de uma condição objetiva (universal e necessária) de mediação entre sujeito e objeto, mas não implicam, de forma alguma, uma unidade ontológica.

Concluindo, a posição de Kant, então é a de que somos capazes de explicar como temos conhecimento *a priori* da estrutura da aparência somente se negarmos que temos conhecimento da natureza última da realidade por meio da sensibilidade, do entendimento ou da razão pura. As formas puras da intuição dão conhecimento das aparências, não das coisas como são em si mesmas; podemos saber que são necessariamente verdadeiras para as aparências somente porque é absolutamente negado a elas serem verdadeiras para as coisas como são em si mesmas. (GUYER, 2014, p.210-211).

A posição hegeliana é a de negação deste processo a partir de uma dura crítica a posição transcendental. Seu teor concentra-se na condição subjetiva de acesso ao conhecimento proposto por Kant: mediar o objeto com o sujeito, através das condições *a priori* do espaço e tempo, bem como pelo relacionamento com as categorias do entendimento, realiza uma nítida separação entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido.

O subjetivismo Kantiano²⁶, torna incapaz de garantir um acesso à verdade como uma totalidade entre o conceito e seu objeto. O sujeito que conhece estaria

sempre é seguido de outra coisa. Consiste, pois, na sucessão do diverso, na medida em que está submetido a uma regra (KANT, 2001, p. 211 B183).

²⁶ [...] “A oposição à qual Hegel faz objeção sob a rubrica de ‘subjetivismo’ é o contraste de Kant entre aparências e coisas em si mesmas, sua alegação de que, embora possamos e, com efeito, devemos ser capazes de *pensar* coerentemente as coisas em si mesmas, nós podemos ter *conhecimento* tanto *a priori* quanto empírico somente de aparências (GUYER, 2014, p.212).

limitado por condições formais *a priori* que delimitam o que pode ser conhecido e o que não pode ser conhecido. Neste caso, apenas às circunscrições do fenômeno. Todo o processo de mediação entre o fenômeno e as categorias do entendimento nada podem garantir acerca da objetividade das coisas tal como elas são, mas apenas estabelecer que a representação em geral, ou a condição de possibilidade de realização de juízos acerca dos objetos, é um processo universal e necessário segundo os próprios mecanismos da lógica e da analítica transcendental.

Em Hegel, verdade não pode ser considerada como um processo de correspondência entre entendimento e intuição. Mas sim a possibilidade de acesso ao conhecimento das coisas tal como elas são, a partir de si próprias. Isso só se mostrou possível através consideração teórica de que o conceito não é apenas simples correspondência com a realidade, mas seu próprio movimento na forma de juízos e proposições (GUYER, 2014, p.213).

A consciência (que também é sujeito) incorpora o mundo na forma de conhecimento (científico), tornando a esfera das representações momentos a serem evanescidos em prol de um conhecimento qualitativamente superior. Assim, o fenômeno em Hegel não pode ser isolado de seu conceito e muito menos de sua efetividade e relação com o mundo que o circunda, pelo contrário, deve ser tomado como um ponto de partida pelo qual permite às consciências a **experiência** de reconhecer em si os conteúdos e saberes do espírito.

O trajeto fenomenológico é por excelência o campo de desenvolvimento da noção de experiência consciência\mundo, uma vez que não se está diante da tarefa de descrição, relacionamento e determinação das coisas tal como elas nos aparecem na realidade imediata: o desafio é romper com as certezas que se projetaram como conhecimento profundo e inabalável sobre a própria realidade (fenomênica) a partir das condições do autodesenvolvimento da consciência.

Isso significa que o teor da filosofia hegeliana, escorada pela doutrina do conceito e pela noção de experiência, deve garantir um duplo processo: primeiro, o de conhecimento e ação no mundo imediato a partir de novas relações, qualitativamente superiores entre a consciência e o mundo; este é o terreno pelo qual o Direito (enquanto ideia) no pensamento hegeliano atinge seu maior grau de efetividade e significação. Em segundo lugar, permitir com que se consolide, na forma

de linguagem e saber, o trajeto percorrido pela consciência e sua capacidade de alçar ao terreno da verdade e da unidade, ainda que passe por processos de negação de suas próprias asserções (HEGEL, 2017, p. 29; HEGEL, 2017, p. 34; HEGEL, 2017, p.36)

Heidegger (1988, p.21-22) em suas considerações sobre a fenomenologia do Espírito, expôs que o conceito de experiência deveria ser compreendido enquanto uma consideração pensante daquilo que é por si. Em outras palavras, um desenvolvimento imanente da consciência que se debruça sobre suas figuras, não de forma empírica e indutiva, mas de forma reflexiva e demonstrativa de limites e trajetos

O processo de conhecimento e ação, passam pelo crivo da consciência, não tomada em sua feição fenomenal (como agente de conhecimento estritamente causal), mas em sua condição fenomenológica de ser sujeito e objeto do conhecimento (Hegel, 2017, p.43). Neste caso, a consciência é capaz de alçar o terreno da cientificidade ao debruçar sobre si mesma rumo ao desenvolvimento (*Entwicklung*), demonstrando como a ideia de verdade não significa uma externalidade às consciências, e sim, seu movimento reflexivo imanente (HEGEL, 2017, p. 75).

Isso implica na compreensão de que a experiência é um processo histórico²⁷ que exige “extrusão” para além das condições imediatas da própria consciência e do mundo natural, revelando que o saber dos objetos é, no limite, o próprio saber que a consciência tem de si mesma (HEIDEGGER, 1988, p.22). É na forma do conceito que o saber da consciência atinge sua expressão “madura”, momento por excelência em que o sujeito e o objeto do conhecimento não estão apartados por nenhuma barreira de ordem gnosiológica, uma vez que a consciência atingiu a condição de ser *em si e para si*, através de suas figuras.

²⁷ A historicidade da consciência não deve ser compreendida como um trajeto memorialista, cujos significados perderam-se ao longo do tempo. Pelo contrário, há de se romper com a tendência historiográfica de ordem descritivo-linear, para adentrar, de fato, no terreno do próprio movimento do saber científico, da apreensão de que cada “episódio” da consciência é um momento particular de seu desenvolvimento, não somente em sentido teórico, mas também em condições prático-reflexivas de ação no mundo.

[...] O saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. [...] Assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente. O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é a sua morte. Mas é consciência é para si mesmo o seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e- já que este limite lhe pertence- é o ir além de si mesma. [...] (HEGEL, 2017, p.74).

A experiência da consciência é a extrusão de si própria através da imanência entre desenvolvimento de si e mundo, que aos olhos de Hegel só poderia ser corretamente abordada por intermédio da compreensão dialética entre estes dois polos. Sob o ponto de vista fenomenológico, não há nenhum tipo de artifício de ordem teórico-metodológica que force o processo de conhecer para além da consciência, da vida natural e da vida do espírito. De maneira geral, se está diante de um processo de justificação do conhecimento por vias não dogmáticas e nem mesmo transcendentais.

A inovação hegeliana, presente na *Fenomenologia do Espírito*, é a exposição do trajeto dialético enquanto um método de experiência da consciência: um desenvolvimento (*entwicklung*) desigual e combinado entre o processo de tornar-se um ser-para-outro no mundo e a realidade enquanto esfera objetiva e independente de relações perante a consciência.

Portanto, o trajeto fenomenológico reconhece na história do desenvolvimento da consciência, a partir de saberes que evanescem através das mediações consciências-mundo, o caminho fundamental para a determinação dos domínios da ética. Neste caso, o trajeto ético torna-se um exercício dialético cujo movimento torna-se legítimo por intermédio de seu próprio objeto: no caso, a consciência tomando para si a tarefa de relacionar-se com a realidade.

. “Esse movimento dialético que a consciência exercita sobre si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dela surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama de experiência [...]” (HEGEL, 2017, p.77). O ir e vir da consciência, na forma da extrusão de suas figuras, permite com que se

realize um movimento de ruptura com as certezas sensíveis e a subjetividade em sua forma superficial que reconhece apenas o indivíduo como existência voraz.

A mudança e a determinação fazem parte da natureza histórico-dialética da consciência, que insistentemente se mantém inquieta por ser ao mesmo tempo o fim e a razão de si. A unidade da consciência com o mundo não é uma simples jogo de palavras e determinações de ordem lógico-formal, mas a própria natureza e movimento da realidade tal como ela é (HEGEL, 2017, p.77).

O Fim implementado, ou o efetivo *essente* é movimento e vir-a-ser desenvolvido. Ora, essa inquietude é justamente o Si; logo, o Si é igual àquela imediatez e simplicidade do começo, por ser o resultado que a si mesmo retornou. Mas o que retornou à si é o Si, exatamente; e o Si é igualdade e simplicidade consigo mesmas relacionadas. (HEGEL, 2017, p.35)

A Passagem é de difícil compreensão e convém não realizar um trajeto de tradução semântica (paráfrase) de seus conceitos e ideias para que não haja confusões maiores do que o próprio desafio de compreendê-la. É importante frisar que nela contém poderosas reflexões epistemológicas acerca do desenvolvimento qualitativo da consciência. Em primeiro lugar, e de fato, a posição mais abstrata do trajeto fenomenológico de Hegel, abre-se a oportunidade de referir-se ao ser da consciência (explicitamente tomado como o Si da consciência).

Se por um lado, o Si é tido como igualdade consigo e pura simplicidade, determinação abstrata passível de tratamento lógico, e tendente a estabelecer uma conexão com a tese da identidade autorreferencial entre ser-nada ou entre determinado e indeterminado. Por outro, pode-se reconhecer nesse movimento, uma **resolução metodológica** (ainda que abstrata) de ordem histórica, cujo sentido de “igualdade” deve ser acompanhado da ideia de totalidade.

O Si da consciência não revela o seu “grau zero, ou sua origem epistêmica, apenas enquanto silogismo da razão, faz parte da consciência imersa no seu ato de existir, torna-se o ser da consciência no mundo, uma abstração (de teor ontológico) que não aponta para conteúdos específicos, apenas para a generalidade da consciência, que é ser em seu radical existencial e histórico.

Defender uma ontologia no pensamento hegeliano, seguindo o próprio desenvolvimento da Fenomenologia do Espírito, requer do leitor a compreensão de que o movimento dialético entre consciência e mundo é capaz de produzir não só saberes práticos, mas desenvolver na consciência conhecimentos cada vez mais abrangentes sobre sua própria relação existencial. Essência e aparência tornam-se um palco de atividade reflexiva, cujo sentido amplo aponta para uma generalidade da experiência da consciência enquanto igualdade e simplicidade: um radical ontológico capaz de ser explorado por vias éticas (HEGEL, 2017, p.324-325) dados os devidos tratamentos dialéticos de autonomia entre as esferas do imediato e do Conceito.

Nesse sentido, o SI da consciência não aparece como desenvolvimento linear, uma progressão teleológica vulgar, que vai do pensamento à existência ou da existência ao pensamento sem mediações, pois ele não é atributo da substância e nem mesmo ente normativo do sujeito, é, pois, uma categoria da consciência viva e historicamente organizada. O SI só pode ser concebido como fim que se põe como meta, mas sempre mediado, pelas figuras que se põem à consciência (HEGEL, 2017, p.77).

A discussão nos leva a uma Segunda observação, de maior interesse para a construção desta dissertação, respectivamente ligada ao próprio método fenomenológico de passagem das figuras da consciência, que aparentemente pode levar a uma sensação de linearidade arbitrária, tornando a reflexão e ação ética (já contida na esfera do espírito), um episódio inevitável e já prescrito no seio da humanidade.

Hegel é mais complexo do que a simples justificação linear do desenvolvimento da consciência. A historicidade que recobre as “*figuras da consciência*” ((HEGEL, 2017, p.79), possuem a sua carga cronológica e por isso são passíveis de descrições e rememorações factuais acerca de seu próprio estágio fenomênico, no entanto, é necessário ir além da noção de registro, compreender no histórico um processo que revela a unidade complexa entre consciência e mundo, muitas vezes não apreensíveis por meio causal.

Em certa medida, a Filosofia do Direito consolida um debate com as perspectivas históricas do direito, reconhecendo sua função pedagógica e política

(HEGEL, 1994, p.114-12), porém avança para questões de ordem menos causais, talvez lógico- teleológicas, da liberdade e da vontade enquanto motor do direito.

O tempo do conceito não está ligado diretamente ao evento cronológico-factual, da mesma maneira que a ideia do direito enquanto uma efetivação da liberdade não deriva necessariamente do direito romano. (HEGEL, 1994, p. 121). A relação representação-essência é sempre turbulenta, porque, permite com que se atribuam valores e sentidos epistêmicos confusos e politicamente duvidosos, segundo a métrica hegeliana²⁸.

Cabe então, o resgate da tese: a noção de experiência não é um ato teleológico arbitrário, mas sim o resultado objetivo do próprio auto-movimento da consciência, que têm a si como medida e referência de reflexão e ação qualificada no mundo (HEGEL, 2017, p 75). A história da consciência é a passagem de suas figuras, que só se tornam lineares, a partir da noção do todo que as comporta, tornando possível a visualização de seu trajeto como um trajeto de formação para a cultura do espírito.

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual a essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao aprender sua verdadeira essência, consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto. (HEGEL, 2017, p. 79).

É a partir da cultura do espírito que a ação deixa de ser um produto individual das circunstâncias imediatas e alcança o terreno da eticidade e da institucionalização. A consciência de si adquire o seu grau efetivo de maior impacto social quando se

²⁸ Cf. HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: VOZES, 2017 p. 392-400 (“Liberdade absoluta e o Terror”).

materializa e funde complexamente com o próprio terreno das representações, assumindo seus riscos, limites e retrocessos.

Sob uma ótica fenomenológica, o Direito em Hegel torna-se uma dessas figuras complexas que expressam a eticidade e a justiça na forma de ação prática e reflexiva da consciência de si. Nos próprios termos do filósofo é conceito, efetividade e ideia, isto é, conteúdo do agir e forma da consciência no mundo e para o mundo. (HEGEL, op.cit., p. 109).

Sendo assim, o sujeito dotado de direito é a consolidação de um conhecimento científico e o registro fenomenológico de extrusão da consciência a partir de si. Mas para além, é a própria mediação da consciência que garante para si mesma um reconhecimento de seu real valor objetivo e subjetivo (HEGEL, 2017, p.325)

O direito é um ato de reconhecimento mútuo entre partes integrantes de uma mesma comunidade, a fim de garantir independência e efetividade dos sujeitos, não apenas como auto movimento (em sentido epistêmico) mas enquanto um potente **ato histórico-** reflexivo, capaz de impactar as relações sociais e interagir de maneira ética com os demais sujeitos.

A ideia de intersubjetividade, que decorre do movimento de reconhecimento, deve estar imbuída de uma “atmosfera espiritual”, de um sentido de coletividade ampla para que não aponte para uma simples agremiação contratual ou mesmo uma luta por representação de grupos, tornando o “pacto jurídico” uma espécie de somatória de vontades individuais. Pelo contrário, o direito prescinde de uma síntese complexa entre comunidade e sujeito que torna a noção de “Eu” uma expressão ativa de um todo comunitário (HEGEL, 2017, p. 325).

Da mesma maneira, o direito da pessoa não está ligado nem a um ser-
aí mais rico, ou mais poderoso do indivíduo como um tal indivíduo,
nem ainda a um espírito vivo universal; mas antes ao puro Uno de sua
efetividades abstrata – ou a ela enquanto consciência-de-si geral
(HEGEL, 2017, p.325).

Fica evidente que o direito para Hegel é um dispositivo regulador (ético), não presumível como um subproduto das expansões ou contrações da riqueza ou da pobreza e nem mesmo um instrumento de poder e coação advindo das condições materiais imediatas, que isolam as pessoas e as tornam vulneráveis umas frente às outras.

O direito possui uma substância ética efetivada por meio dos constantes atritos e disputas que se estabelecem no seio da vida social cuja temporalidade se expressa em um processo racional de escolha entre a matéria ética da vida enquanto propriedade coletiva e as circunstâncias da violência que recobrem véu da experiência imediata do cotidiano.

Percebe-se que a consagração consciência\comunidade é por consequência fruto da unidade sujeito- mundo, que só pode ser realmente efetivada na condição de espírito vivo; reconhecendo na consciência o núcleo ativo de **produção e reprodução** dos conteúdos aplicados. No entanto, não se trata de atribuir ao direito apenas o signo da técnica, da formalização de procedimentos jurisprudenciais ou código legais restritivos.

A cultura e a história do espírito fazem parte do escopo científico do direito, anunciando a possibilidade de efetivar o autogoverno de si em relação ao outro (HEGEL, 1994, p.322), ou seja, fundamentar o direito a partir da categoria da liberdade, que se projeta à luz do cotidiano por intermédio da atividade reflexiva da consciência. Epistemologia e ética são pressupostos fundantes do direito em Hegel (e a partir de Hegel) e demonstram que a radicalidade pela escolha de preservar a vida não deriva de um simples ato pragmático. .

Portanto, a universalidade e necessidade do direito são considerações pensantes, um fruto maduro e complexo das consciências que tomaram por opção (livre e racional) o “confronto ético” em relação as estruturas de poder determinadas pela conveniência e violência circunstancial. Não se está diante de um desdobramento linear e inevitável do direito enquanto conceito, ideia e efetivação (HEGEL, 1994, p.109-111), mas da disputa política pelo agir em sentido comunitário e universal, que carrega em sua raiz epistêmica a consciência tomando consciência de sua própria liberdade de ação e reflexão (HEGEL, 2017, p.302).

A confiança de Hegel no calibre e tarefa do direito são indiscutíveis, uma vez que “a liberdade constitui a sua substância” (HEGEL, 2017, p.6., Sob este pensamento, a esfera jurídica não deve apenas ser compreendida como um conjunto formal de normas, sanções e punições acumuladas por meio do hábito e das circunstâncias; mas uma **linguagem do espírito** que compreende a importância de realizar **a liberdade** na forma de norma, sanção e punição.

Entretanto, como é possível que a liberdade e o direito sejam compreensíveis (em si e para si) sem que se caia em esforços puramente abstratos (LUKÁCS, 2012 p.28), ou na desconfiança cética, ou mesmo nas conclusões transcendentais kantianas? É preciso adentrar de forma mais profunda na noção de *experiência* atribuída por Hegel e de lá extrair apontamentos que auxiliem na elucidação desta pergunta de alto calibre.

2.3. DIREITO COMO EXPERIÊNCIA DA LIBERDADE

É a partir do § 4 *Filosofia do Direito (FD)* que Hegel estabelece com maior nitidez o primeiro objeto da ciência do direito: a **vontade livre**. Sua compreensão e desenvolvimento nos permite estabelecer duas condições fundamentais de existência para a ação jurídica. A primeira, de que todo ato inscrito no mundo deriva da ação volitiva de sujeitos determinados, e por isso, em parte, o direito é fruto de um processo subjetivo da vontade.

Em segundo lugar - em sentido oposto ao primeiro - o direito não é um simples compilado de atos volitivos isolados, mas uma relação racional e livre do espírito em que a vontade alcança a sua expressão verdadeira na forma de uma unidade entre conteúdo determinado (subjetivo) e a forma universal do conceito do direito enquanto liberdade da vontade.

Equalizar as esferas subjetivas e objetivas da vontade (HEGEL, 1994, p.121-124), tornam-se então o grande desafio de Hegel para consolidar sua filosofia como uma via que radicaliza o pensamento político da modernidade (RAMOS, 2010, p.30-34). A mediação dialética entre a vontade e liberdade, característica da obra supracitada, exige do leitor a introdução de uma carga lógica de investigação,

vocacionada a investigar os domínios profundos da relação entre necessidade e autonomia.

Isso significa, entre tantas outras possibilidades de definição, que a filosofia hegeliana está vocacionada a romper com dicotomias entre as esferas da objetividade e subjetividade, através de uma articulação entre categoriais racionais e ações volitivas (HEGEL, op.cit., p.126). A unidade orgânica entre sujeito, razão, consciência e mundo, assumem um papel central para o esforço de ruptura com os padrões da modernidade, ora tendentes à uma metafísica da liberdade, ora com a introdução de uma cisão ontológica entre necessidade e liberdade aos moldes das prescrições transcendentes²⁹.

Hegel, então, traz para a baila da discussão e investigação filosófica uma conceituação de liberdade que possa ser apreendida como **relação** e **desenvolvimento** daquilo que é ou daquilo que está; e não simplesmente defini-la como um substrato independente e de relativa autonomia dos sujeitos dotados de vontade. Toda ação representa um processo pelo qual seus fundamentos mais profundos só podem ser descritos e compreendidos através de um trajeto claro de desenvolvimento categorial, no qual sua gênese coincide com o radical ontológico da existência.

Ao aprofundar o caráter autoreferencial da liberdade, e que se constitui de forma progressiva na filosofia moderna, alcançando no idealismo alemão a forma paradigmática da sua apresentação, a análise hegeliana se propõe a uma dupla tarefa. Uma delas consiste em levar às últimas consequências essa forma de conceber a liberdade, compreendida como o estar consigo mesmo ou junto de si, operada pelo caráter eminentemente especulativo da estrutura lógica subjetiva do conceito. A concepção da vontade livre que Hegel desenvolve marca as diversas denotações que o conceito de

²⁹ “O **eu** é igualmente o passar da indeterminidade indiferenciada à **diferenciação**, ao **determinar** e ao **pôr** uma determinidade enquanto conteúdo e objeto. - Esse conteúdo pode ser, então, ou dado pela natureza, ou gerado a partir do conceito de espírito. Por esse por-se a si mesmo enquanto algo **determinado** o **eu** entra, em princípio, no **ser-aí**; e- [é] o momento absoluto da **finitude** ou da **particularização** do eu. [...] A diferenciação e a determinação dos dois momentos indicados encontra-se na filosofia **fichteana**, assim como na **kantiana**, etc... Para atar-se apenas à apresentação fichteana, o **eu** enquanto ilimitado (na primeira proposição da *Doutrina da Ciência de Fichte*) é tomado como algo inteiramente apenas **positivo** (ele é, assim, universalidade e a identidade do entendimento), de sorte que este eu abstrato deve ser **por si o verdadeiro**, e que, por isso, ademais, a **restrição** - o **negativo** em geral, seja como uma barreira externa dada, seja como atividade própria do eu- **sobrevém ulteriormente** (na segunda proposição)” (HEGEL, 1994, p.128).

liberdade adquire na sua filosofia, todas elas remetendo ao sentido primário e seminal da liberdade: a atividade do espírito em pôr-se a si mesmo tendo a si como objeto e, desse modo, existir para si sem depender de nenhum outro para a sua afirmação. Pretende, assim, em primeira instância, radicalizar o caráter autotélico da liberdade ao propor um modelo especulativo para o seu exame. Esse modelo institui um ideal de fundação conceitual, representado pelo princípio do estar consigo mesmo. (RAMOS. 2009, p. 16)

Ramos sinaliza com precisão os contornos fundamentais do projeto hegeliano acerca da liberdade, definindo-a como um “estar consigo mesmo ou junto de si”. Há profundas evidências no pensamento do filósofo alemão que apontam para essa afirmação e que sua correta exposição se dá a partir da apreensão lógica do conceito de auto-determinação e negatividade do eu (HEGEL, op.cit., p.129-132).

É sabido que Hegel explora a condição lógica do processo de autodeterminação da vontade livre. Os esquemas conceituais da **Universalidade, Particularidade e Singularidade** (respectivamente ligados aos § 5 a 7 da Filosofia do Direito) mostram os intentos do filósofo em garantir uma unidade lógica e ontológica entre o pensar e o agir, uma vez que, no limite, o terreno da universalidade ou pura indeterminação é inicialmente ser em seu processo de negação³⁰.

Ramos também segue este mesmo traçado e busca no conceito de liberdade a mediação necessária entre o subjetivo e objetivo em Hegel, tomando o cuidado de preservar no processo de individualidade (decorrente da modernidade) a “astúcia do conceito”, ou seja, sua negatividade que prolonga a questão da ação determinada da vontade para além de seus fatores conjunturais³¹.

³⁰ Para um estudo detalhado sobre o processo de especulação lógica nos § 5 a 7 da filosofia do direito de Hegel. Cf. MÜLLER, Marcos L.. G.W.F. HEGEL - **Linhas Fundamentais da Filosofia Do Direito Natural e Ciência Do Estado em Compêndio (1820)**. Analytica, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p.107-161, 01 jan. 1994.

³¹ Em análise detida dos §5 e § 6 da introdução da Filosofia do Direito de Hegel, o autor explicita uma certa tensão entre as esferas da **universalidade, particularidade e singularidade**, no trajeto lógico especulativo. O problema gira em torno da motricidade dialética entre estas esferas, cujo sentido é a exposição de graus cada vez mais complexos e ricos de determinação, condição esta que pressupõe um origem indeterminada (ser\ nada) que se determina através de seu próprio desenvolvimento especulativo. Curiosamente, Ramos aponta para a questão mas não a desenvolve plenamente, retomando as implicações lógicas como guia de desenvolvimento do pensamento hegeliano: “[...]. Se o ponto de partida é uma idealidade vontade individual e, portanto, define-se também como liberdade subjetiva. Se é verdade que o primeiro momento (universalidade) faz a abstração do ser-aí da vontade

Mas como é possível ter a si mesmo como objeto e, a despeito disso, superar a subjetividade? Essa possibilidade existe pelo processo pedagógico de formação da vontade numa cultura (*Bildung*) que educa a particularidade. Desse modo, o indivíduo torna-se capaz de viver uma “universalidade formal”, o que lhe permite compreender a importância social e subjetiva da universalidade concreta. Mas esta possibilidade retrata, a rigor, o caráter lógico de uma relação que não acontece pela via simplista da passagem da subjetividade na objetividade. O apelo à objetividade da liberdade não deve ser a presença de um mero outro, a objetividade que se coloca diante do sujeito. Se assim for, manifesta-se uma simples oposição entre um e outro. Trata-se, antes, de uma relação na qual o lado objetivo da liberdade representa a “ex-posição” da face subjetiva, com o qual esta se reconcilia, dele fazendo parte como o seu outro. Neste momento, a liberdade consiste em estar junto de si na alteridade a si pelo movimento de reciprocidade entre a subjetividade e a sua objetivação; situação em que, mesmo na presença do (seu) outro, desaparece toda relação de dominação (RAMOS, 2009, p. 23).

Novamente, cumpre explicitar que o trajeto lógico exposto por Hegel e aceito por Ramos como a forma adequada de articular e apreender à vontade enquanto livre, apresenta uma séria questão acerca da transição e mediação entre a vontade subjetiva e objetiva. A processualidade envolta nesta mediação é logicamente plausível sob a tutela do desenvolvimento das esferas da Universalidade, particularidade e singularidade, tal como exposto na Filosofia do Direito de Hegel, porém, como evitar com que seus resultados (objetivos) não sejam meras expressões mecânico-formais?

No esteio dessa problemática, a solução proposta por Ramos é a de mediar a liberdade, a vontade e o mundo a partir de uma ideia embrionária na *Fenomenologia do Espírito*: o reconhecimento (RAMOS, 2009, p. 21-25). O termo “estar junto de si no

na configuração empírica de um indivíduo, nem por isso os demais momentos, sobretudo o segundo, estão descolados da referência a uma vontade individual. Do contrário, fica difícil entender a afirmação do § 6: “por este pôr-se a si mesmo enquanto eu determinado, o eu entra, em princípio, no ser-aí; é o momento absoluto da finitude ou da particularização do eu” (Hegel, 1995a, § 6). As noções de subjetividade e de liberdade, ainda que pressupostos de ordem conceitual e não redutíveis às determinações de um sujeito empírico, não podem prescindir da realidade do ser-aí do conceito. Não há, na análise de Hegel, nenhum abismo ou contradição em estabelecer um paralelismo entre as determinações conceituais e o modo isomórfico da sua apresentação ou representação na realidade empírica dos indivíduos. (RAMOS, 2009, p.19)

outro” - presente na introdução da Filosofia do direito - começa a tomar sinais de determinação, de efetividade, a partir do movimento da própria consciência.

A *Fenomenologia* expõe a matriz normativa do “puro conceito do reconhecimento” que se traduz na ideia de que a consciência-de-si é em si e para si quando é reconhecida por uma outra consciência-de-si. “A consciência-de-si (*das Selbstbewusstsein*) é em si e para si enquanto é em si e para si para uma outra consciência de si, quer dizer, ela só é enquanto for algo reconhecido.” O reconhecimento proposto nesta obra revela o “duplo movimento de duas consciências-de-si”, mediante o qual cada um é para o outro, cada consciência vê a si mesma no outro e, ao mesmo tempo, retorna a si. [...]Na descrição da *Enciclopédia*, este “puro conceito do reconhecimento” se explicita em dois momentos: um primeiro – na consciência-de-si que se reconhece numa outra consciência-de-si – e, o segundo, na consciência-de-si universal, na qual a unilateralidade do reconhecimento entre duas consciências é superada. [...] (RAMOS, 2010, p.44)

A passagem explicita três questões fundamentais no traçado teórico hegeliano e na interpretação de Augusto César Ramos: Primeira, a vontade é capaz de romper com suas determinações subjetivas e alcançar níveis mais elevados de consciências e atividade político- institucional; Segunda, isso significa romper com cadeias de dominação entre consciências (de si), aos moldes da famosa teoria hegeliana do “Senhorio e da Servidão” (HEGEL, 2017 p.142-143).Terceiro, uma nítida conciliação entre o trajeto fenomenológico e lógico, insistindo na prioridade ontológica do ser frente a essência.

Não se pode percorrer aqui os impactos da integração do projeto fenomenológica de Hegel a seu circuito lógico. Por enquanto, tem-se que o aprendizado e a mediação rumo a uma ação volitiva objetiva e ética **dependem fundamentalmente** da consciência-de-si, devidamente ativa e capaz de superar suas próprias condições subjetivas e desejantes³².

³² Hegel (1994), no parágrafo §5 da Filosofia do Direito apresenta os impactos e consequências políticas de uma ação volitiva ainda em estado de “pura indeterminação”, que produz dois efeitos potencialmente destrutivos. O primeiro, diz respeito a capacidade de agir e reagir conforme os impulsos, desejos e gostos, afastando-se de qualquer restrição ou determinação racional que advenha como resultado reflexivo. O segundo, ligado a esfera do entendimento e a capacidade de abstrair o conteúdo da vontade em prol de um princípio universal, vazio e carente de conteúdo, é visto pelo filósofo como uma condição explosiva e violenta. A vontade deve ser em si e para si, ou seja, uma unidade complexa entre o particular e o universal, segundo o próprio movimento de reflexão da consciência e suas

O processo em sua totalidade é capaz de produzir resultados polissêmicos no que diz respeito ao terreno das representações e isso não significa assumir a experiência sensível como motor fundante do conceito e da ideia (HEGEL, 1994, 112-113 §2; HEGEL, 1944, p.123), mas sim, demonstrar como as representações fazem parte de um caldo cultural (figurativo), que permite a reflexão ativa da consciência e sua posterior extrusão rumo à si própria: uma experiência diferenciada que têm como medida a **inclusão**, **negação** e a **superação** das experiências sensíveis.

Fica evidente, então, a importância da consciência imersa sob suas próprias prerrogativas, desenvolvimentos e representações como forma basilar adequada de apreensão do universal no particular. A cultura e o aprendizado (*Bildung*), que formam o caldo ético do espírito, refletem suas próprias experiências e representações na forma de “figuras do espírito” ou “figuras da consciência”. Sendo assim, a vontade (livre) torna-se objetiva na medida que garante ao cotidiano seu espaço privilegiado de ação, interlocução e principalmente transformação.

A estratégia hegeliana consiste em manter uma unidade complexa entre os domínios do pensar e do agir (HEGEL, 1994, p.121-22), tornar a vontade e suas volúpias um momento do processo global de determinação e demonstrar com isso que, para além da causalidade e da conjuntura, existe um processo reflexivo da consciência (em si e para si)³³.

experiências: “A vontade contém a) o elemento de **pura indeterminidade** ou da pura reflexão (a) dentro de si, na qual estão dissolvidas toda restrição e todo conteúdo imediatamente existentes pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos ou dados e determinados pelo quer que seja[...] Se este um **lado**, aqui determinado da vontade, - esta **possibilidade absoluta** de poder **abstrair** de toda determinação na qual eu me encontro ou que pus em mim, a fuga de todo conteúdo como uma barreira – é aquilo a que a vontade se determinou ou é aquele lado que é por si retido pela representação como sendo a liberdade, então trata-se da liberdade **negativa** ou da liberdade do entendimento. [...]” (HEGEL, 1994, p. 124).

³³ Robert Pippin (2014), apresenta um raciocínio mais “cauteloso” no que diz respeito a relação de experiência entre consciência e mundo. Através de uma interpretação (não metafísica) de que o pensamento hegeliano, contido na Fenomenologia do Espírito”, contém elementos de proximidade com a filosofia de Kant (a partir da concepção da unidade da apercepção transcendental), na medida em que a consciência ao progredir sobre suas próprias figuras, está em verdade, debruçando-se sobre si de forma relativamente independente do mundo que a circunda. Em outras palavras, a experiência da consciência não é fruto derivado de induções do mundo externo e seus objetos de conhecimento, são idealidades que, em última instância, enunciam a verdade e a objetividade da consciência e não dos objetos em si mesmos: “[...] Se a questão é de como explicar a direcionalidade da experiência consciente, ou o fato de que nós pensamos este e não aquele pensamento e, desse modo, referimos com a sucesso a esse e não aquele fragmento do mundo, Hegel tenta mostrar a incompletude e as inadequações de qualquer consideração que sustenta que a resposta a tal questão consiste na seguinte: é o próprio mundo que, impingindo-se sobre nossos sentidos ou nossa mente, chama nossa atenção para ele dessa ou daquela maneira, dado essa ou aquela característica do objeto. [...] Qualquer

Sendo assim, a vontade toma uma feição racional, objetiva e histórica, pois torna-se ao mesmo tempo potência reflexiva determinante e substância efetiva determinada pelo mundo e pelas relações sociais circundantes. Não há propriamente uma separação nítida entre tais esferas, a não ser que se perca de vista a ideia de totalidade e dialética, presente no pensamento de Hegel.

Adendo: A consideração da determinidade da vontade pertence ao entendimento e inicialmente, não é especulativa. A vontade está, em geral, determinada não só em sentido do conteúdo, mas também no sentido da forma. A determinidade segundo a forma é o fim e a execução do fim: o fim é, de início, somente algo que me é interior, *subjetivo*, mas deve também tornar-se *objetivo*, rejeitar a falha da mera subjetividade. [...] O fim, na medida em que ele é só nosso, é para nós um ter-falta-de, pois a liberdade e a vontade são para nós a unidade do subjetivo e do objetivo. O fim é para ser posto objetivamente e não atinge, com isso, uma nova determinação unilateral, mas somente a sua realização. (HEGEL, 1994, p.133)

O §8 da Filosofia do Direito de Hegel, contém elementos indispensáveis de análise da relação entre os aspectos subjetivos e objetivos da vontade. A inseparabilidade entre ambos não é fruto de uma arbitrariedade ou imposição teórica, mas resultado da própria imanência da realidade. A esfera da objetividade da vontade deve ser alcançada pelos sujeitos que se encontram imersos em um mar de representações e escolhas particulares, a força do negativo impera nesse processo teleológico, cujo fim é posto como forma e medida da subjetividade. Por outro lado, a subjetividade é dinâmica e causal, perde-se em sua própria eventualidade, porém não existe outra alternativa a não ser adentrar no mar revolto das representações e tirar de lá o movimento da própria realidade.

De forma geral, “o reino da objetividade” é a consagração racional da vontade autodeterminando-se em sentido universal. O movimento é imanente e dialético, que “transpõe” a mera subjetividade, rumo a um “estar junto de si e retornar novamente ao universal” (HEGEL, 1994, p.132; HEGEL, 1994, p.132-33). Toda vontade que se

relação com objetos, mesmo que objetos não sensoriais, argumenta-s, é inexplicável, ou pelo menos radicalmente indeterminada por qualquer apreensão direta ou influência causal do objeto em si. (PIPPIN, 2014, p.81-82)

autodetermina racionalmente em prol de um conteúdo que representa não apenas o particular e contingente, mas o universal refletido e incorporado na forma de agir, é por definição livre.

A vontade livre se define e se realiza efetivamente na ação auto-determinada, que restringe o seu conteúdo voluntária e racionalmente. O movimento descrito não pode ser entendido como um artifício externo aos sujeitos envolvidos em suas tramas individuais e coletivas. A força do pensamento hegeliano encontra nas espúrias e dolorosas experiências subjetivas o seu combustível, as disputas e dissimetrias tornam-se palcos privilegiados de ação e reflexão e não devem ser apreendidas somente como meras “contingências”.

A liberdade, torna-se, por consequência, uma **relação determinada e determinante** da consciência consigo em seus diversos momentos subjetivos e objetivos, no limite expressa a capacidade de transformação e ação dos sujeitos que se reconhecem como motor histórico de transformação (SAFATLE, 2012, p. 151). Neste caso, a prioridade ontológica é estar presente no mundo de forma reflexionante.

A liberdade portanto não reside, nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas. A vontade que se restringe apenas a um isto é própria do teimoso, que presume não ser livre se ele não tem *esta* vontade. A vontade, contudo, não está ligada a um conteúdo restrito, mas tem de ir além, pois a natureza da vontade não é esta unilateralidade e esta vinculação, ao contrário, a liberdade consiste em querer algo determinado, porém, nessa determinidade, em estar junto de si e retornar novamente ao universal. (HEGEL, 1994, p. 132)

Hegel se mostra enfático e cuidadoso: a liberdade não pode ser compreendida como um espectro substancial apartado do mundo ou das consciências, mas ao mesmo tempo não se pode atribuir a ela a condição de **propriedade** da vontade, como se estivesse simplesmente vinculada a um ato específico de aquisição ou não de determinado objeto ou situação. Portanto, a liberdade é uma unidade entre a vontade (em seu estado subjetivo de desejo e ação) e a objetividade (histórica) de romper com o imediato e alcançar níveis reflexivos superiores. Isso significa que o ato volitivo

(desejante e subjetivo) não é tido como uma oposição absoluta e inconciliável com o espírito, que se expressa no mundo na forma de suas diversas figuras éticas.

Este é o momento privilegiado para assumir a premissa hegeliana de que o direito não um salvo conduto das ações volitivas da consciência (HEGEL, 1994, p. 109-111), está mais para uma mediação reflexiva (ética) de que a limitação é um fator objetivo que incorpora tanto o mundo quando as consciências (HEGEL, 1994, p.132-134). Não se trata de uma garantia individual para sujeitos isolados, mas de um movimento histórico reflexivo (da consciência) em que o apetite individual, desejoso e egoísta vai sendo suplantado por noções universais de ser e estar no mundo.

Por “direito”, Hegel entende algo a mais do que o ordenamento estatal de regulação da vida social. “Direito” são: “todos aqueles pressupostos sociais que se mostraram necessários para a realização da ‘vontade livre’ de cada sujeito individual”. Tais pressupostos sociais englobam o ordenamento jurídico atualmente existente com sua dinâmica conflitual interna, as instituições políticas que compõe o estado moderno, as relações intersubjetivas de amor que se dão no interior da família, a disposição subjetiva formada a partir da internalização de preceitos morais, a dinâmica do livre-mercado, entre outros. eles ainda devem estar, de uma certa forma, assegurados (ou em processo de garantia) no interior dos quadros atuais do estado moderno. (SAFATLE, 2012, p. 151)

Vladmir Safatle compreende o direito como um processo histórico de ordenação dos sujeitos sociais concretos em sua totalidade orgânica, cultural, política e econômica. Direito é síntese e produto do espírito que se realiza na medida em que é capaz de configurar e expressar a mediação entre as vontades individuais e a universalidade da vida em comunidade. Para tanto, autor destaca a importância teórica do conceito de “vontade livre” como o elemento indispensável de organização dessa nova arquitetura jurídica, que já não pode ser simplesmente concebida como uma agremiação de leis e costumes.

O terreno apropriado de compreensão do direito enquanto uma salvaguarda universal de sujeitos dispostos no mundo, só pode ser corretamente compreendido a partir de duas chaves fundamentais: a primeira, diretamente ligada ao conflito

imaneente entre o domínio do particular frente ao universal, melhor expresso sob a ideia de uma “luta” entre o estabelecimento de instituições racionalizadas e universais e o seio da família e da tradição. E, por outro lado, através da compreensão de como o “mundo das carências”, cria uma série de “erupções sociais” que expressam a necessidade de ultrapassar noção de sujeito individualizado, sem que com isso, se estabeleça uma espécie de nulidade da subjetividade.

O traçado hegeliano não deixa dúvidas acerca de seu relacionamento com a filosofia política moderna e seu projeto de autonomia de sujeitos particulares. No entanto, toda a subjetividade, ou “escolha (individual) em sentido fenomênico³⁴, passa pelo crivo da experiência histórica reflexiva das consciências, que não se limita a garantir apenas uma normatividade externa aos próprios sujeitos envolvidos.

Logo, o direito não é apenas um código racional externo aos sujeitos, livre das contradições e das disputas internas da sociedade. Pelo contrário, está imerso no duro jogo de relacionamento que se dispõem no mundo, por vezes de forma violenta e repletas de disputas individualizadas. O desafio proposto por Hegel, e explicitado por Safatle, é demonstrar filosoficamente a possibilidade de apontar soluções (éticas) para além do terreno imediato de pura violência, mutilações econômicas e vontade atomizadas.

[...]esta é uma maneira de lembrar que, afinal, um ordenamento jurídico estatal está longe de ser algo monolítico e organicamente coeso. Antes, ele é o resultado heteróclito da sedimentação de lutas sociais entre várias disposições contrárias e mesmo contraditórias no interior da sociedade. o ordenamento jurídico traz as marcas destas lutas e conflitos. neste sentido, cabe à filosofia do direito apresentar quais lutas e conflitos definiram a tendência de racionalidade do ordenamento jurídico talvez seja por isto que Hegel precise terminar seu prefácio à Filosofia do direito com a bela metáfora da filosofia como a coruja de Minerva que levanta voo apenas com a irrupção do crepúsculo. Pois a filosofia procura mostrar como os conflitos sociais que dão forma ao direito, que imprimem tendências no interior do direito, são mobilizações do espírito na sua procura em realizar o conceito de liberdade no interior da vida social. Uma realização que

³⁴ Robert Pippin (2008 p. 127-129) destaca a importância de não conceber à noção de subjetividade em Hegel como uma simples questão de escolha, e sim, como uma condição imanente do espírito assumindo a si próprio na forma de ação social e política. A vontade não é uma faculdade diferenciada do próprio entendimento (HEGEL, 1994, p.122), mas uma unidade pelo qual a síntese complexa só pode ser concebida na forma da “vontade livre

nunca é linear, que nunca deixa de levar em conta dimensões táticas e estratégicas do pensamento, assim como a configuração de situações locais. Mas uma realização que, ao menos segundo Hegel, já teria sido capaz de deixar marcas irreversíveis em nosso ordenamento jurídico, principalmente depois do Código napoleônico e do impacto da revolução Francesa. (SAFATLE, 2012, p. 151-152)

Como sói acontecer nas manifestações mais elaboradas do espírito, o direito torna-se um complexo de complexos que não pode ser, simplesmente, reduzido a uma formalização lógica fora dos limites da experiência da consciência e suas consequências. Evitar esta conclusão, em nome de uma articulação conceitual rigorosa, é permitir com que os episódios de violência e disrupção sistêmicos sejam suavizados como meros esquemas de passagem.

O nódulo central do pensamento de Safatle mostra-se exposto: Hegel não pode ser considerado um historiador, aos moldes do próprio desenvolvimento historiográfico ocidental de fins do XVIII e início do XIX, e muito disso se deve ao peso e ao esforço de apreender o movimento do real a partir de uma ótica ontológica que unifique ser, consciência e vontade. Isto implica na possibilidade de realizar uma imersão na história, não m busca de causalidades apenas, mas em busca dos nexos fundamentais que tornam a realidade o que ela é em sua totalidade.

No entanto, Hegel não está disposto a se contentar com diagnósticos sócio-históricos. Ele quer fornecer o fundamento ontológico da situação histórica própria à modernidade, como se tal perda de horizontes estáveis não fosse apenas o resultado da contingência de processos históricos, mas fosse a realização de um destino marcado com a necessidade do que tem dignidade ontológica. Daí a ideia de que a liberdade negativa tem uma determinação essencial¹⁸. De fato, Hegel reconhece que a pura indeterminação da vontade só pode nos levar a um impasse tanto existencial quanto político. Podemos dizer que nos dois casos, não se vai além de uma “estetização da violência”, seja da violência contra si que se realiza na insatisfação absoluta, na inadequação recorrente de todo agir e julgar, seja da violência política contra toda e qualquer instituição. No entanto, um dos problemas maiores da modernidade, ao menos segundo Hegel, problema este que está na base da sua filosofia do direito, pode ser compreendido da seguinte forma: como viabilizar o reconhecimento institucional de sujeitos pensados enquanto modos singulares de confrontação com o que se oferece como indeterminado e negativo? (SAFATLE, 2012, p. 157)

Sendo assim, o direito enquanto ideia, ciência e conceito (HEGEL, 1994, p. 109) é um produto racional que surge no seio de disputas entre sujeitos históricos e ontologicamente determinados, porém sua atuação prática, por meio dos códigos legais e tribunais, demonstram uma tendência a concentrar ou diluir a violência por meio de ações públicas. O desafio encontra-se no grau de tolerância ou afastamento que o fenômeno do direito possui de seu conceito.

Isto significa que a verdade do direito é a unidade complexa entre seus fundamentos e sua operacionalidade, cujo sentido ético é o da negação da violência pessoal em nome da despersonalização das partes atuantes. É somente nestes termos que se pode falar não apenas em administração do direito, mas também de uma administração da justiça.

No entanto, é necessário perpassar pelas categorias fundamentais do direito em Hegel tal como a personalidade jurídica, a posse e a propriedade privada, para avaliar os impactos que a despersonalização tem na própria atividade prática do direito, para então, poder avaliar de forma dialética como o conceito e fenômeno se inter-relacionam com relativa independência entre suas esferas.

2.4. A HISTORICIDADE DO DIREITO

A construção do Estado de Direito no pensamento hegeliano não deriva de uma simples formalidade. Suas bases e fundamentos possuem origem no longo percurso de formação cultural das consciências, uma experiência histórico-reflexiva repleta de episódios de violência que só podem ser computados de forma genérica, segundo o grau de importância (para o espírito) e desdobramentos que os mesmos produziram.

Como visto acima, a defesa incondicional da vontade livre como estrutura basilar da ação ético-política, permite agora, debruçar-se sobre os “resultados” práticos da filosofia hegeliana, respectivamente ligado a capacidade de projetar o direito enquanto salvaguarda racional e universal dos sujeitos determinados. A práxis jurídica deve impor-se através de uma estrutura público-institucional racionalizada. (HEGEL, 1994, p.114) e representar não apenas a vontade individual, mas o processo coletivo de consciência do valor da vida.

Kervégan (2016, p.228), evidência que uma das gêneses fenomenológicas da noção de direito em Hegel se encontra na ideia de **reconhecimento mútuo entre duas consciências**. Através de uma análise do sombrio e polêmico texto “Dominação e Servidão (*Herrschaft und Knechtschaft*)”, o autor salienta: não há ainda um estado de direito plenamente desenvolvido nas relações entre senhorio e servidão, muito menos uma condição de ilegalidade na violência que perpassa essas duas figuras, no entanto, mesmo que se admita a situação do “não direito” (KERVÉGAN, 2016, p. 228-229), é partir da violência do senhor e sua negação por meio da luta por reconhecimento dos servos, que se consolidam as bases subjetivas da noção de sujeito universal dotado de direito.

Consequentemente, toda a despersonalização e objetividade emergente no conceito de **sujeito dotado de direito** - como forma basilar de atuação ética – não surgiu como uma derivação especulativa do pensamento puro, mas da própria experiência da consciência imersa em suas limitações³⁵. Mas há de se ter cuidado: a “empreitada jurídica” hegeliana não deve ser tratada como uma sociologia do direito e nem uma historiografia jurídica aos moldes do resgate e problematização do hábito e das circunstâncias regionalizadas (HEGEL, 1994, p.114-115).

Segundo Hegel (1994, p.114), o direito enquanto uma história cumulativa de ações e representações de um povo não deve ser simplesmente ignorado, pois é capaz de alcançar condições abstratas e por vezes de teor universal em suas considerações teóricas. No entanto, não são suficientes para uma solidez plena da prática jurídica, visto que, ainda são carentes de conceito, de uma justificação racional que coloque em evidência a relação de necessidade e contingência entre o particular e o universal.

³⁵ “[...], a independência pessoal do *direito* é, antes, essa igual confusão universal e dissolução recíproca. Pois, o que vigora como essência absoluta é a consciência-de-si como o puro *Uno Vazio* da pessoa. Em contraste com essa universalidade vazia, a substância tem a forma da *plenitude* e do *conteúdo*; e agora esse conteúdo é completamente deixado livre e desordenado, já que não está presente o espírito que o subjugava e mantinha coeso em sua unidade” (HEGEL, 2017, p.326 §480).

Considerar as disposições jurídicas no seu surgir e desenvolver **que aparece no tempo**, este esforço **puramente histórico**, assim como considerar o conhecimento da consequência lógica entre essas disposições do ponto de vista do entendimento, a qual emerge da comparação dessas com as relações jurídicas já existentes, tem o seu mérito e a sua valia na sua esfera própria e não se relaciona com a consideração filosófica, na medida em que o desenvolvimento a partir de razões históricas não se confunde com o desenvolvimento a partir do conceito, e a explicação e a justificação histórica não alcançam o significado de uma justificação **válida em si e por si**. Esta distinção, que é muito importante e precisa certamente ser retida, é, ao mesmo tempo, muito evidente; uma disposição jurídica pode mostrar-se, a partir das **circunstâncias** e instituições jurídicas **existentes**, como perfeitamente **fundada e consequente** e, contudo, sem em si e por si injusta e irracional [...]. (HEGEL, 1994, p. 115).

Torna-se curioso como Hegel demonstra certa obviedade em anunciar as incoerências e irracionalidades que as práticas jurídicas contêm ao longo de seu percurso histórico factual. O mesmo explicita: “Esta distinção, que é muito importante e precisa certamente ser retida, é, ao mesmo tempo, muito evidente [...]”. Talvez, uma conclusão não tão evidente assim quanto está aparentada no próprio §3 da Filosofia do Direito. Na história contemporânea da humanidade, os esforços em apreender o mundo por meio do entendimento e da indução, apresentam-se como uma condição histórica estrutural, tornando a noção de causalidade e fenômeno um centro de grande atratividade.

Por outro lado, sabe-se também que a execução prática do edifício teórico-jurídico hegeliano não é da mais fáceis; a atuação ética de despersonalização e consolidação de categorias jurídicas (tal como a personalidade e a propriedade) não blindam o direito de interferências fenomênicas. As disrupções que surgem na ordem do imediato são contradições que desafiam a ordem conceitual e a força ao seu limite, vide o crime.

Isto significa, certamente, que a evidência do direito enquanto um dispositivo pragmático é, por vezes, mais sedutor do que a própria dedução de seu conceito enquanto ciência efetiva do espírito. Hegel compreendia a situação, mas não estava disposto a abrir mão do verdadeiro processo de construção dos fundamentos jurídicos (HEGEL, 1994, p.114- 121).

Muito disso se deve a preocupação de evitar com que a prática jurídica seja injusta, os fundamentos do direito devem estar associados e conectados as dinâmicas da sociedade de forma a reagir e a responder ativamente todas as vezes em que as agressões e disrupções ameaçarem a estrutura social, reproduzida idealmente na forma do direito.

As consciências são partes constitutivas do mundo social da mesma maneira que mundo social só possui sentido se for uma totalidade de relações orgânicas das consciências entre si, capazes de superarem suas condições mais imediatas. A unidade sujeito-mundo só pode ser concebida a partir da constatação de que ambas estão no mesmo plano de interações e obrigadas (segundo uma lógica de necessidade concreta) a desenvolverem-se mutuamente.

Compreende-se, então, que o direito deve ser concebido como um trajeto de desenvolvimento histórico- global, no qual o mundo e sua ordem social não são concebidos como formas fantasmagóricas que assombram a humanidade. Pelo contrário, são resultados de processos provenientes do autodesenvolvimento das consciências, que através de intensas lutas e violências, típicos de estágios embrionários do espírito, preparam o solo da humanidade para a ação ética e institucional.

E Sim, há um otimismo e uma condução teleológica-histórica no raciocínio hegeliano em relação aos atuais estágios da humanidade, o filósofo alemão não procurava esconder seu posicionamento (HEGEL, 2017, p.28) e muito menos perder-se em raciocínios apressados que tornassem o tempo presente uma forma acabada do absoluto (HEGEL, 2017, p.29).

Existe toda uma processualidade no raciocínio de Hegel que pode ser resgatada a partir da definição de conceito, dialética e história em seu próprio pensamento. A síntese complexa entre tais esferas permite com que se estabeleça um ponto de partida seguro para a análise fenomenológica proposta pelo filósofo: os saberes que a consciência produz refletem invariavelmente no mundo e na realidade, não como uma duplicação mental ou mera representação (HEGEL, 2017, p.71), e sim uma forma de **ser e estar** no mundo.

O direito, portanto, não pode estar fora da história, mas incluso nela como uma dimensão complexa e dotada de suas próprias particularidades; e que toda a

incongruência, irracionalidades e limites que estão presentes nas composições teóricas e práticas do direito histórico (factual) são em verdade expressões do inacabamento e dos limites que a própria consciência possui em suas diversas figurações e momentos (HEGEL, 2017, p.72-73).

As consciências forjam o mundo na medida em que forjam a si próprias e ao mesmo tempo repelem o mundo e a si mesmas nesse processo. A aparente imobilidade que a contradição produz é rapidamente dissipada pela compreensão da força que o negativo possui na filosofia de Hegel. O novo só aparece às consciências como produto representado ou representável, no entanto, fora gestado (mesmo que de forma não perceptível aos sentidos e sentimentos) por meio de uma intensa trama e rede de contradições que impulsionaram a formação de novas relações e novos conhecimentos.

Isso implica apreender que a humanidade e seu desenvolvimento estão umbilicalmente ligadas a uma racionalidade que não apenas demonstra e deduz o conhecimento (através de esquemas do entendimento), mas que faz parte constitutiva da realidade e por isso pode ser apreensível por todos (HEGEL, 2017, p.70 §74). Hegel insiste em afirmar que o trajeto da consciência em suas séries de figurações é, em verdade, a história detalhada da razão científica tomando parte e controle das relações entre as consciências. Não como simples artifício argumentativo ou metodológico, mas como o próprio movimento real das consciências, que agora se percebem como sujeitos ativos de seu próprio desenvolvimento (HEGEL, 2017, p.73).

O raciocínio é potente e leva ao desenvolvimento de uma série de considerações. Em primeiro lugar, é importante apreender que, dentro do complexo figurativo existem diversas mediações e eventos pelos quais seria impossível delimitar uma cronologia exata de seus acontecimentos, fato que força Hegel a compreender o sentido do movimento histórico através de seu conteúdo teleológico essencial.

Não se trata simplesmente de uma desconsideração do cotidiano e suas múltiplas possibilidades, e sim, de sua incorporação a totalidade de relações que formam um complexo de complexos objetivo e com dinâmica própria.

O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como que se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem no entanto ter al seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios – ou mesmo a jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no processo pedagógico, copiada como em silhuetas a história do espírito do mundo. Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. (HEGEL, 2017, p. 39)

A temporalidade histórica é a marca distintiva das intenções hegelianas em atribuir às consciências a responsabilidade pelo seu próprio desenvolvimento e maturação. A formação cultural do espírito (*Bildung*), enquanto ato coletivo, racional e comunitário, não é tida como um substrato acabado, uma receita universal cuja regra é a adequação do real ao mental, pois não se pode conter o dinamismo da história e sim partir dela como propedêutica ao trajeto de formação das consciências no mundo.

Por consequência, a consciência é histórica e preme de sua atividade reflexiva de estar no mundo (HEGEL, 2017, p.36-37). É neste momento, de consciência de si e para si, que passado e presente se reatualizam, não como simples discurso ou linguagem, mas como idealizações e ações de alto impacto social: a balança histórica pesa para o lado da transformação qualitativa e exige dos sujeitos uma nova maneira de lidar com aquilo que eles próprios criaram e conduziram.

Toda a subjetividade é impactada pela objetividade do mundo em transformação, mas toda a transformação objetiva do mundo só fora possível graças as interações diversas entre subjetividades³⁶. Torna-se evidente como Hegel radicaliza o discurso da modernidade em sentido a tratar o individual e o particular de maneira histórica, conceitual e dialética.

³⁶ Cf. ARANTES, Paulo. **A ordem do Tempo**. São Paulo: Hucitec, 2009, pp. 187-212 (“Prosa da História”)

O ponto decisivo é que Hegel, ao enraizar a liberdade na comunidade ético-política (Sittlichkeit), não anula a liberdade individual. Pelo contrário, esta liberdade, denominada pelo filósofo de subjetiva, constitui um traço essencial do próprio conceito de liberdade dos modernos, mas não se limita unilateralmente a este aspecto. O dualismo normativo que a modernidade revelou – e que se traduz na já conhecida oposição doutrinária entre a liberdade dos antigos e a dos modernos e, posteriormente entre a liberdade “negativa” e liberdade “positiva,” – comporta a sempiterna tensão entre o individualismo e o espírito de comunidade, por mais que os adeptos desta ou daquela análise da liberdade procurem ocultar. Tal perspectiva desafia a possibilidade conceitual de uma filosofia, como a hegeliana, que pretende elaborar uma concepção abrangente de liberdade, conciliando o aspecto subjetivo (individual) e objetivo (institucional). (RAMOS, 2010, p. 32)

A tensão que cobre a relação entre indivíduo\comunidade tem o seu “lugar comum” no direito a partir da defesa da premissa (ética) de que não se pode deduzir seu conceito por intermédio da generalização de vontade particulares. Sua natureza filosófica e conceitual, exige de seus termos e funcionamentos, um **estado permanente de reflexão** acerca da vida, morte, da propriedade, das garantias fundamentais que todo indivíduo possui e até mesmo debates de ordem moral que possam ou já produzam efeitos litigiosos na coletividade.

A reflexão jurídica aparece como uma alternativa social e uma necessidade do espírito. Uma opção entre tantas outras possíveis e não necessariamente aceitáveis de um ponto de vista ético ou moral. O desenvolvimento do direito enquanto uma ferramenta ética, não é uma escolha historicamente arbitrária, a ponto de exigir com que seus termos e definições, de fato, valham como medida universal *a priori* de todas as sociedades estabelecidas. É possível com o direito, a injustiça e violência caminhem conjuntamente e Hegel nos alerta dessa possibilidade, mesmo que não tenha explorado até o limite esta contradição (HEGEL, 1994, p.114).

Dada as considerações acima, pode-se delinear com maior nitidez o significado fenomenológico da esfera do direito em Hegel: não se trata apenas de uma ordenação abstrata ou advinda do hábito, e sim de uma história global da consciência

no mundo; episódios e processos que denotam que o desenvolvimento humano é desigual e combinado, permitindo com que momentos de profunda grosseira e retrocesso humanista possam conviver com novas manifestações de saber e cultura.

Em outras palavras, o fato do direito conter em si e para si a função ética de resguardo a vida, dos direitos individuais e da propriedade (tal qual Hegel projetara), não significa que o mundo está em marcha apressada para sua transformação imediata (HEGEL, 2017, p.28-30). E ao mesmo tempo, não significa, também, que a consolidação do conceito do direito, sua ciência e efetividade não sejam uma verdade posta e determinada no mundo; sua “aparição” deriva da própria reflexão ativa e global das consciências. Caso contrário, seria apenas uma mera representação contingente entre tantas outras. (HEGEL, 1994, p.111-113)

3. CONSTRUÇÃO DO ESTADO DE DIREITO: PERSONALIDADE JURÍDICA E PROPRIEDADE PRIVADA

3.1. ONTOLOGIA, HISTÓRIA E DIREITO: A BUSCA POR UMA ANTROPOLOGIA JURÍDICA

Seria o Estado de direito ou a personalidade jurídica uma construção ficcional dos sujeitos históricos determinados? Ou mesmo uma forma abrangente e arbitrária de construção de um ser genérico, cujo sentido é a manutenção de relações de força e exploração? Tais perguntas passam pelas reflexões hegelianas, porém não com a profundidade ou a urgência que o tempo presente exige para a questão. Nesse sentido, torna-se necessário explorar a relação entre ontologia e história no pensamento fenomenológico de Hegel em busca de uma Antropologia Jurídica que legitime a força de suas próprias prescrições teóricas.

Györg Lukács foi um dos filósofos que apreendeu a importância de enxergar em Hegel não apenas a sua grandeza e genialidade como também suas contribuições sobre o debate entre ontologia e história. O filósofo húngaro buscou explicitar que a partir de Hegel, consciência e mundo estão em profunda unidade e relacionamento, garantindo assim uma síntese complexa que não é nem um agregado de diversas partes e muito menos um monismo indivisível e disforme, uma espécie de “constituição totalitária” que impediria o desenvolvimento de diversas partes integrantes do todo (LUKÁCS, 1979, p. 70).

É importante mencionar que Lukács concebeu um projeto ousado de análise do pensamento “tardio” de Hegel, baseado em duas linhas mestras de raciocínio: uma, ligada ao esforço de afastá-lo de seus predecessores alemães, tais como, Kant, Fichte e Schelling. O intuito de tal afastamento esteve ligado a um resgate da concepção dialética de realidade e transformação histórica presente no pensamento hegeliano, na medida que tais fatores consistem em uma potente produção filosófica que não permite uma separação entre consciência e mundo (LUKÁCS, 1979, p.66-74).

Outra, em sentido de um nítido esforço em retirar do pensamento de Hegel toda e qualquer metafísica ou análise transcendental que o afaste da condição primária de que os sujeitos postos no mundo (reflexivamente) são o ponto de partida para a compreensão do ser. Em outras palavras, o **ser deve ser explicado pelo**

sujeito e não o seu contrário, fato que leva Lukács a aproximar a filosofia de Hegel ao pensamento de Marx sob o intuito de consolidar uma ontologia histórica baseada no desenvolvimento dialético das próprias consciências no mundo.

O posicionamento político- filosófico de Lukács, ao querer aproximar Hegel do materialismo histórico marxiano, a ponto de insistir que o conteúdo social profundo e presente no pensamento de Hegel apontaria para uma ontologia do ser social não metafísica, possui as suas origens tanto nas recomendações de Engels e Lênin³⁷ a respeito da necessidade de não se esquecer da dialética hegeliana como também da urgência em combater um marxismo stalinizado que permitira a consolidação de modelos etapistas de progressão histórica (LUKÁCS, 1979, p. 66; LUKÁCS, 1979, p. 80).

Resumidamente, os argumentos filosóficos para uma ontologia histórica encontram-se no texto “a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel”³⁸. Lukács desenvolveu seu raciocínio através da defesa de três princípios fundamentais presentes na Fenomenologia do Espírito, mas principalmente em seus escritos lógicos. O Primeiro, de que existe no pensamento hegeliano a importância ou a centralidade de uma processualidade dialética na construção e desenvolvimento do movimento histórico (LUKÁCS, 1979, p.65-70). O Segundo, ligado a categoria da Totalidade como forma necessária de compreensão da verdade e da objetividade enquanto relação entre complexos relativamente independentes (LUKÁCS, 1979, p. 70-80), e por fim, a defesa de uma ontologia na filosofia hegeliana como forma ideal- objetiva, no qual os indivíduos e suas relações ocupam um papel central na condução do processo de abstração do sujeito ao ser.

[...] Hegel, com efeito, investiga as relações nas quais se faz visível o caráter mais primitivo de todos os objetos (incluindo os processos etc), ou seja, as relações que expressam o vínculo desses objetos consigo mesmos e, ao mesmo tempo, com todos os outros, numa série categorial que vai da conversão da identidade em oposição e chega até a contradição. Temos novamente aqui uma ruptura com o ponto de vista tradicional, na medida em que Hegel demonstra que existe a

³⁷ Cf. LÊNIN, V. I. **Cadernos Filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

³⁸ LUKÁCS, Georg. **Ontologia Do Ser Social: A falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979. (tradução: Carlos Nelson Coutinho)

diversidade na própria identidade e que há o ser-em-si da contradição na simples diferença; ele descobre, por um lado, o caráter reflexivo da categoria de identidade, aparentemente, lógico- tautológica, e, por outro, descobre ao mesmo tempo a ineliminável realidade do ser-referido-a-outro, Precisamente nessa seção da Lógica, porém, encontramos uma forte preponderância do tratamento lógico, que nasce espontaneamente do fato da matéria ser sempre tratada em termos lógicos; por isso precisamente é ocultado (ao invés de destacado) o que nela há de novo e fecundo, razão pela qual é aqui inevitável uma interpretação mais livre, que nesse ou naquele ponto nos levará além da letra do texto. (LUKÁCS, 1979, p. 85).

A passagem é um pouco extensa, porém mostra com distinção e clareza o próprio trajeto de Lukács em sentido de consagrar ao pensamento hegeliano a centralidade da dialética, da totalidade enquanto forma objetiva da realidade e a ontologia como idealismo imerso nas relações entre sujeito e mundo. De uma forma mais técnica, já marcada pela presença do discurso logicizado de Hegel, Lukács busca expor como a relação sujeito e objeto é dialeticamente posta através de um processo não linear, cuja identidade só pode ser alcançada a partir de uma mediação, por vezes conflituosas (LUKÁCS, 1979, p.88).

O processo real de tornar-se um ser-referido- a- outro contém uma série de disparidades e convulsões pelos quais não devem ser escondidos sob a prioridade sistêmica do ser como categoria elementar de determinação do real. Por isso um esforço descomunal de Lukács em tentar “deslogicizar” o pensamento hegeliano, sob o intuito de romper com as tramas da identidade, ou o movimento de integração e conciliação que aparece de maneira recorrente ao longo de toda a lógica.

Os intuitos lukácsianos são os de “eliminar” toda e qualquer abstração no pensamento de Hegel que o afaste de seu “verdadeiro potencial”, no caso, a capacidade de organizar uma ontologia histórica em que o ser é tido como uma circularidade imersa em sua própria existência social e não o seu oposto (LUKÁCS, 1979, p. 80-82).

A dialética hegeliana toma uma feição diferenciada no decurso de “A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel”. A negatividade é tomada como parte integrante de uma unidade complexa e global da própria realidade e não simplesmente um método cuja validade é posta sob a tutela do escrutínio do entendimento. O real é tido como

uma unidade da diversidade apreensível a partir da capacidade reflexiva dos sujeitos que, ao conhecerem o mundo, abrem a oportunidade de conhecerem a si mesmos, muitas vezes de forma conflituosa, com episódios de retrocessos e violências.

Essência e aparência determinam-se de forma dialética e articulada. As desigualdades e dissimetrias fazem parte do desenvolvimento global da realidade (LUKÁCS, 1979, p.68), bem como do desenvolvimento das consciências. A integração do particular ao universal não se dá por justaposição e nem por relações de identidade; a unidade que os comporta é, no seu próprio processo, uma contradição sempre movente (LUKÁCS, 1979, p.69).

Neste caso, há de se conceber uma certa autonomia das partes integrantes em relação ao todo, bem como uma objetividade e certa independência do todo em relação as partes. O raciocínio lukácsiano, se levado as raias da efetividade concreta, aponta para uma negação da reconciliação abstrata ser-essência-conceito tal como proposto pela Lógica³⁹.

A unidade sujeito e objeto, tal qual pronunciada na condução lógica, é tida pelo filósofo húngaro como uma mistificação que dificulta a compreensão da prioridade ontológica da essência em movimento. A conciliação que se estabelece ao logicizar o desenvolvimento imanente do ser, tornando-se outro de si próprio, a partir de sua autossuficiência (HEGEL, 2012, P. 180-85), cria uma situação peculiar ao pensamento filosófico hegeliano: as determinações da realidade perdem sua prioridade ontológica em prol da autonomia da razão que, no limite, é realidade em seu grau mais abstrato e indeterminado.

Lukács insiste em uma ruptura e inversão do desenvolvimento ontológico estabelecido ao longo da lógica de Hegel. A condição por excelência tanto para a compreensão do ser como para o seu desenvolvimento é a realidade em movimento e não o seu contrário. Todo o escopo de mediações que atuam na relação sujeito-

³⁹ As implicações da não reconciliação abstrata (tal como proposto na condução da lógica) para fins do estudo do direito em Hegel e a partir de Hegel são profícuas e de grande capacidade de capilaridade, principalmente no que diz respeito a territórios pelos quais a transição ou a incompletude do conceito se expressa em desigualdade social e pobreza extrema. Não é possível com que se possa reconciliar com forças reacionárias que impedem a consolidação de uma verdadeira comunidade ética-política. O direito não pode ser uma ferramenta de absorção e administração das dissimetrias e disparidades a não ser que sua função e natureza sejam profundamente distorcidas a fim de justificar determinados privilégios sociais. Nestas circunstâncias, o debate sobre a injustiça deve alcançar um calibre político de maior envergadura que está para além dos debates internos sobre o funcionamento do direito.

objeto deve, oportunamente, levantar esta condição como forma possível de integração e desenvolvimento combinado, garantindo assim não somente a independência da realidade (ou do objeto perante o sujeito) como também do sujeito em relação à própria realidade.

Se a identidade sujeito-objeto for plena não há por que se estabelecer uma mediação entre estas esferas. E mesmo que se garanta a processualidade da identidade, que não se mostra evidente e completa na esfera do fenômeno, isto demonstra o peso da realidade e a necessidade de apreender e aprender com a dinâmica dos objetos (por um lado) e com a dinâmica das relações sociais (por outro).

O pensamento que se eleva do intelecto à razão pode captar a essência, com as determinações reflexivas essência-fenômeno-aparência, tão somente porque- segundo Hegel- a realidade já completou de modo objetivo e independente o caminho que vai do ser à essência. [...] Com efeito, nessa concepção de Hegel a passagem ontológica do ser (do todo abstrato) à essência (muito determinada e concreta) se torna uma declaração idealista, enigmática e inexplicável; mas toda essa névoa logicista se dissolve quando, ao contrário, se assume que o caminho do conhecimento vai certamente- por meio da abstração – do ser abstrato à essência mais concreta, enquanto na realidade, porém, a essência mais concreta e complexa constitui o ponto de partida ontológico, do qual se pode obter através da abstração o conceito do ser [...] (LUKÁCS,1979, p. 81-82)

Como dito, o resultado mais expressivo da inversão lukácsiana ao pensamento de Hegel é a constatação de que a essência (enquanto forma global e dinâmica da realidade) é ontologicamente anterior ao ser, por mais que isso pareça uma incongruência ou mesmo uma falácia circular. Em outras palavras, o núcleo central de mediação entre a aparência e o ser é a própria realidade em sua complexidade e dinamismo. O que está em jogo é um duplo movimento dialético: o da negatividade ou transitoriedade da aparência, que se dissolve sempre por meio de suas próprias relações imediatas e a formação das consciências que inseridas no mundo são capazes de conhecerem a si e a realidade como instâncias objetivas e integradas umas às outras.

As determinações reflexivas, contidas na doutrina da essência, são para Lúckács o ponto de apoio para a apreensão do mundo em sua transformação. A

ruptura do fenômeno em curso, ao ponto de desnudar suas tramas e permitir uma abertura para novas abordagens e determinações, não é fruto de um colapso lógico e sim histórico. É através do real, da essência em seu fluxo temporal que as consciências adquirem a capacidade de abstrair a sua posição no mundo para além das determinações mais superficiais, permitindo a si uma fértil associação entre a objetividade do mundo e o seu autodesenvolvimento (LUKÁCS, 1979, p.84).

As consequências mais diretas da inversão lukácsiana já podem ser observadas. Primeiramente, a constatação de uma relação complexa de unidade entre realidade e consciência cujo resultado não é mecânico e previsível: a formação de conteúdos sociais e culturais que envolvem uma determinada época são produtos autênticos de relações sociais determinadas, bem como a própria consciência experimentando a si (LUKÁCS, 1979, p.84).

Em segundo lugar, a história e o tecido social não são simplesmente agregados de fatos e eventos encadeados, mas um processo social global (totalizante) em constante transformação, embaralhando “passado” e “presente” em diversas camadas que podem ser compreendidas segundo o movimento dialético de negação e suprassunção, aos moldes de uma *Aufhebung* não conciliada.

De maneira geral, o movimento que vai da aparência à essência só pode ser compreendido segundo uma unidade que se desdobra em vários episódios, relativamente autônomos entre si, se tomados em suas formações individuais e espaciais. A história não se movimenta por acúmulo gradual e quantitativo, mas por episódios qualitativos que renovam e assumem novas determinações universais⁴⁰.

⁴⁰ “Direi que o objeto é o que existe realmente; a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação e compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões no seu interior. Daqui decorre um ponto que aparentemente nos leva um pouco mais longe, mas que deve ser igualmente tratado no início. Penso num problema que em nosso tempo, pelo que sei, foi colocado pela primeira vez por Nicolai Hartmann; trata-se do fato, que já é revelado na natureza inorgânica, de que o complexo é o existente primário. O complexo pode ser investigado como complexo, e do complexo, chegamos aos seus elementos e aos processos elementares. Por isto, o problema não é o de encontrarmos os elementos seguros e, das interações entre os elementos, construirmos o complexo determinado, como em geral pensa a ciência. O senhor se recordará que Hartmann viu complexos deste tipo, de um lado, no sistema solar e, de outro, no átomo. Creio que é um pensamento muito fecundo. É claro que uma ciência biológica não é possível se não entendermos a vida como um complexo primário. A vida do organismo inteiro representa a força que, em última instância, determina os processos singulares. A síntese do movimento de cada músculo, dos nervos, e de todo o resto, mesmo que os conhecêssemos um a um com precisão científica, a soma destas partes, diz, nunca poderia fazer surgir um organismo. Ao contrário, os *processo parciais só são compreensíveis como partes do organismo complexo.*” (LUKÁCS, 2014, p. 27-28)

Hegel, portanto, não pode ser concebido como um filósofo especulativo de tendências formalistas, a não ser que se considere sua roupagem lógica como a forma acabada e profunda de extração teórica de seus próprios dizeres. Neste caso, a Fenomenologia toma um papel de destaque, não como propedêutica ao verdadeiro sistema, mas como uma forma teórica possível de apreender a existência social das consciências atuando diretamente sobre si e sobre o mundo (orgânico e social) que as circundam.

[...] Ora, um dos traços específicos do ser social é precisamente o fato de que a consciência não é simplesmente consciência de algo que, no plano ontológico, resta inteiramente indiferente ao fato de ser conhecido; ao contrário, a presença ou a ausência de consciência, sua justeza ou falsidade, são parte integrante do próprio ser, ou seja, a consciência não é aqui – em sentido ontológico- um mero epifenômeno, mesmo deixando de lado todo o fato de seu papel concreto em cada caso singular ser relevante ou irrelevante. (LUKÁCS, 1979, p. 74)

Por fim, a última consequência a ser extraída do pensamento luckásiano é a possibilidade de pensar uma ontologia cujo princípio histórico-genético é a própria existência social dos indivíduos. A complexidade que envolve as consciências deriva da condição fundamental de estar vivo, atuando e se desenvolvendo em relação à natureza bem como à sociedade⁴¹; as consciências não estão pairando em uma

⁴¹ O trabalho como categoria fundamental de individuação e constituição histórico genética do ser social é um dos traços peculiares do pensamento de Lukács, com nítidas referências ao desenvolvimento teórico marxiano. É a partir desta categoria concreta e determinada que as consciências debruçam-se sobre o mundo e a si mesmas, constituindo assim a humanidade como uma espécie *sui generis*, capaz de refletir e produzir representações e modelos culturais que estão para além da atividade de pura sobrevivência: “[...] É uma característica do mundo social, no que diz respeito ao homem, que aqueles que agem devem ter um quadro determinado de onde e como vão agir. Ora, a questão não está no fato de que os animais mais altamente desenvolvidos tenham ou não estas representações determinadas, porque na minha opinião, eles estão em condições de formar representações (e, por representação, entendo um certo tipo de fenômeno, eventualmente observado de modo extraordinariamente agudo, em imediata relação com a vida animal). Essa relação, o senhor reconhece muito bem, observando, por exemplo, que toda a galinha, quando passa uma ave de rapina sobre o poleiro, faz um sinal aos pintinhos para que se escondam. Mas o problema é este: o ser da ave de rapina é nesse caso compreendido intelectualmente? Não minha opinião, na estética citei o exemplo da aranha e da mosca que se encontra no centro de sua teia. A aranha, decerto, não reconhece a mosca no inseto que costuma devorar quando cai em sua teia. A mosca é para a aranha alguma coisa que é caçada na teia e se deixa devorar. A aranha não chega a um *conceito* de mosca e a ele não chegam sequer os animais superiores. *Os conceitos sobre as coisas surgem pela primeira vez, de modo necessário, no curso do processo de trabalho. [...]*” (LUKÁCS, 2014, p. 38)

espécie de éter racional, cujo colapso lógico, permite uma significação material de maior grau de complexidade e determinação, nem mesmo um mero fenômeno representacional, fruto de um espectro conceitual- abstrato. Todo o seu trajeto, mistificado ou não, é parte integrada de um complexo biológico, social e histórico.

Sem delongas, é dentro do contexto lógico de Hegel (e da passagem da essência para o conceito) que Lukács percebe o esforço e a habilidade de conexão e mediação entre as esferas da substancialidade e da efetividade posta em movimento e transformação. As determinações reflexivas aparecem como o construto conceitual capaz de garantir uma passagem mediada entre consciência e mundo, permitindo a consolidação de uma teoria que não encontre na identidade autorreferente da lógica a sua medida de desenvolvimento (LUKÁCS, 1979, p.86).

De um ponto de vista estrito a teoria do conhecimento, se está diante de um processo de mediação entre a objetividade do mundo e subjetividade dos indivíduos, que invariavelmente produzem saberes e conceitos enquanto consciências ativas e reflexivas. Segundo LUKÁCS (1979, p.76-77), as determinações reflexivas representam o núcleo central da dialética hegeliana, porque explicam com maior dinamismo como é possível que consciências singularizadas, marcadas pelo imediatismo sensório e a determinação mais evidente de tudo que está ao seu redor, superam a si próprias em busca de contornos teóricos mais abrangentes e universais.

O ponto de encontro entre Lukács e Hegel que mais interessa a esta dissertação já está delineado: a insistência em garantir uma densidade histórica, coletiva e orgânica ao mundo, bem como permitir uma abertura teórica a sua explicação por meio do próprio autodesenvolvimento das consciências. Sejam pelas determinações reflexivas ou pela experiência da consciência, presentes no trajeto fenomenológico de 1807, tem-se uma potente abordagem filosófica em que o todo e as partes são integrados de maneira articulada.

O direito, a ética, a política e sua institucionalidade podem ser pensados de uma maneira inovadora: toda a arquitetura e todo o programa prático que surjam da necessidade de ação e causalidade, como resposta aos problemas e desafios do cotidiano, fazem parte da historicidade do real. No entanto, muito cuidado. Não se trata de atribuir à Hegel a formulação de uma Antropologia Filosófica - como se o centro de sua filosofia fosse apenas o processo de formação humana e social em

sentido estritamente fático. O objeto por excelência do conceito é o devir racional que se encontra umbilicalmente ligado as relações no mundo (HEGEL, 2017, p.76).

Toda e qualquer causalidade nele presente devem ser consideradas como um momento privilegiado, um instante que revela como as ações e reflexões determinadas desnudam o cotidiano a partir de sua própria negação. Esse movimento que vai da aparência à essência e da essência à aparência, só pode ser apreendido na complexidade existencial e histórica da vida, nas insuficiências que se apresentam como saber incompleto, como figuras inacabadas e emergentes do espírito.

A ontologia em Hegel impõe a presença de um ser processual e histórico que só pode ser apreendido, em sua verdade, a partir de suas manifestações. Isso significa percorrer as figuras da consciência e não apenas descrevê-las ou mesmo perder-se nas dúvidas, angústias e desesperos que aparecem na forma de dilaceramento (HEGEL, 2017, p. 72 –74).

Neste caso, A dialética hegeliana, que resume e sintetiza o movimento aparência-essência, se mal interpretada, produz um efeito de torpor e excessiva despersonalização: uma espécie de ultra racionalização da vida em detrimento do viver cotidiano mais raso. A Seção “Direito Abstrato” presente na Filosofia do Direito de 1821, tende por critérios lógicos já expostos aqui, a formalizar excessivamente a figura do sujeito dotado de direito, tornando seus movimentos uma espécie de fantasmagoria do próprio movimento da realidade.

As insuficiências e limites históricos são partes constitutivas do caminho pelo qual as consciências estão imersas, o dilaceramento da consciência na forma de dúvida e angústia não surgem em condições ideais de desenvolvimento, mas no próprio terreno irregular da vida que insiste em mascarar as suas estruturas profundas. (HEGEL. 2017, p.72-73)

Toda e qualquer unidade que pressuponha apenas a figuração e a imagem que os sujeitos possuem de si e do mundo está fadada ao campo da mistificação ou do pensamento vulgar. Mas isto nunca significou para Hegel a negação do fenômeno e sim a constatação de que é necessário expor os seus limites e dialogar com suas insuficiências (HEGEL. 2017, 72-73).

Esta veia pulsante e ativa no pensamento de Hegel é a chave de interpretação para o trajeto da consciência na forma de suas diversas figuras, tal como explícito no

parágrafo 78 da Fenomenologia do Espírito (HEGEL, 2017, p.73). A história detalhada da consciência denuncia a luta e as contradições entre a dimensão subjetiva, da percepção, da vontade e domínio de uns sobre os outros, em choque com a dinâmica do mundo objetivo, com suas instituições, organizações e desenvolvimento independente.

Em termos Fenomenológicos, está-se diante da seguinte pergunta: como superar o fenômeno e alcançar o conceito? Ou como elevar a aparência à condição de essência, demonstrando que no limite existe uma relação histórico-dialética de unidade entre ambas? (HEGEL, 2017, p. 79). Qualquer resposta acabada que advenha do pensamento filosófico hegeliano, como uma espécie de prescrição para as atribuições do tempo presente, torna-se um pensamento morto e repleto de categorias que não acompanham a própria processualidade do conceito.

Tornar Hegel vivo é partir dele e não se perder nele, construir um edifício racional que seja capaz de abarcar a totalidade, sem que com isso se construa uma dependência sistêmica de causalidades. As figurações que acompanham o complexo social possuem relativa independência e formas peculiares de desenvolvimento, exigir uma conexão mecânica entre o fenômeno e a essência entre o real e o ideal é cair em uma teleologia dogmática que macula o verdadeiro desenvolvimento humano.

Neste caso, não se trata de reconciliar a realidade ao entendimento de maneira a produzir uma unidade estável e incólume. Anunciar a ética e a institucionalidade estatal como o fim do processo, o auge da forma - independente de conteúdo - ou exigir do direito um acabamento e respostas sempre eficientes para os problemas que irrompem do mar de relações causais (HEGEL, 2010, p.209).

O único prognóstico hegeliano é o de garantir tanto à ética, quanto ao Estado e mesmo ao direito a condição de saber científico e conquista espiritual (HEGEL, 2017, p. 37-39); *de ser um* processo histórico-objetivo, que se expressa na forma de cultura e ação, sempre em movimento de negação determinada que vai da aparência à essência e da essência à aparência.

É somente sob a baliza teórica da ciência que o particular e o universal se entrecruzam e produzem efeitos práticos que podem ser justificados não apenas por contextualização, mas também por argumentos de regressão ontológica aos seus próprios fundamentos. Em outras palavras, o universal deve estar contido no particular

mesmo que sua aplicação não esteja evidente por meio da linguagem e da representação.

A relação direito e sociedade nunca pode ser estacionária, ajustes contextualizados e estruturais fazem parte do desenvolvimento combinado destas duas esferas. Campos como o Direito Civil, Direito Penal, Processo Civil, Direito Administrativo, Direito Constitucional etc. são construções passíveis de reformulações visto que sua esfera de atuação é fluida e cambiante tal como a realidade imediata se comporta.

No entanto, pensá-las como externalidades inertes ao próprio conceito do direito, como um compilado de códigos positivados, que pouco ou nada têm a ver com os fundamentos jurídicos em si, é cair em puro pragmatismo ou na crença de que ao assumir um axioma (de aparência universal e necessária), pode-se reduzir a racionalidade do direito a sua operação⁴².

É no sentido da oposição aos privilégios estatuídos, segundo o costume e a força, que o direito aparece como baliza racional e ética capaz de regular a vontade (HEGEL, 1994, p.121-24). Seu conceito deve estar presente nas formulações positivas, mesmo que de forma não aparente (HEGEL, 1994, . p.113-14), tornando a legislação tão viva quanto o próprio conceito. Caso contrário, a operação do direito nada tem a ver com justiça e por consequência torna-se uma presa fácil para relações de poder.

De ponto de vista histórico e ontológico, pode-se estabelecer dois processos concomitantes: o primeiro deles, ligado ao aparecer do direito em suas modalidades circunstanciadas, tal como o direito romano ou mesmo ou qualquer outra modalidade que se atenha apenas em aspectos operacionais. O segundo momento, é aquele em se pode atribuir ao conceito de direito não apenas conteúdo e forma aparente -das leis e códigos - mas um movimento que transmite ao ideal a universalidade de ser e estar no mundo não como indivíduo determinado, mas como ser social genérico.

⁴² Cf. KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Pertence a cultura, ao *pensar* como consciência do singular na forma de universalidade, o fato de que eu seja apreendido enquanto *pessoa universal*, no que *todos* são idênticos. *O homem vale assim, porque ele é homem*, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc. Essa consciência, pela qual o *pensamento* vale, é de uma importância infinita, - apenas e insuficiente quando se fixa, enquanto *cosmopolitismo*, num opor-se à vida concreta do Estado. (HEGEL, 2010 p. 203).

A verdadeira universalidade do direito não diz respeito às leis, por mais que elas sejam externalizações fundamentais. O resguardo do indivíduo enquanto indivíduo presente no mundo é o ponto nodal de qualquer arquitetura jurídica que pretenda ser livre em seu fundamento. A expressão “sujeito dotado de direito” já faz parte do terreno da cultura e da representação que incorporou as diferenças em nome de uma totalidade objetiva.

O que está em jogo é a construção de uma antropologia jurídica, um convite a pensar o direito como uma esfera combativa, baseada na presença ontológica da consciência no mundo e não necessariamente uma antropologia filosófica. Tal como Hegel afirmara, o direito é “[...] o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza” (HEGEL, 1994, p. 121), uma escolha racional que exige de todos os partícipes a compreensão da prioridade da vida sobre a morte e não o seu oposto.

Em outras palavras, o direito é uma atividade de teor ético- reflexivo que exige a consolidação do ser social em uma figura que conceda segurança, efetividade e capacidade de redução de seus termos e significados a um conjunto de representações expressas na forma linguística e cultural de cada tempo e espaço histórico determinado.

Por isso, a personalidade jurídica não pode ser considerada como uma universalidade vazia, transferível para todo e qualquer relação social, sem nenhum tipo de mediação com os conteúdos particulares que insistem em manifestar-se nas tramas grosseiras do cotidiano, isto seria um excesso de despersonalização. Em termos hegelianos, uma imposição teórica deste calibre de abstração, invocaria os efeitos destrutivos e socialmente corrosivos da liberdade negativa e ao mesmo tempo negaria a natureza conceitual e ética contida em sua efetivação (HEGEL, 1994, p.124-26)

Muito pelo contrário, a antropologia jurídica, consolidada sob os termos e desenvolvimento da noção de **personalidade jurídica**, deve garantir a segurança e a estabilidade dos diversos sujeitos postos no mundo, para que suas escolhas particulares não sejam, de fato, consumidas por um projeto fanático totalizante que por pura e simples abstração deseja a tudo e não conquista nada ou mesmo por uma investida arbitrária por parte de forças estatais que possam produzir e legitimar a barbárie na forma de coação, tortura e assassinato.

Se se contrapõe ao direito positivo e às leis o sentimento do coração, a inclinação e o arbítrio, não pode ser a filosofia pelo menos que conhece tais autoridades. - O fato de que a violência e a tirania possam ser um elemento do direito positivo lhe é contingente e não concerne a sua natureza (HEGEL, 1994, p. 114)

A passagem é polêmica e revela a ambiguidade do pensamento jurídico hegeliano: ao mesmo tempo em que seu conceito se consolida através de uma antropologia que permite a compreensão global de suas finalidades ontológicas, revela-se, por vezes, frágil e até mesmo ineficaz contra as contingências que surgem no seio do desenvolvimento social e desafiam seu próprio conceito de resguardo universal da vida⁴³.

Há um ponto de profunda contradição cuja resolução não se encontra propriamente na esfera do direito em si, mas na dinâmica da realidade em sua totalidade. A construção da personalidade jurídica pode ser considerada um ganho ético que garante a todos a forma basilar do direito. No entanto, para que sua universalidade possa ser colocada em prática, deve-se evitar os excessos lógicos de despersonalização jurídica e buscar uma antropologia que torne cognoscível este movimento.

É na mediação entre personalidade jurídica e Antropologia jurídica que o direito é obrigado a fazer reduções metodológicas para se tornar operacional. Ou seja,

⁴³ Safatle reconhece os perigos e limites de uma formalização do pensamento hegeliano, principalmente ligada ao potencial e eficácia do direito. Ao analisar o §4 da filosofia do Direito de Hegel, o filósofo brasileiro atenta: “Esta afirmação de Hegel soa, atualmente, ingênua. Nossa sensibilidade contemporânea está muito mais à vontade defendendo o direito como a face mais visível de um aparato disciplinar que reproduz condições materiais da vida em conformidade com os interesses dos poderes hegemônicos no interior do Estado” (SAFATLE. 2012 p.150).

tal como a vontade, a estrutura jurídica deve limitar-se a certas condições e temas, tornando sua atividade sempre uma construção (HEGEL, 2010, p. 209) que depende não só do conceito, mas também do fenômeno. Isto significa que, a depender do tipo de desenvolvimento fenomenal (tal como a violência Estatal ou a articulação sistêmica do crime na estrutura social), o conceito pode tornar-se inoperante, por mais que seja racionalmente fundamentado enquanto uma ciência.

Uma maior sobriedade em relação a estrutura do direito em Hegel não desqualifica suas posições substantivas, mas as torna concretas, no sentido de ser uma racionalidade que emerge da realidade e ao mesmo tempo se opõe a ela. Porém, este poderoso movimento de supressão (*Aufhebung*) do real não é capaz de sintetizar todas as suas relações possíveis. Isso não significa uma “falha” na doutrina do conceito, mas a compreensão de que a própria totalidade é dialética e cambiante, tornando muitas vezes o terreno da contingência fenomenal um laboratório de novas aprendizagens da consciência⁴⁴.

A partir da compreensão sobre os potenciais e limites impostos ao direito, através da realidade, é possível também compreender a sua extensão e capacidade ética, não como universalidade vazia e sim processo que demanda verificação constante tanto do fundamento quanto do fundamentado. Nesse sentido, é importante perceber que, antes de qualquer definição formalizada de personalidade jurídica que apareça na filosofia hegeliana, é necessário percorrer os processos formativos que deram alicerce a este conceito.

Em todo caso, a construção do sujeito dotado de direito deriva de dois momentos constitutivos: um de formação e por isso engloba a parte subjetiva do conceito de personalidade, respectivamente ligado à experiência da consciência **reconhecer** o valor social e ontológico da vida, e um segundo momento, de formalização jurídica, em que o conceito adquire a sua forma madura (Objetiva e universal), mas não necessariamente absoluta.

⁴⁴ “Em Hegel,[...], a totalidade é muito mais que um compêndio sintético da universalidade extensiva; ao contrário, é a estrutura de fundo da construção formada pela realidade em seu conjunto. Uma realidade que, enquanto tal, não possui simplesmente, uma constituição totalitária, mas consiste de partes, de “elementos” que também são, por seu turno, estruturados como totalidades. O todo do qual ele fala, de modo programático, é uma totalidade que se constrói com inter-relações dinâmicas de totalidades relativas, parciais, particulares. [...] (LUKÁCS, 1979, p.70).

3.2. ASPECTOS SUBJETIVOS DO DIREITO: A LUTA POR RECONHECIMENTO

Certamente, é no interior do capítulo IV da Fenomenologia do Espírito que Hegel discute a questão ligada ao reconhecimento como forma superior de relacionamento entre as consciências. O célebre texto no qual contém as passagens fundamentais sobre o tema, intitulado: “*A independência e a dependência da consciência-de-si: dominação e servidão*” (*Selbststaendigkeit und Unselbststaendigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft*), é amplamente discutido entre os intérpretes do filósofo alemão, sendo assim, impossível fazer uma espécie de esgotamento da produção bibliográfica.

Torna-se prudente realizar um recorte metodológico que dê conta da especificidade do tema proposto por esta dissertação. A leitura densa e polêmica da passagem deve estar submetida ao escrutínio e a análise da possibilidade de enxergar na luta por reconhecimento as condições **subjetivas** do conceito e da ideia do direito. No limite, compreender que a formação e a intelecção do direito e da personalidade jurídica não estão apartadas do processo social e por consequências do próprio desenvolvimento das consciências.

Ao mesmo tempo, é fundamental afirmar que não se está exigindo do texto hegeliano uma fidelidade histórica-factual com episódios marcantes do final do século XVIII e início do século XIX, acerca da polêmica econômica e moral que envolvia o tema da escravidão colonial, mas não é de se jogar fora que a Fenomenologia do Espírito foi contemporânea tanto das invasões napoleônicas como também da Revolução haitiana de 1804⁴⁵.

Há de se considerar na proposição teórica hegeliana uma imanência e motricidade conceitual, que não está presa a um evento em particular e sim a própria estrutura racional-ontológica de desenvolvimento do mundo e das consciências. Suas explicações e conceitos filosóficos não podem ser apreendidos ou mesmo explicados

⁴⁵ O potente e polêmico artigo de Susan Buck-Morss representa a discussão acerca da possibilidade de Hegel estar dialogando diretamente com a Revolução Haitiana, extraíndo dela os contornos universais da libertação de povos oprimidos sistematicamente. Hegel não era um historiador, mas existem registros de que o filósofo estava inteirado com as convulsões da ilha caribenha, problematizando a passagem de uma forma a retirar de la um simples contorno lógico. Cf. BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. Novos estud. - CEBRAP, São Paulo, n. 90, p. 131-171, julho de 2011.

somente por relações de causalidade e conjuntura histórica. Nesta medida, mesmo que exista certa relação de interação entre “Hegel e o Haiti”, consideraremos que sua filosofia atravessa transversalmente o tema, mas não se encerra nele⁴⁶.

A teoria do reconhecimento torna-se, então, uma proposição universal e historicamente realizável sob os mais diversos conteúdos e contextos possíveis. Não se trata simplesmente em relatar ou descrever os “momentos” específicos de cada tempo e espaço determinado e sim demonstrar que é a partir do longo e doloroso processo de disputa pela vida, assumindo o risco da morte, que as consciências (em sua totalidade) desenvolvem novos conceitos acerca da relação entre sujeitos.

A consciência-de-si é *em si e para si* e porque é em si e para si uma Outra; quer dizer só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. (HEGEL, 2017 p. 142)

Hegel expõe a questão do reconhecimento já na primeira passagem da seção do texto “dominação e servidão”. Ser ou tornar-se reconhecido não é uma necessidade externa ou mesmo um padrão socialmente exigido enquanto forma histórica peculiar tal como uma ideia formal de cidadania poderia nos oferecer rapidamente. O reconhecimento decorre do próprio processo imanente de auto-desenvolvimento das consciências que estão imersas nas disputas e querelas do cotidiano (HEGEL, 2017, p. 137).

A dimensão do viver é um processo constante de transformação e mudança, no qual as consciências encontram-se englobadas. Por isso, a série de figuras que a consciência produz na forma de saberes específicos sobre si e o mundo revelam a

⁴⁶ Sendo a consciência-de-si o “terreno pátrio da verdade”, o momento em que a reflexão sobre si e o mundo tomam contornos qualitativamente superiores aos simples “estar no mundo”, Hegel admite que: “[...] a consciência-de-si é a reflexão, a partir do do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do *ser Outro*. Como consciência-de-si é movimento [...]” (HEGEL, 2017, p. 136). Isso implica na avaliação de que as teses acerca do reconhecimento não se encontram delimitadas em espaço e tempo específico, mas não significa também que a dimensão prática e imediata da vida está sendo abandonada, mas sim incorporada e supressumida em novas formas de raciocínios, valores e juízos.

profundidade e a ligação de sua existência com a dinâmica global da vida em geral (HEGEL, 138-139 § 171). Tornar-se reconhecido é condição imanente da consciência no mundo, que percebe imediatamente que não está só quando o assunto é o processo de viver.

Hegel está “permitindo” com que as consciências não caiam em um solipsismo idealista e (também) não se afoguem em um puro subjetivismo, cujo objeto deve identificar-se imediatamente ao sujeito sem nenhuma forma de mediação. Há na própria condução do texto (“Dominação e Servidão”) um movimento indissociável entre o lógico e o fenomenológico, uma oscilação por vezes tortuosa em leitura exegética, porém alicerçada sob o imperativo da centralidade da experiência da consciência.

Do ponto de vista lógico, a unidade e independência das consciências em relação ao mundo e a si, só pode ser completamente avaliada a partir do conceito de “negatividade”, que expande o debate para o sentido teleológico-objetivo da consciência, ou seja, o momento do conceito em que o mundo não é estranho ao sujeito e ao mesmo tempo o sujeito não está fundindo ao mundo, pois sua subjetividade é parte constitutiva de uma relação não causal. No entanto, o campo da subjetividade só pode ser apreendido e avaliado se considera-lo como fluxo autêntico de produção e reprodução ideal da própria condição história da consciência, imersa em seus limites e representações do mundo e de si.

Por consequência, não cabe aqui a super valorização da realidade imediata e causal em nome de uma maior capacidade de observação e análise por meio do entendimento e nem mesmo uma desconsideração das relações de força que vão aparecendo à consciência na forma de uma luta pela sobrevivência e pelo reconhecimento. Em verdade, há uma unidade lógico-fenomenológica, garantida não por simples imposição, mas por demonstração de que a realidade é complexa e composta, pois exige do fenômeno e do conceito uma interação que não pode ser explicada somente por relações de causalidade e nem mesmo por axiomas externos ao seu próprio desenvolvimento histórico-fenomenológico.

A síntese dessa complexidade é dialética e por isso torna o conceito de reconhecimento uma expressão legítima desta complexidade composta e não pode ser considerada como a forma acabada de relacionamento ético-político ou ético

jurídica (no pensamento hegeliano), mas, com certeza, é uma experiência subjetiva do espírito em seus primeiros passos de compreensão ética.

Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é *como um ser* ou como um *momento diferente*, mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como *segundo momento diferente*. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como *consciência* e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência de si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência de si é desejo em geral. (HEGEL, 2017, p. 136).

A extensão do mundo sensível é para a consciência um palco pelo qual suas diversas figuras e momentos podem ser manifestados. A experiência do mundo permite com que novas rodadas de determinações e relações possam surgir no seio de velhos esquemas e padrões, no entanto, o historicamente novo não decorre dos objetos sobrepostos numa rede infinita de causalidade, e sim da relação global que os sujeitos (enquanto consciência) possuem com movimento objetivo da realidade, tanto em sentido subjetivo como objetivo.

A unidade (sujeito-objeto) não pode ser explicada essencialmente por uma simples descrição da materialidade e nem mesmo por uma psicologização dos indivíduos. Há uma relação lógica que desemboca na análise da consciência enquanto “desejo em geral”, um movimento cujo particular é somente uma pura potência; uma evanescência, que não pode ser explicada *a priori*, porque é dependente da existência do “desejo”, condição elementar que nos convida também a pensar em um “sujeito-desejante” histórico como raiz ontológica desse processo lógico.

Na esfera do domínio lógico, a substância e a existência (motores fundamentais para uma experiência da consciência), só alcançam a sua verdade na **identidade** do ser posto como uma indeterminação, cujo colapso dialético (ser/nada)

produz uma determinação evanescente⁴⁷. Isto significa que toda verdade alcançada de forma subjetiva, tem por pano de fundo uma arquitetura ontológica capaz de expressar a máxima generalidade da realidade, mas, que, segundo as prescrições hegelianas contidas na *Lógica*, a raiz do processo se encontra em um radical indeterminado e carente de quaisquer graus de externalidade: o ser.

Nesse sentido, o desejo deixa de ser uma pura contingência para torna-se uma expressão do ser enquanto ser, uma qualidade intrínseca da atividade humana, que não pode ser atribuída exclusivamente ao domínio do intempestivo: há no desejo condicionantes ontológicos (e racionais) que permitem com que a subjetividade não se perca em expressões evanescentes. O diferencial do tema, abordado sob a ótica da *Fenomenologia do Espírito*, não é a renúncia dos aspectos lógicos da negatividade, mas a consideração da prioridade ontológica do “desejo-existente” como forma embrionária do ser e não o seu contrário.

Como dito, toda a generalidade que comporta a esfera do ser não pode ser entendida como pura identidade do pensar na *Fenomenologia do Espírito*. O desejo é tido na obra como desejo determinado pela força, pela violência e pela desproporção, e que o “desejo em geral” é apenas uma medida abstrata, carente de conceito e seu conteúdo ainda não está posto como verdade (HEGEL, 2017, p.145). A ontologia que se extraí do movimento fenomenológico, pressupõe a determinação complexa da vida da maneira em que é: uma arquitetura que expressa a máxima generalidade da realidade através do vir-a-ser do fenômeno. O ser, por consequência, é a essência em movimento, o conceito e suas mediações com o imediato; a objetividade que decorre do mundo e regressa na forma de juízos qualitativos.

Todo o esforço em compor a teoria do conceito na filosofia hegeliana (baseado nas considerações da *Fenomenologia*) está ligado a importância da compreensão do mundo enquanto processo qualitativo e histórico. O tempo do conceito anuncia a negatividade como forma elementar da transformação, uma mediação do por-se-a-si-mesmo em sentido a tornar-se Outro, um processo que na origem possibilita a unidade

⁴⁷ “ O ser no vir-a-ser, enquanto um com o nada, e assim o nada, enquanto um com o ser, são apenas evanescentes: o vir-a-ser, por sua contradição dentro de si mesmo, colapsa na unidade em que os dois são suprassumidos; seu *resultado*, pois é *ser-aí*.” (HEGEL, 2012, p.185).

entre o ser e o ser-aí, entre o gênero que é puro movimento e negatividade e a espécie que é determinação e fracionamento.

Sob a ótica da determinação da vida, que é mais rica do que qualquer dimensão especulativa do gênero, se está diante de um relacionamento global que se distribui no mundo na forma da diversidade. (HEGEL, 2017, p.32). Este é o ponto em que a Fenomenologia se faz presente como forma viva do pensamento conceitual hegeliano, e não apenas uma propedêutica ao sistema lógico.

Ao inaugurar o conceito como o gênero, que se distribui sob a forma da diversidade, se está diante da própria riqueza do tornar-se sujeito (HEGEL, 2017, p. 32), do constituir cultura como expressão determinada do fracionamento e fixar a consciência num ambiente espacial, condição fundamental para que as mesmas possam realizar a sua própria experiência imediata.

Isso significa que não se deve abandonar as partes em nome do todo, anunciar o gênero como a forma superior da espécie e assim cair em raciocínios cada vez mais teleológicos. Sendo assim, a historicidade que recobre o conceito, de um ponto de vista da imediatidade da consciência, aparece sob as mais diversas formas espaciais e culturais, mas na medida em que a consciência vai experimentando a si no mundo, novos contornos aparecem de forma a superar os limites da própria consciência.

Não há como ausentar a dialética do pensamento hegeliano da mediação que exige do entendimento a capacidade de alternância entre as partes e o todo, não de forma mecânica e sim conceitual, captando o movimento dos objetos e das consciências em sua verdade e totalidade: a negatividade do tempo não coincide *a priori* com o vulcanismo do espaço e toda e qualquer tentativa de realizar um ajuste mecânico ao processo produzirá profundas distorções.

No que diz respeito a formação de uma teoria do reconhecimento, em que os indivíduos lutam para que sua existência territorial e cultural seja conhecida e legitimada, a **alteridade** aparece como prática necessária de relacionamento entre grupos e indivíduos, devido a presença da **dissemetria** ou da desigualdade entre consciências como forma basilar de relacionamento entre si (HEGEL, 2017, p.143).

A tônica do processo encontra-se na capacidade (ou não) de ruptura do centramento egóico, que faz da existência individual ou particular a universalidade

abstrata do gênero humano⁴⁸.As discussões relativas entre a “essencialidade” e “inessencialidade” do senhor e do servo não possuem dimensão ontológica, no sentido de uma naturalização das dissimetrias, mas fazem parte do nível histórico-cultural pelo qual as consciências se encontram.

O senhor é a consciência *para si essente*, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência que é *para si essente* que é mediatizada consigo por meio de uma *outra* consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada com um *ser* independente, ou com a coisidade em geral. O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma *coisa* como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial. [...] (HEGEL, 2017, p.147)

De um ponto de vista ontológico, toda a essencialidade que decorre da presença dominadora do senhor é, em verdade, uma mistificação de sua condição e dependência material. A função do servo, por consequência, é a de ser mediação entre o desejo e a coisa para o senhor, por meio da atividade do produtiva do trabalho (HEGEL, 2017, p.149). Neste caso, toda a mistificação que se recobre a relação dependência\independência entre senhor e servo se dá no terreno da cultura e da economia política.

Hegel percebera esta condição conflituosa entre senhor e servo, mas não a explorou com as devidas nuances tal qual o tema exigia, deixando em segundo plano a questão do trabalho (livre\emancipado) como categoria ontológica fundamental da experiência da consciência. Por consequência, a superação da dominação possui

⁴⁸ “[...] Onde algo idêntico a si mesmo traz em si uma contradição e está cheio de sentimento de sua identidade, essente em si, consigo mesmo, como também do sentimento oposto de sua contradição interna, ali surge necessariamente o *impulso* a supressão dessa contradição. O não-vivo não tem impulso por não poder suportar a contradição, mas parece quando nele irrompe o Outro de si mesmo. O ser animado, ao contrário, e o espírito têm necessariamente impulso, porque nem a alma nem o espírito podem ser sem ter neles a contradição ou senti-la ou saber dela. Mas, como acima já se mencionou, na consciência-de-si *mediata*, portanto *natural, singular, exclusiva*, a contradição tem a figura de que a consciência-de-si, cujo conceito consiste em referir-se a si mesmo, a ser EU=EU, refere-se ao contrário, ao mesmo tempo a um Outro *imediate*, não posto idealmente; [...] (HEGEL, 1995, p.197-198 §426 EF).

lacunas em seu próprio processo de realização, ora demonstrando ser um movimento de ordem lógico-especulativa, ora histórico fenomenológica.

De uma forma ou outra, pode-se estabelecer uma primeira definição mais geral da ideia de reconhecimento em Hegel: um momento privilegiado de ganho ético, que representa a passagem da certeza sensível para a consciência-de-si. Se está diante da aurora do espírito que se manifesta por meio da cultura, mas não se resume a ela. Toda a irrupção de alteridade, que vê no Outro uma figura e uma existência independente, é forjada no bojo das relações cotidianas e, por isso, convive diretamente com a violência da transição, com os “espasmos” da consciência em estado impulsivo e desejante.

A teoria do reconhecimento em Hegel, mesmo vacilante em relação a sua dependência à esfera do trabalho, contém uma originalidade que não deve ser desconsiderada: ao combinar e desenvolver uma dialética da alteridade em que o Outro não é apenas um resultado **externo** do convívio, e sim, um processo interno da consciência, o filósofo alemão está rompendo com o individualismo metodológico que impede a subjetividade de realizar mediações com as esferas objetivas do mundo.

Hegel ao construir a seção “dominação e servidão”, dividiu seus argumentos em três processo conjugados: o primeiro, de mediação do sujeito consigo, forma nuclear-lógica pelo qual qualquer condição fenomenológica pode ser realizada (HEGEL, 2017, p.143). Este é o ponto de ligação imanente do ser com o mundo e garantia de que a objetividade é um processo dialético interno-externo.

O segundo momento é de tensão fenomenológica e existencial; o contato com outra consciência no mundo é um dado inevitável, uma condição primária da eguidade fenomenal. Aqui, predomina a **dissimetria** e o **desejo** como forma relacional e existente. As consciências, ontologicamente independentes, são percebidas neste estágio apenas como um objeto a ser consumido. (HEGEL, 2017, p. 143).

O terceiro, a dissolução dos extremos a partir da construção do conceito de reconhecimento, a unidade espiritual em que as partes se preservam em nome de um ganho real, a preservação da parte inclusa no todo (HEGEL, 2017, p. 142 - 43). Este, por excelência, é o movimento ético pelo qual torna objetiva a alteridade e não apenas um processo externo de construção subjetiva de direitos particulares. É no momento do reconhecimento que a noção universal de indivíduo e direito começa a ser

esboçada pelo entendimento, já que se está diante do esforço contínuo de supressão do hábito, da força, da honra, glória e violência.

Sendo assim, e acompanhando o próprio desenvolvimento da argumentação hegeliana, tem-se que a relação entre consciências têm como ponto de partida a própria incapacidade momentânea de apreender o Outro na forma de consciência independente e autônoma. É o momento da duplicação das consciências em que o movimento sensível de uma deve ser espelhado no movimento da outra, nem que com isso se produza uma anulação ou morte da consciência subjugada (HEGEL, 2017 p.145).

Se está diante de uma relação refratária e recíproca em que ambas as consciências (se assumirmos o modelo hegeliano mais básico) se repelem por não alcançarem nada para além de si próprias (HEGEL, 2017, p.143). Porém, Hegel é explícito: não se trata simplesmente de uma querela solipsista, uma vez que o contato não é uma questão de escolha individual, mas um processo que está inserido no próprio âmago da vida em geral, por isso objetivo e lógico (HEGEL, 2017 p. 137, § 168; HEGEL, 2017, p. 143).

Mas esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa, desse modo, como o *agir de uma* (delas). Porém, esse agir de uma tem duplo sentido de ser tanto o seu *agir* como o *agir da outra* [...]. O movimento é assim, puro e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que a outra exige – portanto faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências. (HEGEL, 2017, p. 143 §182).

O contato entre consciências, ainda em estado primevo de certeza de si mesma, é potencialmente violento e tenso. Qualquer subterfúgio psicológico ou cultural que pudesse servir como métrica ou balança ética de alteridade é posta de lado. A tensão que recobre esta relação desafia qualquer esforço ou tentativa de reconciliação entre as partes em conflito. Nesse sentido, para não ocorrer o risco de cair em um mal infinito, Hegel não possui outra alternativa a não ser elevar a discussão para além do terreno imediato das disputas e tornar os sujeitos históricos particulares

em consciências em movimento, uma abstração pedagógica necessária para que não ocorra a perda do horizonte objetivo⁴⁹

A violência e a dominação aparecem como a primeira imagem de relacionamento possível entre “senhor” e “servo”, o agir de ambas ainda não alcança um estatuto ético, devido a uma relação de interdependência onde o senhor torna o servo um meio para a realização de suas vontades; o reino das carências e a certeza sensível, palco de realização e gozo do senhor, é para o servo o domínio da angústia e da dilaceração. Se pensado em termos hegelianos, a dominação do senhor produz no servo uma duplicação autoritária da consciência que domina (HEGEL, 2017, p. 145) assim o reino das carências do mundo material a apoteose

A assimetria mostra-se como uma condição inegável, sua origem não pode ser outra que a própria condição da consciência: refratária e pouco desenvolvida, imersa em um estado de incapacidade circunstancial, subjugada pelo desejo em geral de tudo ter à sua disposição. A esfera da egoidade, em seu estado primevo, consome objetos como forma necessária de sua própria reprodução. No entanto, uma consciência não se mostra como qualquer objeto, ela impõe resistência a sua própria incorporação.

[...] 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 [...]. (HEGEL, 2017, p. 145).

⁴⁹ Grande parte do desafio em interpretar a passagem da dominação e servidão, encontra-se na dificuldade em apreender o movimento da argumentação hegeliana, obscura por sinal. Para que a discussão não se perdesse nos dramas do mundo histórico antigo ou moderno, no qual a escravidão marcara profundamente o tecido social, Hegel eleva a argumentação no sentido de tornar o ser-aí um momento do concreto, ou seja, uma aparição, cuja raiz encontra-se na consciência enquanto atividade reflexiva (conceito). Reduzir a argumentação hegeliana *ipsi litteris* ao domínio do processo histórico-factual produzirá apenas descontinuidades e distorções: “Vemos repetir-se, nesse movimento, o processo que se apresentava como jogo de forças; mas [agora] na consciência. O meio-termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto.” (HEGEL, 2017, p. 144)

De forma geral, a tensão e a violência recobrem o relacionamento entre as consciências e a alteridade não aparece como um resultado “natural” da sociabilidade. O estado fenomênico do encontro é assimétrico e aparentemente preso em uma circularidade do EU=EU, manifesta sob o impulso dominador e incorporador. Os resultados efetivos não podem ser outros que o da própria formação da consciência senhorial, dotada de percepção sensível sobre sua superioridade e disposta a arriscar sua vida por tal projeção egóica e a consciência servil, subjugada e violentada, tornou-se uma extensão “inessencial” por negar a luta de morte em sentido da preservação da vida (HEGEL, 2017, p. 143).

A cultura que desemboca no senhorio é a da impulsividade e centramento. A vida torna-se um eterno e cíclico gozo material, o Outro é para o senhor apenas uma mediação entre o gozo e a coisa (HEGEL, 2017, p. 147-148). Por consequência, as relações sociais que decorrem desse estado de dominação, tornam-se esquemas reprodutores, cuja finalidade é a exploração do trabalho e a perda da autonomia política dos indivíduos.

A consciência servil se torna o elemento indispensável para o senhorio. Porém em dois níveis distintos e combinados: o primeiro, mais imediato e já mencionado de ser para o outro a mediação inessencial com o mundo material, uma reificação do indivíduo ou “a coisa que faz a coisa”. O trabalho é a condição pela qual a consciência subjugada transfere sua independência e essencialidade ao senhor. O desejo – que é para o senhor seu bálsamo insaciável – se transforma em angústia, dor e medo da morte para a consciência servil. (HEGEL, 2017, p.149).

No entanto, ao exercer o trabalho e com isso transformar a natureza, está-se em verdade, produzindo uma “segunda natureza”: a natureza social e cultural pelo qual depende umbilicalmente o senhorio. O subsistir da consciência escrava, em seu trajeto de dor e angústia, carrega em si, a chave de compreensão da importância e centralidade do **trabalho abstrato** na formação histórico-fenomenológica dos seres humanos: a força criadora, não somente em sentido material e conjuntural, mas em sentido relacional e societário.

Com isso, Hegel não está inaugurando a sociedade ou mesmo produzindo uma antropologia filosófica a partir dessa constatação⁵⁰. A humanidade é um dado ontológico-existencial; um ponto de partida pelo qual a experiência da consciência e toda a lógica do conceito é possível. O que se está em jogo é a apreensão da relação íntima entre consciência e trabalho abstrato, entre o conceito e as formas sociais de reprodução material da vida. No limite, a aproximação do idealismo com as condições materiais de reprodução da vida social.

O segundo nível de relacionamento entre a consciência senhorial e a consciência servil, mostra-se como uma reviravolta no trajeto argumentativo hegeliano, se está diante do colapso do desejo como forma possível de identidade, da superação da egoidade calcada na percepção sensível e no hábito circunstancial, na supressão da “pulsão de morte”, através da construção da independência da consciência servil.

A verdade da consciência independente é por conseguinte a *consciência escrava*. Sem dúvida, esta aparece de início *fora* de si, e não como a verdade da consciência-de-si. 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*. (HEGEL, 2017, p. 148-149).

A centralidade do trabalho como categoria fundamental da consciência-de-si supera a centralidade do desejo como forma aparente da consciência em estado sensível. A produção e reprodução de uma segunda natureza, por intermédio da atividade laboral, permite à consciência a experiência da objetividade (teleológica) do trabalho como forma fundante da subjetividade. Com dito, Hegel não explora esses ditames, mas nos deixou pistas sobre sua importância.

O alcance social e cultural de que a independência e objetividade da realidade perante o sujeito é a mesma independência e objetividade do sujeito para com o outro, permite com que o traçado ético possa ser desenhado. A forma do reconhecimento

⁵⁰ Cf. KOJEVE, Alexander. **Introdução a leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

adquiriu seu conceito e sua práxis por intermédio da experiência da consciência, que vê no trabalho uma área de constituição não só do mundo, mas também das consciências (HEGEL, 2017, p. 150-151).

A independência do senhor, antes uma garantia de seu gozo pleno, torna-se no processo de dominação uma falsa consciência-de-si, tão inessencial quanto a transferência da essencialidade do servo por intermédio do trabalho[...]. “O senhor, não está certo de *ser-para-si* como verdade [...]” (HEGEL, 2017, p.148-149), mas insiste na reprodução de suas formas primevas de consciência. Em verdade, o senhorio não possui a independência e essencialidade que acreditava ter.

Por consequência, o tempo do senhor é sempre o passado revisitado e assombrado por honra, tradição e força. Diferentemente do tempo do servo que produz objetivamente o novo, convocando o presente a enfrentar os fantasmas do passado, sempre por intermédio da experiência da consciência. Sendo assim, a eticidade que recobre o movimento do reconhecimento, não é garantia de ajuste pleno do presente imediato, é conflito e enfrentamento do tempo passado em sentido a produção do novo.

As assimetrias entre a consciência servil e a consciência senhorial, posta como condição inercial do contato e do convívio sensível e egóico, constituem assim, o próprio ponto de virada e ruptura, no sentido da dissolução da **dissimetria** em prol da construção da noção de sujeito universal independente. A eticidade que se forma, em sentido embrionário, não se dá pelo gozo dos desejos individuais, mas tem nele a sua base de experimentação real por intermédio do trabalho.

Nesse sentido, o reconhecimento da independência das consciências e a objetividade do mundo histórico, permitiu a Hegel, estabelecer as bases fenomenológicas do direito. A personalidade jurídica, que decorre da tentativa de proteção ao indivíduo determinado, irrompe às consciências por intermédio das relações de reconhecimento, mas não torna o trabalho (e seus potenciais) uma questão resolvida. Abre-se, então, uma pergunta central: Afinal, qual a origem da dissimetria posta como evidente na passagem da “Dominação e Servidão”?

3.3. QUERELAS DO RECONHECIMENTO: TEORIA SOCIAL OU TEORIA DO CONHECIMENTO?

Por evidência, a teoria do reconhecimento em Hegel partilha de uma séria problemática: com certa recorrência ela se mostra obscura e repleta de lacunas que por vezes são preenchidas por outras filiações teóricas, tornando o filósofo alemão uma espécie de ponto de passagem⁵¹, ou senão, enclausuradas em debates técnicos que colocam seu potencial ético (enquanto uma “teoria social”) em um plano secundário do próprio desenvolvimento global da Fenomenologia do Espírito: o alcance do espírito absoluto⁵².

Do ponto de vista da construção e formulação do Direito em Hegel, a pergunta se o reconhecimento pode ser uma propedêutica a uma teoria social ou apenas um apêndice complexo da teoria hegeliana do conhecimento, torna-se indispensável. O nível do impacto do direito na organização societal, bem como o delineamento das instituições que decorrem da formulação da **personalidade jurídica** e do **estado de Direito** dependem diretamente destas conclusões.

Cabe nesta seção a exposição e delineamento de um debate interno aos intérpretes de Hegel, que posicionaram suas críticas ou defesas em torno dessas duas concepções acima estabelecidas. É importante salientar, também, que não existe aqui qualquer intenção de esgotamento dos trabalhos e debates sobre a função social do direito ou da teoria do reconhecimento: tal atividade mostraria ser improdutiva e mesmo impossível.

Herbert Marcuse, em “Razão e Revolução” (2004, p. 92), inicia suas reflexões, acerca da Fenomenologia do Espírito, defendendo a radicalidade do pensamento hegeliano no sentido de romper com o idealismo transcendental de Kant, garantindo uma unidade entre sujeito-objeto historicamente determinada, segundo a referência da experiência da consciência.

A chave interpretativa da filosofia do espírito seria a realização da liberdade na história, a emergência de novas formas de saber às consciências, que expressam

⁵¹ Cf. MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

⁵² Cf. PIPPIN, Robert. **Hegel's Idealism**: The satisfaction of self-consciousness. Cambridge: Cambridge University, 1999.

a necessidade de transformação das relações, instituições e comportamentos. Todo o terreno das lutas e retrocessos denotam não apenas as dificuldades do dilaceramento da consciência sensível, que sofre ao perder-se de si mesma, mas a possibilidade de agir e romper com as relações causais e conjunturais. Com isso, a marca do espírito carrega em sua história as contradições de sua formação: “Toda falha e todo revés, porém possuem seu próprio bem e sua própria verdade. Cada conflito implica a sua própria solução [...]” (MARCUSE, 2004, p.90).

Os ‘modos ou formas (*Gestalten*) da consciência’ aparecem ao mesmo tempo como realidades históricas objetivas, como ‘estado do mundo’ (*Weltzustände*). A transição constante de análise filosófica à análise histórica- transição que tem sido frequentemente criticada como uma confusão ou como uma interpretação metafísica arbitrária da história – é feita para que se verifique e demonstre o caráter histórico dos conceitos filosóficos básicos. Todos eles compreendem e conservam os estágios históricos reais do desenvolvimento da humanidade. (MARCUSE, 2004, p. 92)

Marcuse verifica de forma clínica um certo impasse na filosofia de Hegel: está-se diante de uma filosofia da história, cujo centro é a própria vida ordinária em seus desafios e retrocessos ou de uma metafísica que impõe saltos teóricos (e por vezes lógicos) ao processo de transformação da própria realidade? Toda a discussão acerca da dialética do senhorio e da servidão encontra-se marcada por esta transversalidade (típica do idealismo hegeliano). No intuito de resolver esta querela, Marcuse opta por uma resolução interpretativa: romper com as oscilações entre a fenomenologia e a lógica, sob o intuito de eliminar ambiguidades e apontar para a prevalência do discurso histórico no pensamento de Hegel.

No limite, a relação do pensamento filosófico – e mesmo da consciência em sua experiência - é o próprio movimento da realidade tornando-se essência a partir do esvanecimento da aparência sensível. O terreno da experimentação em sentido fenomênico e fenomenológico mostra-se umbilicalmente ligados numa relação entre forma e conteúdo (MARCUSE, 2004, p.93-94). A totalidade desse movimento deve ser apreendida em duplo sentido: E um primeiro plano, na efetivação da liberdade enquanto imposição\deliberação racional de conteúdos práticos no domínio do cotidiano, que se mostram obsoletos na medida em que vão se tornando uma realidade do mundo. A dialética da história mostra-se como um devir incessante.

Em segundo plano, a realização de uma lógica que permita não apenas a construção de raciocínios formais e abstratos, mas sustentar a verdade sobre a transitoriedade e apresentar a negatividade como forma imanente do ser (MARCUSE, 2004, p. 97).

A Fenomenologia do Espírito, sob este aspecto, abre caminho para a Lógica. Esta última desvela a estrutura do universo na sua verdadeira essência e não nas formas mutáveis que ela apresenta a um conhecimento ainda não absoluto. A *Lógica* mostra a 'verdade na sua forma verdadeira'. Assim como a experiência com a qual a *Fenomenologia* começa não é a experiência do cotidiano, também o conhecimento com o qual ela termina não é a filosofia tradicional, mas uma filosofia que absorveu a verdade de todas as filosofias anteriores, e, com ela toda a experiência acumulada pela humanidade durante sua longa jornada em direção à liberdade. É a filosofia autoconsciente, uma filosofia que reivindica para si o domínio dos homens e das coisas e, conseqüentemente, o direito de modelar o mundo; [...] MARCUSE, 2004, p. 93-94)

Lógica e fenomenologia tornam-se umbilicalmente ligadas a partir do próprio movimento da realidade. O tornar-se (enquanto pura negatividade) não pode ser um Outro externo, derivado de um movimento abstrato. Todo o processo de transformação qualitativa deve estar associado dialeticamente ao fenômeno em curso. A interpretação marcuseana é sólida e aponta para a necessidade imanente da filosofia de Hegel decompor-se em ação ética, estética e política. Logo, não há como desvincular o pensamento hegeliano de suas ações práticas, visto que, derivam da totalidade entre fenômeno e essência.

Do ponto de vista da construção da teoria do reconhecimento e da passagem sobre a dominação e servidão, Marcuse torna-se enfático ao determinar que a ponte de transição material entre a consciência e a consciência-de-si é o **trabalho** (MARCUSE, 2004, p. 107).

O trabalho seria a fonte de mediação pelo qual o senhor entra em contato com seus desejos e satisfações materiais, porém, representa mais do que isso, é fonte constitutiva da autoconsciência e condição material formadora do mundo social e

histórico⁵³. A história da humanidade refere-se à mediação entre consciências e o mundo a partir do trabalho; atividade peculiar que permite a constituição da individualidade e independência da consciência e não apenas uma relação externa dos sujeitos com os objetos.

O processo de reconhecimento tem sua origem na ruptura com o desejo da certeza sensível e na recondução da vontade para domínio mais amplos, alicerçados sob o espírito ético. A experiência da consciência, medida pelo trabalho, permite não apenas o processo de formação da autoconsciência livre e independente como também a exposição de que as assimetrias que aparecem na relação senhorio e servo não podem ser cristalizadas como formas perene de relacionamento.

Mas de onde derivam tais assimetrias em estado primeiro da consciência?

A Análise de Hegel começa, na verdade, com a ‘experiência’ de que o mundo, em que a autoconsciência deve ser provada, esta cindindo em dois domínios conflitantes. Num deles o homem está preso ao seu trabalho, de modo que este lhe determina toda a existência; no outro o homem se apropria e dispõe do trabalho do outro homem, passando a dominar pelo fato único desta apropriação e posse. A este último Hegel chama de senhor; ao primeiro escravo (MARCUSE, 2004, p.108).

Marcuse não resolve o problema da origem da dissimetria, talvez, nem mesmo Hegel o tenha feito de maneira clara o suficiente, devido a seus impasses e oscilações entre fenomenologia e lógica. O limite de toda a construção argumentativa dá-se, então, a partir de uma constatação contingente: as consciências encontram-se em

⁵³ “O processo de trabalho cria autoconsciência não somente no trabalhador, mas também no senhor. A condição de senhor se define, principalmente, pelo fato de que o senhor controla os objetos do seu desejo, sem os produzir. Ele satisfaz suas exigências através do trabalho de alguém, não do dele. Seu prazer depende de sua própria independência com relação ao trabalho. O trabalhador, que é por ele controlado, fornece-lhes os objetos que ele deseja, de modo acabado, prontos para serem usados. O trabalhador, portanto, impede o senhor de encontrar o ‘lado negativo’ das coisas, aquele em que elas se tornam entraves para o homem. O senhor recebe todas as coisas como produtos do trabalho, não como objetos mortos, mas como coisas que carregam o selo do sujeito que as produziu. Quando o senhor lida com estas coisas como sua propriedade, de fato está lidando com autoconsciência, a do trabalhador, a do ser através do qual ele se satisfaz. Desta maneira, o senhor vem a perceber que ele não é ‘ser-por-si’, independente, mas depende essencialmente de outro ser, da ação de quem trabalha para ele” (MARCUSE, 2004, p. 110)

relações diametralmente opostas, sendo a medida dos extremos a posição social que ambas ocupam no processo de produção e reprodução do trabalho.

De fato, a problemática sobre a origem das dissimetrias não é levada a cabo como um problema a ser enfrentado. Marcuse preferiu concentrar-se no processo de constituição da subjetividade por meio do trabalho objetivo e abstrato e progredir seu curso interpretativo para outras e novas empreitadas ao longo do livro.

Alain Badiou (2017, p. 42-46) em seu artigo “Hegel’s Master and Slave”, mostra-se cético em relação ao impacto social das teorias do reconhecimento em Hegel. Sua crítica, concentra-se diretamente na origem e fundamentação da assimetria das consciências. O movimento de tensão que recobre a relação senhor\servo, tido como um princípio elementar de relacionamento entre consciências, só pode ser realmente explicado pelos seus resultados (causais) e nunca pelo processo conceitual-teleológico.

O esforço que Hegel produz ao tentar acoplar ao movimento dialético as assimetrias, para que o reconhecimento pudesse tornar-se completo, saindo da condição abstrata de pura identidade, é externo ao próprio processo de constituição das consciências. Em outras palavras, a negatividade que compõe todo o desenvolvimento dialético na teoria hegeliana não seria capaz de alcançar o terreno social concreto, na medida que, ou as consciências são asssimétricas *a priori*, tornando-as entidades metafísicas, ou as assimetrias só podem ser desenvolvidas ao longo da vida ordinária, numa trama infinita de causalidade e contingências, pelo qual colapsaria qualquer tentativa de construção conceitual (BADIOU, 2017, p. 39-40).

As críticas de Badiou são duríssimas e difíceis de serem respondidas, sem uma argumentação profunda e por vezes carregada de especialização linguística. O trunfo de sua proposição foi o de anunciar em tom grave e simples de ser absorvido. O trajeto intersubjetivo das consciências parte inegavelmente da assimetria para a simetria, no entanto, como explicar a origem da dissimetria?

Susan Buck-Morss (2011) em seu polêmico artigo “Hegel e o Haiti”, reitera a posição de Badiou, e avança sua argumentação em sentido historiográfico-cultural de que a dialética do senhor e do servo, bem como as suas dissimetrias políticas e econômicas, só podem derivar realmente do próprio terreno social da escravidão do mundo moderno.

Sem dúvida, Hegel sabia dos escravos reais e de suas lutas revolucionárias. Naquilo que talvez seja a mais política expressão de sua carreira, ele recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação em *A fenomenologia do espírito*¹¹³. A revolução real e bem-sucedida dos escravos caribenhos contra seus senhores é o momento em que a lógica dialética do reconhecimento se torna visível como a temática da história mundial, a história da realização universal da liberdade (MORSS, 2011, p.147).

Hegel seria, então, contemporâneo de dois grandes eventos que marcaram a ruptura da modernidade: A revolução Francesa de 1789- 1804 e a Revolução Haitiana 1799-04. O filósofo alemão não poderia padecer de uma inocência conjuntural, uma vez que o tema da escravidão e sua superação fora gestado no próprio seio da sociedade europeia. Os vínculos da dialética do senhor e do servo com a dinâmica do mundo histórico-factual tornam-se umbilicais e sintetizariam a práxis do espírito.

A defesa de Buck-Mors é a de que Hegel tinha clareza de que a liberdade só poderia ser realizada em termos práticos e conjunturais, sendo o Haiti, uma inspiração e modelo para a construção de uma Antropologia Filosófica em que a história tornasse o centro da consciência-de-si e não o inverso. “Haveria muita pesquisa a ser feita. Outros textos de Hegel teriam de ser lidos com a conexão haitiana em mente” (MORSS, 2011, P.147), assume a autora. Porém a “provocação” ou a “intuição investigativa” está lançada.

A luta de vida e morte tal como professada como baliza fundamental para compreender a relação senhorio e servo, seria reorientada para as lutas reais e contextualizadas do Haiti, demonstrando, ao contrário do Otto Pöggeler (MORSS 2011, p.142) ou mesmo Vittorio Hösle, de que não se trata de um modelo abstrato pelo qual a vinculação com a realidade não poderia ser realizada.

Caso contrário,

Restam apenas duas alternativas. Ou Hegel era o mais cego de todos os filósofos da liberdade cegos da Europa iluminista, deixando Locke e Rousseau para trás em sua capacidade de negar a realidade debaixo do seu nariz (a realidade *impressa* debaixo do seu nariz sobre a mesa do café da manhã); ou Hegel sabia- sabia dos escravos reais que eram bem sucedidos em sua revolta contra seus senhores reais – e elaborou sua dialética do senhorio e da servidão deliberadamente no quadro de seu contexto contemporâneo (MORSS, 2011, p.143)

Tal como Badiou, mas sem dúvida, dotada de originalidade historiográfica, Morss coloca Hegel como um leitor assíduo da revista *Minerva*, contemporânea e interessada nos desdobramentos do Haiti. Um reforço de ordem conjuntural à tese de que a dialética do senhor e servo fora forjada sob o calor dos acontecimentos de ruptura do mundo moderno rumo ao contemporâneo.

Sem sombra de dúvidas, uma polêmica saudável e ainda em curso de sua realização documental e historiográfica. No entanto, cumpre novamente salientar que Hegel em diversas passagens da dialética do senhor e do servo não recorre ao terreno do imediato, como simples generalização de conteúdo específico. Os conceitos de vida⁵⁴ e morte presente no próprio desenvolvimento da argumentação rumo ao reconhecimento possuem uma relativa ambiguidade, se pensados somente do ponto de vista da verificação empírico-indutiva.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou- o que significa o mesmo- que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é movimento do por-se-a-si mesm, 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 [...] (HEGEL, 2017, p. 32 § 18)

[...]

[...] O que está restrito a uma vida material a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso para

⁵⁴ [...] Life is expressed in our various desires. Organic life itself is self-maintaining; the organism deals with the environment so as to regulate itself to maintain its life, and it does this in a purposive manner, even if its dealings with us are not necessarily cognitively former. Life itself is a fluid process continuously renewing itself on both the individual and generic level (PINKARD, 1996, p. 48).

fora dali por um Outro: esse ser arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence- é o ir além de si mesma. Junto com o singular, o além posto para ela; embora esteja ainda apenas ao *lado* limitado como no caso da intuição espacial [...] (HEGEL, 2017, p. 74 §80)

Leituras estritamente causais e fáticas em relação a dialética do senhorio e do servo podem produzir profundas distorções na filosofia hegeliana, que busca uma objetividade que não derive necessariamente do quadro circunstancial da vida imediata. Por outro lado, tanto Morss quanto Badiou reivindicam que a radicalização da filosofia hegeliana é a própria experiência da realidade fenomênica e por isso seria leviano pensar que Hegel não estaria, de fato, consciente do próprio quadro conjuntural de sua época: o debate ainda continuará.

Vittorio Hösle (2007, p.409-414), ao analisar a passagem da dominação e servidão, concentra sua argumentação na construção da **simetria**, deixando em segundo plano a questão da presença da **assimetria** e seu processo de origem. Utilizando-se da fenomenologia, inclusa na Enciclopédia de 1817, Hösle alcança (conjuntamente com Hegel) a importância de compreender o desejo como uma categoria da consciência em seu estado primevo: a condição pelo qual a razão ainda se mostra suspensa pelo impulso e pela força de aquisição.

O contato intersubjetivo entre consciências, seria o momento pelo qual o desejo alcança não apenas a sua satisfação circunstancial e imediata, mas sua completude, por adquirir um novo status de relacionamento: o de tornar-se reconhecido por outrem de igual condição (Hösle, 2007, p. 411-412). O ganho do reconhecimento é existencial, pois se está diante do reforço da egoidade, da construção de uma identidade que ultrapassa o movimento lógico da Relação EU=EU, por incluir a relação do EU e o Outro.

A inclusão do Outro no processo de reconhecer a si, é a medida da simetria que comporá as discussões em nível político e ético na filosofia hegeliana. “Todavia, os sujeitos introduzidos desse modo estão uns perante os outros, inicialmente, de modo imediato [...]” (HÖSLE, 2007, p. 412), por isso, imersos em seus próprios desejos e volúpias, logo, na presença de sua própria imagem e dissimetria.

[...] À ação de um corresponde uma reação idêntica do outro; o fazer de um é o fazer do outro: ‘Cada uma [consciência] vê a *outra* fazer o mesmo que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo’ (p.146s. [p.144]). Nessa dependência simétrica de ambos os sujeitos um em relação ao outro repete-se, segundo Hegel, num nível mais alto, o jogo de forças: assimetrias aparentes têm de se equilibrar para alcançarem o resultado de uma total simetria (HÖSLE, 2007, p. 413).

Hösle tratou a dessimetria como um efeito contingente cuja origem encontra-se na má conduta do desejo. E de fato, a leitura rigorosa e detida da Fenomenologia do Espírito permite o alcance dessa afirmação⁵⁵. O desejo não é a verdade pela qual a consciência garante a unidade consigo e com mundo, mas é a porta de entrada para a experiência da consciência rumo a apreensão objetiva da realidade (HEGEL, 2017, p. 141). Por isso, as vias do desejo são sempre contingentes e incapazes de uma verdadeira autonomia dos sujeitos determinados. Perder-se na “má conduta” volitiva é garantia apenas de tensão e violência⁵⁶.

Há de se ter uma ruptura em sentido ético, uma “reflexão redobrada” em que o ser-outro é, em verdade, a abertura para a apreensão da consciência-de-si, da necessidade de transpor o desejo pela materialidade do corpo⁵⁷ e todo o risco de morte que decorre do processo de tornar-se senhor de outrem (HEGEL, 2017, p. 145).

Robert Pippin, em seu livro “Hegel’s Idealism” (1999, p. 158-159), trata o tema do reconhecimento com profunda desconfiança acerca da capacidade da seção “dominação e servidão” representar uma abertura legítima à organização de uma

⁵⁵ “O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhuma, somente enquanto ela é a *essência negativa* dos momentos independentes configurados. Assim, a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*. Certa da nulidade desse Outro, põe *para si* tal 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*.” (HEGEL, 2017, p. 140)

⁵⁶ “[...] o desejo é a forma em que a consciência-de-si aparece no primeiro grau de seu desenvolvimento. O desejo não tem aqui, na segunda seção principal da Doutrina do Espírito Subjetivo, uma determinação mais ampla que a do *impulso*, enquanto esse, sem ser determinado pelo *pensar*, é dirigido para um objeto *exterior* em busca de satisfazer-se (HEGEL, 2011, p. 197).

⁵⁷ “No entanto, essa simetria é apenas *resultado*; o caminho até lá é complicado. Porque concretamente, o reconhecimento do outro como sujeito que é mais do que um mero objeto natural apenas é possível pelo fato de ambos os sujeitos implicados no processo de reconhecimento expressarem essa sua essência- que eles são mais do que natureza- e além disso se desfazerem de sua imediatez. Essa imediatez é, porém, o corpo, no qual a autoconsciência *existe* e assim também existe *para outros*. Eu tenho, portanto, para reconhecer e poder ser reconhecido, de tentar suprasumir a imediata corporalidade do outro e a minha própria- na luta de vida e morte [...]” (HÖSLE, 2007, p.414).

teoria social em Hegel. Apontando para a dificuldade de apreensão das próprias intenções hegelianas que ora gravitam em termos lógicos ora em termos histórico-fenomenológicos, Pippin defende que a correta compreensão da teoria do reconhecimento em Hegel só pode ser alcançada se incluída nos propósitos epistemológicos da fenomenologia do Espírito (*PIPPIN, 1999, p. 155-156*).

Em todo caso, a dissimetria e as profundas relações de desigualdade que desabrocham no terreno da realidade são tidas como externalizações de um paradoxo lógico: ao mesmo tempo que as consciências necessitam uma as outras para completarem seu trajeto fenomenológico de autoconsciência, tem-se também uma independência das mesmas garantidas pelo domínio das derivações lógicas do ser (*PIPPIN, 1999, p.160*).

A constituição do senhorio e da servidão apareceriam como figuras representativas de um movimento abstrato, cujo cerne não é a intersubjetividade culturalmente orientada. O trajeto de relacionamento entre consciências advém primeiramente da exteriorização do desejo que incorpora a tudo e a todos como forma possível de contato. Este momento, por excelência, é o de consolidação da certeza sensível, em que a dissimetria se torna uma condição natural e evidentemente posta.

Contudo, como é possível com que as consciências em estado de torpor e sinestesia acerca de suas próprias certezas poderiam ser uma rica fonte de progresso ético e epistemológico? (*PIPPIN, 1999, p.156*). Em outras palavras, como as consciências aprendem o valor negativo da dissimetria por meio da própria atividade prática de dominação? Pippin não se mostra inocente ao exigir do trajeto hegeliano uma definição mais clara a respeito de sua relação com a história e a cultura, o autor sabe que o idealismo presente na filosofia de Hegel não é de tendências empiristas e por isso força o debate à uma resolução metodológica de nítidos contornos lógicos.

[...] I have already tried to indicate why Hegel introduces the problem of subjectivity first in terms of desire and then considering the significance of another desiring being in the satisfaction of such desire. But we clearly also need to understand why Hegel thinks that a such relation of 'opposed self-consciousnesses' should be understood to issue in a 'struggle' for recognition, why the risk of life is so important in such a struggle, why it's results in the opposition of Master and Slave, why this relation represents a kind of impasse for both (no successful 'realization' of self-consciousness), why the labor of Slave is so important to Hegel in resolving this impasse (at least for the slave), and finally, to come to the second large topic, what the connection is between the interpretation of the significance or meaning of human work the introduction of 'the absolute universality of thought' (PIPPIN, 1999, p.159)⁵⁸

Novamente, o cerne da argumentação de Pippin gravita em torno das ambiguidades que o próprio texto hegeliano carrega, dificultando uma exegese textual que refaça as conexões necessárias entre as consciências e o reconhecimento, entre o trabalho e sua força libertadora rumo à autoconsciência, entre a oposição diametral do senhor frente ao servo e por fim como todos esses elementos coadunam com a formação do espírito consciente de si.

O parecer cético em relação a força social e histórica do trajeto do reconhecimento leva a discussão para questões de ordem epistemológica, garantindo à passagem da dominação e servidão uma espécie de contorno pedagógico da própria experiência da consciência, que não deve ser correlacionada com nenhuma experiência histórico factual para evitar o risco de profundas distorções (PIPIN, 1999, p. 162-63).

Neste caso, não há a possibilidade de extrair de Hegel uma teoria social do reconhecimento, mesmo que em seus escritos contenham as ambiguidades dos

⁵⁸ [...]”Eu já indiquei o porquê Hegel introduz o problema da subjetividade, primeiramente, em termos de desejo e depois considerando a importância que outro ser desejante (*'another being desire'*) possui ao satisfazer o seu próprio desejo. Mas, evidentemente, nós precisamos entender porque Hegel pensa que tal relação de 'autoconsciências em oposição' deveriam ser entendidas por uma chave de 'luta' por reconhecimento., porque o risco de vida é tão importante nesta luta, porque os resultados da oposição senhor-servo (*'Master and Slave'*), porque esta relação representa um tipo de impasse para ambos (sem a realização efetiva da autoconsciência), porque o trabalho do servo torna-se importante, para Hegel, ao resolver este impasse (pelo menos para o servo), e finalmente, qual a conexão entre esta interpretação a respeito da importância ou significado do trabalho humano e a introdução do pensamento universal absoluto' (PIPPIN, p. 1999, p. 159).

termos “luta”, “vida”, “morte” e “consciência para um outro”. O que está em jogo essencialmente é o processo de **pura negatividade** manifestando-se de forma plural e dispersa na realidade imediata. Ou seja, o vir- a- ser que delimita o contexto, seria, em verdade, um pretexto superficial para a discussão da relação do ser consigo mediado pelo outro, que nada mais é do que a própria reconciliação do ser enquanto ser.

A solução que melhor satisfaria o volume de ambiguidades presentes na reflexão hegeliana seria a de considerar a passagem da dominação e servidão como uma marcha do espírito, a razão operando sobre si na forma de intersubjetividade, as consciências externalizando a negatividade autodeterminada do ser através da forma “desejo” (PIPPIN, 1999, p. 163). A figura do servo perde sua função social e adquire a condição abstrata de modo de relacionamento da consciência.

Predictably, as Hegel begins his account of slave’s realization of this ‘independent self-consciousness’, we encounter an ‘immediate’ and ‘abstract’ form of slave’s ‘negation’ of this dependent existence. The slave’s initial realization of the truth that his labor is ultimately dependent not only on him, but on his ‘thought’, involves a highly abstract version of independent thought (PIPPIN, 1999, p. 164)⁵⁹

Por consequência, o reconhecimento torna-se um momento específico do saber dos objetos pela consciência, atrelados a capacidade não apenas de incorporar em si e para si a materialidade do mundo, como também, apreender a si como forma e pensamento racional. Pippin aposta na processualidade (lógica) do pensamento de Hegel para demonstrar que o diferencial da passagem do senhorio e da servidão é a retomada da consciência de si em seu trajeto lógico e epistemológico.

Eis o verdadeiro terreno da liberdade: o momento em que a racionalidade recobre a vontade, não por dever circunstancial, mas por desejo e autoconsciência de

⁵⁹ ” De forma previsível, tal como Hegel considera, inicialmente, na realização da independência da consciência servil; nós encontramos uma forma ‘imediata’ e uma forma ‘abstrata’ de negação da existência dependente dos servos. A realização inicial da verdade na consciência servil, ao qual o trabalho – em última instância- é dependente não somente em relação a existência servil (*‘not only on him’*) mas também ao próprio pensamento [...] envolve uma versão altamente abstrata de independência do pensamento.”

alcançar a verdade sobre si. O trabalho em sentido material é relativizado em prol da experiência da consciência em seus contornos mais abstratos (lógicos). Hegel reconciliaria sua filosofia em torno de uma metafísica da consciência e do desejo, tornando a razão “a coisa em si” da consciência.

De forma geral, percebe-se como a literatura secundária levou a dialética do senhorio e da servidão aos seus limites estruturais. As diversas lacunas que recobrem o texto, bem como oscilações entre argumentos de nítida matriz lógica e argumentos histórico-fenomenológico, exigem com que seus intérpretes recorram a extrapolações do próprio trajeto hegeliano⁶⁰. Isso não significa que se produziu uma hermenêutica irresponsável para com o próprio objeto da fenomenologia do Espírito (a consciência de si, o espírito e o espírito absoluto).

A questão do reconhecimento, enquanto teoria social, mostra-se igualmente polêmica e repleta de abstrações lógicas que desafiam qualquer associação do entendimento com a realidade imediata. Tornar a independência da consciência um movimento fenomenológico exige com que se incorpore em seus argumentos uma ontologia histórica, a noção de que o ser em sua **negatividade** e sua **processualidade** devem ser explicadas a partir da experiência efetiva de estar no mundo.

A mera processualidade, todavia, tal como se apresenta em Heráclito, é apenas forma – necessariamente abstrata – desse novo modo de entender o mundo. [...] Ela conduz inevitavelmente a paradoxos fecundos, mas insolúveis em sua imediatidade. Com efeito, também a processualidade da realidade é contraditória, tem caráter dialético, e, por conseguinte, seu modo de manifestação objetivamente condicionado é a desigualdade (LUKÀCS, 1979, p. 68).

Não se pode e nem deve exigir da filosofia hegeliana uma regressão ao infinito no sentido de trazer à baila das discussões origens materiais e relacionais da própria dissimetria. Cabem aos estudos históricos investigarem os condicionantes causais e

⁶⁰ No entanto, Hegel adverte: “O primeiro dos três graus- mencionado no parágrafo precedente – do desenvolvimento do espírito *fenomenológico*, isto é, da consciência, tem em si mesmo os três graus a) da consciência natural, b) da consciência *percebente* e c) da consciência de *entendimento*. Nessa sequência, revela-se uma progressão lógica. (HEGEL, 2011, p.189 §418)

conjunturais que levaram a diversos e plurais eventos de desigualdade no seio da humanidade. No entanto, a realidade se pensada em sua totalidade mostra-se como desigualdade, no limite, uma processualidade histórica em que o eu e o outro, se pensada do ponto de vista das interações sociais, possuem, ao mesmo tempo, as condições para o conflito e para a mediação ética.

Impedir esta conclusão é cair em impasses insolúveis, fruto de uma insistência de sempre regredir para explicar. Logo, a consciência em seu trajeto de autodesenvolvimento não pode simplesmente partir de um pressuposto uno e indivisível de identidade e nem mesmo de uma processualidade incessante, cujo devir não aponta para resoluções efetivas na realidade.

Não há fratura absoluta entre os argumentos históricos (factuais) e o trajeto argumentativo hegeliano, da mesma maneira que não há uma independência do fenomenológico perante o lógico. Toda a tensão que decorre da incompatibilidade ou da ausência de correlação imediata é, em verdade, fruto da própria dinâmica da realidade e seu fluxo objetivo de transformação.

A maioria dos argumentos que reduzem a fenomenologia ao espectro do idealismo metafísico por não corresponder com a realidade imediata, não explicam também, de forma eficaz, a natureza ou condicionantes do tempo e do espaço. Neste caso, a ausência de reflexões mais abrangentes e rigorosas sobre tais categorias levam o entendimento apenas a incorporações mais ou menos precisas, mais ou menos abrangentes do ser-aí, influenciando assim a própria compreensão do que vem a ser história⁶¹.

A dissimetria - ponto de partida inicial da seção sobre senhorio e servidão – é vista como uma relação inerente entre consciências, mas em um momento marcado pelo forte vínculo com a realidade imediata do território em que vive⁶². Constatar esta condição é apenas lembrar o duro e difícil trajeto de formação das consciências, que em seu estado primevo mostram-se avessas às generalizações e a verdadeira

⁶¹ Cf. ARANTES, Paulo. **Hegel**: a ordem do tempo. São Paulo: Hucitec, 2009.

⁶² “[...]Por força dessa determinação, o conteúdo particular múltiplo das sensações se reúne para formar um Uno essente fora de mim, que desse ponto de vista é sabido por mim de uma maneira imediata, singularizada, e de maneira contingente vem agora à minha consciência e em seguida torana a desaparecer dela. Esse conteúdo, de modo geral, tanto segundo sua existência como segundo sua constituição, é para mim um dado; portanto, algo tal que não sei de onde provém, [nem] por que tem essa natureza determinada [nem] se é algo verdadeiro.”(HEGEL, 2012, p. 190 418)

alteridade. Por isso, o espaço (e a causalidade) torna-se o elemento central de verificação, reduzindo o tempo (e negatividade) à condição secundária de **permanência e mudança** do quadro já instalado.

[...] A singularidade espacial e temporal – [o] *aqui e agora* como eu defini na '*Fenomenologia do espírito*' o objeto da consciência sensível – pertence propriamente ao intuir. O objeto deve aqui tornar-se, antes de tudo, somente conforme a relação que tem com a *consciência*, a saber, de que é algo *exterior* a ela, ainda não determinada a que seja nem como em si mesmo exterior nem como ser-fora-de-si (HEGEL, 2012 p.189).

A permanência e a mudança do ser-aí é para Hegel o quadro mais efêmero da percepção fenomenológica, mas laboratório indispensável para qualquer experiência da consciência. Sabe-se que a incorporação da *Fenomenologia do Espírito* nas considerações da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, produziu um efeito de suavização do trajeto acidentado da consciência, uma vez que o centro de discussão não é a passagem de suas figuras (imersas na cultura), mas seu relacionamento com a “identidade pura consigo” (HEGEL, 2012, p.182)

A grande problemática está na discussão relativa à possibilidade ou não de equacionar o trajeto lógico com o fenomenológico, tal qual proposto por Herbert Marcuse e em certa medida por Lukács, e com isso produzir uma filosofia de impacto social. Toda a riqueza de conteúdo experimentada pela consciência em seu estado sensível deve ser apreendida segundo a sua própria condição evanescente. O devir do imediato e a permanência de estruturas revelam que, mais importante do que a salvaguarda de bens e estruturas políticas que colapsam, reorganizam e reatualizam a todo instante, está a preservação do sujeito enquanto agente livre e racional, capaz de deliberar sobre seu próprio destino.

O resgate do humanismo na reflexão hegeliana permite com que temas candentes da ética, estética, da política ou mesmo do direito não ultrapassem a condição fundamental de estar no mundo: o direito das coisas não pode estar dissociado ao direito das pessoas, afirma Hegel na construção da personalidade

jurídica (HEGEL, 2010, p.81-82), bem como toda a dissimetria que aparece às consciências na forma de um dado, deve ser considerada como um fenômeno transitório, dotado de dinâmica própria, para então ser equacionado, representado e superado.

A roda da história gira em sentido ao novo, incorporando o velho como momento decisivo de sua própria formação. Esta conclusão não deriva de raciocínios espaciais- indutivos, mas sim temporais fenomenológicos que tornam a reflexão hegeliana um complexo argumentativo ético-político já em sua base. Nesse sentido, e em oposição a Robert Pippin, que enxerga no reconhecimento apenas uma ponte de passagem epistemológica para a consagração do espírito absoluto, a teoria do reconhecimento em Hegel contém as bases fundamentais de uma **teoria humanista** que coloca a vida, os sujeitos e as consciências em evidência, demonstrando uma relativa e fundamental independência da consciência perante seu estado primevo e sensível.

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 de *Estado*. A *violência*, que é fundamento nesse fenômeno, não por isso fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário* e *legítimo* na passagem do *estado* da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o *começo fenomênico* do Estado, não seu princípio *substancial*. (HEGEL, 2012, p.204)

Eis que surge, por fim, o núcleo fundamental da passagem do senhorio e da servidão. Todo o humanismo presente em seu raciocínio desemboca na possibilidade e pensar o **estado de direito** como condição ética basilar. Demonstrando que as consciências não progridem abstratamente através de “conceitos”, mas a partir de um jogo dialético e complexo que envolve a dimensão prática (tal como possibilidade de pensar a lei, o tribunal, o juiz, o processo civil etc) e a dimensão teórica que diz respeito aos fundamentos primeiros do direito enquanto arbítrio consciente, ato livre e racional de valorização da vida em detrimento da morte⁶³.

⁶³ A proposta de consumir a teoria do direito em Hegel como uma **antropologia jurídica**, derivada de uma concepção **ontológica e histórica**, tem como principal objetivo prático a defesa de que toda a

3.4. ASPECTOS OBJETIVOS DO DIREITO: A PERSONALIDADE JURÍDICA

A consolidação da personalidade jurídica - ou do sujeito dotado de direito - é fruto do desdobramento ético da consciência-de-si, um momento privilegiado em que a garantia universal da vida (em seus aspectos biológicos e sociais) não são colocados em dúvida. Os critérios de ordem particular, marcas distintivas fenomenais e culturais, são postos em segunda ordem, não por ausência de importância circunstancial, mas porque não dizem respeito aos fundamentos do direito enquanto produto espiritual e ético.

O desenvolvimento da argumentação hegeliana, a despeito da formação e construção do conceito de personalidade jurídica, revelará um certo paralelismo entre o projeto da Fenomenologia do Espírito e a condução do tema na Filosofia do Direito de 1821. O nexos fundamental da polêmica, encontra-se na própria natureza do conceito de personalidade que, na obra de 1807, apareceu como derivação da luta

moderna teoria do sistema do direito, baseada na “teoria pura do direito” não está na contramão (tal como pensou Hans Kelsen) da moralidade e nem mesmo da eticidade. Pelo contrário, o fundamento do direito sempre deve ser o sujeito universal livre, racional, consciente e histórico que está imerso em campos culturais, morais, políticos e éticos circunstanciais, há de se compreender a dialética entre o campo moral e jurídico. Sendo Assim, a tarefa imediata do sistema jurídico é incluir os sujeitos imersos em suas próprias representações em um sistema global de proteção, garantias ou limitações coletivas universais e abstratas, produzidas segundo o critério da independência e liberdade dos sujeitos.

Não há a necessidade de regredir ao infinito no que diz respeito as causas materiais dos litígios ou das garantias para que o direito positivado na forma de lei, tribunal e processo possa operar: este é o momento por excelência da norma e consolidação constitucional. No entanto, o volume jurisprudencial, a consolidação de doutrinas, bem como a mentalidade que imerge do próprio cotidiano prático da atividade jurídica, deve ser constantemente posta em contradição com o movimento global da sociedade que é sempre mais complexo e rico em determinações morais e éticas do que o próprio movimento do direito.

Ou seja, a garantia universal do direito tem por origem o movimento ontológico da própria sociedade que de tempos em tempos escancara os retrocessos e limites do cotidiano. O direito não pode furtar-se de imergir nos conflitos fundamentais do tecido social e muito menos defender uma imparcialidade perante à própria agressão flagrante de perda d autonomia dos sujeitos.

Em suma, cabe ao sistema jurídico a defesa da vida antes da defesa da propriedade ou pelo menos incluir na defesa da propriedade a dignidade da vida humana em coletividade, este é o momento de virada em que as decisões jurídicas históricas adquirem sua mais notável coloração. Cf KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.; KELSEN, Hans. **O que é justiça?**: O que é justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2001.; KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

por reconhecimento, enquanto na proposta de 1821, o tema foi diluído no processo lógico de identidade autorreferencial da vontade livre.

Cumpre Salientar que os resultados desse paralelismo são duas propostas totalmente diferentes para a ideia do direito na Filosofia de Hegel: a primeira, considerando o trajeto fenomenológico de 1807, trará para o conceito de personalidade jurídica toda a carga semântica, cultural e social das dissimetrias postas no mundo, demonstrando como o valor da vida só pode se desenvolver a partir de relações objetivas e históricas (muitas vezes violentas), que apontem para uma ideia de justiça social.

A segunda forma, já influenciada pelos escritos lógicos de 1812, produziu um efeito de distanciamento do conceito de personalidade jurídica das lutas e disputas sociais, no limite da própria ideia de justiça social; uma certa diluição do trajeto tortuoso pelo qual o conceito de personalidade percorreu, tornando-o um imperativo ético, totalmente operacionalizável pelo entendimento, porém nunca justificado ou abalado por qualquer condição fenomênica.

A contradição que é o arbítrio (§15), tem enquanto *dialética* dos impulsos e das inclinações o *fenômeno*, o fato que eles se perturbam mutuamente, a satisfação de um exige a subordinação ou o sacrifício da satisfação do outro etc; e como o impulso é somente uma simples orientação de sua determinidade e como, por isso, não tem sua medida dentro de si mesma, assim essa determinação da subordinação ou do sacrifício é o decidir contingente do arbítrio, que procede a tal propósito com ajuda de um entendimento que calcula em qual impulso há mais satisfação a ganhar ou que procede segundo qualquer outra consideração. (HEGEL, 2010, p.66)

O arbítrio que recobre a dinâmica das escolhas individuais é uma condição de segunda ordem para a fundamentação do conceito. A verdade e objetividade da vontade (livre) se encontra na restrição dos impulsos naturais e na garantia de que a razão pode, a partir de si própria, tomar o controle da situação e estabelecer a sua identidade com o mundo (HEGEL, 2010, p. 64-65).

O Direito enquanto resguardo ético da vontade livre, não possui sua fundamentação no cotidiano ou nas assimetrias que o mundo proporciona. Sua concretude e efetividade baseiam-se na própria capacidade da razão se autorregular,

e, por consequência, regular o mundo (HEGEL, 2010, p. 69). Hegel não tinha dúvidas acerca da concretude do movimento racional e defendeu (a partir da Enciclopédia das Ciências Filosóficas) que os aspectos formais da vontade e da liberdade são graus de determinação (especulativos) da própria realidade.

Tem-se, então, um problema de posicionamento ontológico. Abordar o conceito de personalidade jurídica por meio da Fenomenologia do Espírito, traz para a baila de discussões a prioridade da Essência e da consciência como ponto de partida das determinações reflexivas⁶⁴. Por outro lado, o trajeto proposto pela Filosofia do Direito traz como prioridade ontológica o ser, levando em consideração toda a sua motricidade dialética, capaz de progredir até a dimensão do fenômeno, do conceito e do espírito (HEGEL, 2011 p.185; HEGEL 2011, p.188).

Estabelecer pontos de contato entre as duas obras, produz uma série de paralelismos e por vezes desencontros irremediáveis⁶⁵. Há de se ter cuidado, mas também clareza de qual resultado se espera do direito em Hegel. O conceito de personalidade jurídica, quando alicerçado pelo próprio desenvolvimento das consciências, torna-se potencialmente crítico em relação as desigualdades que tendem a aparecer no terreno da sociedade civil burguesa, se levarmos o debate para o universo histórico do sistema hegeliano.

⁶⁴ Cf. HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**: doutrina da essência. Petropolis: Vozes, 2018.

⁶⁵ “[...]Se examinarmos o capítulo VI da *Fenomenologia*, apercebemos que ele 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 daquele dos textos berlinenses. Esquemáticamente, poderíamos 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 momentos abstratos deste (o direito e a moralidade), depois a totalidade subjetivo-objetiva concreta (“a eticidade”) que disso resulta e que elas pressupõem¹, enquanto que o capítulo VI da *Fenomenologia* expõe esses 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 assim a historicidade do espírito que se trata de pensar nisso que a opõe à anistoricidade da consciência, da consciência de si e, em um sentido, da razão, mas também à do espírito absoluto. Além disso, não é somente no capítulo VI que aparecem temáticas que pertencem à esfera do espírito objetivo: também as encontramos no capítulo IV (a mal denominada “dialética do senhor e do escravo”, que Hegel trata sob o título “Dominação e servidão”), no capítulo V (“A efetuação da consciência de si racional por ela mesma”, “A razão legisladora”, “A razão legisprobatória”) e até mesmo no capítulo VII (o desenvolvimento consagrado à “religião de arte” [*Kunstreligion*] retoma largamente a temática da *Sittlichkeit* antiga). Apercebemos assim que a obra inteira se desenvolve, por assim dizer, sobre um plano de corte em relação às divisões do sistema, de modo que cada uma delas encontrase por assim dizer difratada sobre todo seu espectro. Se isso é exato, seria vão buscar estabelecer entre “configurações” fenomenológicas e sequências enciclopédicas uma correspondência termo a termo. Mas é legítimo analisar aquelas como projeções ou como difrações destas.” (KERVÉGAN. 2016, p. 214-215).

O ponto de maior sensibilidade ao levantar a questão da teoria da justiça na sociabilidade burguesa é se o direito se mostra capaz de alcançar os seus delineamentos éticos, tanto em seus valores fundamentais como em suas práticas institucionais. Em outras palavras, a personalidade jurídica na filosofia hegeliana é um ganho histórico- prático das consciências ou apenas uma arbitrariedade do entendimento, tornando as formulações do direito uma simples expressão de relações de poder?⁶⁶.

De um ponto de vista fenomenológico, o melhor caminho para a resolução desta provocação é assumir a realidade imediata como ponto de partida sensível da experiência da consciência. No domínio do cotidiano, o direito aparece na forma da lei, dos códigos e da cultura local e assim deve proceder segundo a própria prescrição hegeliana (HEGEL, 2010, p.206-207).

No entanto, toda legislação, jurisprudência e condutas institucionais, para tornarem-se instrumentos éticos de regulação social, não devem apenas atrelar seu desempenho e capacidade reflexiva à sua positivação. Existe uma dimensão mais ampla que diz respeito ao movimento conjugado entre os fundamentos do direito e os fundamentos da realidade social. É nesta segunda ordem, mais filosófica, que o conceito de personalidade jurídica adquire sua expressão e validade.

A personalidade só começa quando o sujeito tem consciência de si, não como de um eu simplesmente concreto e de qualquer maneira determinado, mas sim de um eu puramente abstrato e no qual toda limitação e valor concretos são negados e invalidados. É assim que na personalidade existe o conhecimento de si como de um objeto exterior mas elevado pelo pensamento à infinitude simples e, portanto, puramente idêntico a ela (HEGEL, 2010, p. §35).

A ideia de universalidade e efetividade são basilares e constitutivas da ideia de personalidade. Não se está diante desta ou daquela pessoa, mas sim do gênero humano, da forma objetiva da vida em seu curso social de reprodução. O ato de reconhecimento da existência do outro, como condição mediadora da existência do Eu, é o ponto de partida para o Direito em Hegel. O aspecto ético do movimento

⁶⁶ Cf. PACHUKANIS, Evgni. Direito e Moral. In: ORIONE, Marcos (Org.). **A teoria geral do direito e marxismo**: Ensaos escolhidos (1921-1929). São Paulo: Sanderman, 2017. p. 183-198.

jurídico seria a despersonalização e descentramento do sujeito egóico, a possibilidade de a cultura não ser o terreno da simples diferença, pelo qual privilegia este ou aquele indivíduo, mas o terreno fértil da experiência qualitativa do cotidiano.

Teoricamente, as limitações e assimetrias que decorrem da atividade prática da sociedade civil encontram no conceito de personalidade uma nulidade, visto que, neste momento, o mais importante é a consagração de um valor que não resulta da psicologia ou da somatória de vontades particulares. A conclusão hegeliana, se não for corretamente exposta, pode parecer profundamente irreal ou ingênua (SAFATLE, 2012, p.150): assumir que as consciências produzem um valor humanitário de alto calibre ético (tal qual expresso na personalidade) a partir do terreno da cultura, sem que isso, se possa mostrar materialmente possível na sociedade burguesa, mostra-se como uma contradição insolúvel, uma falsa dialética em que os opostos se anulam⁶⁷.

Evidentemente, o tema do trabalho como forma de mediação entre consciência e mundo retorna ao debate, no entanto, a chave de interpretação que permite uma mobilidade dialética aos escritos hegelianos encontra-se na compreensão de que é a própria consciência a mediadora entre sujeito e realidade. O valor das determinações reflexivas que a consciência produz está ligado à sua capacidade de realizar mediações entre fenômeno e conceito, sempre respeitando as dinâmicas de relativa autonomia que cada esfera possui. A expansão da consciência mostra que sua verdade não se encontra naquilo que faz especificamente, mas no **valor ontológico** que é projetado naquilo que faz (LUKÀCS, 1979, p.73-74).

⁶⁷ Pachukanis (2017 p.183-193) mostrou-se crítico em relação a associação do direito com a eticidade. Para o autor, o sujeito dotado de direito ou a personalidade jurídica tem como fruto e origem a própria formação da sociedade capitalista, em que o fundamento primeiro não é o homem em geral, mas o valor mercadoria que se reproduz - de forma objetiva - no seio da sociedade. Dessa forma, a construção de teorias de cunho ético, cujo cerne é a liberdade, a autonomia e a vontade (sendo Kant seu grande alvo, porém podendo estender à Hegel com as devidas alterações e precauções) é fruto de uma profunda cisão entre indivíduo e comunidade, típica da relação indivíduo-mercadoria-valor que se reproduz no seio das sociedades de mercado. O direito passaria, então, a ser visto como uma reprodução complexa do próprio movimento interno do capitalismo, sendo o indivíduo-proprietário o "marco zero" que fundamentaria todo a arquitetura do direito público e privado. A solução, proposta por Pachukanis, seria transformar as relações de produção em sentido à planificação socialista e a construção de uma teoria de transição pela qual a fundamentação do direito "burguês" não é superada no seu conteúdo prático (pois suas relações ainda permanecem em fusão com as novas práticas sociais e econômica de planificação), mas na sua forma, alterando as noções de individualidade e propriedade. Cf. PACHUKANIS, Evgni. Direito e Moral. In: ORIONE, Marcos (Org.). **A teoria geral do direito e marxismo**: Ensaios escolhidos (1921-1929). São Paulo: Sanderman, 2017. p. 183-198.

Nesse sentido, as ações determinadas e postas como conteúdo do mundo refletem objetivamente a interligação que os sujeitos possuem uns com os outros. Do ponto de vista da cultura, se está diante da dinâmica da intersubjetividade e do contato recíproco entre sujeitos determinados. De um ponto de vista histórico-ontológico, verifica-se o movimento de reprodução social, cujo cerne é sempre o indivíduo em comunidade.

Não à toa, a noção de personalidade jurídica na *Fenomenologia do Espírito* decorre da dialética do Senhorio e do servo (KÉRVEGAN, 2016, p. 215), não como uma formulação ética e pronta para seu uso institucional, mas como forma e conteúdo experimentado pela consciência. O que era antes uma disputa de vida e morte, decorrente de toda a assimetria posta e da incapacidade de reconhecimento mútuo, torna-se uma inversão em que o servo é fonte originária de trabalho, reconhecimento e essencialidade. Em outras palavras, a personalidade jurídica decorre e amadurece do trabalho servil de ruptura de sua própria dominação⁶⁸.

Uma conclusão um tanto quanto diferente, se observada pela ótica da Filosofia do Direito. Aqui, a personalidade decorre dos desdobramentos necessários e lógicos da vontade e não há quaisquer disputas que possa ser colocada como pano de fundo para sua validação, pois presume-se que a esfera do espírito já aplainara as dissimetrias a ponto do direito ser posto como uma ideia.

⁶⁸ [...] O formar não tem só este significado positivo, segundo o qual a consciência escrava se torna para si um *essente* como puro *ser-para-si*. Tem também um significado negativo frente a seu primeiro momento, o medo. Com efeito: no formar da coisa, torna-se objeto para o escravo sua própria negatividade, seu *ser-para-si*, somente porque ele suprassume a *forma* essente oposta. Mas esse *negativo* objetivo é justamente a essência alheia ante a qual ele tinha tremido. Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim, se torna, *para si mesmo*, um *para si essente*. [...] A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato e ser *exteriorizado*, pois justamente essa forma é seu puro *ser-para-si*, que nessa exteriorização vem-a-ser para 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 o *sentido próprio*. (HEGEL, 2017, p.150)

A personalidade começa somente na medida em que o sujeito não tem simplesmente, em geral, uma autoconsciência como de um eu concreto, determinado dessa ou daquela maneira, mas enquanto tem antes uma autoconsciência de si como a de um eu perfeitamente abstrato, no qual todo caráter e todo o valor concreto são negados e desprovidos de validade. Por isso, na personalidade está o saber *de si* como *objeto*, mas como objeto elevado pelo pensamento à infinitude simples, e por isso, puramente idêntico consigo. [...] (HEGEL, 2010, p.79- 80 §35.

A tônica da personalidade incide em sua despersonalização lógica, em que a cultura e o trabalho (como forma constitutiva da autoconsciência) não se faz presente como medida de experiência. A subjetividade presente no conceito de Eu é apenas formal e “perfeitamente abstrata”. Ou seja, nenhum conteúdo – de ordem fenomênica pode ser considerado como fonte constitutiva. A dialética inscrita nesse processo abstrato é a do sujeito ser objeto de si próprio ou ser **puramente idêntico consigo**.

A prioridade ontológica da identidade autorreferencial do ser, em detrimento da essencialidade da consciência, se mostra evidente nos contornos lógicos da *Filosofia do Direito*. A questão de maior impacto é sempre como equacionar a dualidade entre pura identidade e determinação⁶⁹. Hegel, buscou nas prescrições da Enciclopédia das Ciências Filosóficas a medida para tal equacionamento, tornando a dimensão do fenômeno uma esfera secundária em que seu desenvolvimento deve estar atrelado ao conceito. Deste modo, quaisquer eventos (fortuitos) que não puder ser correspondido com a medida autorreferencial do desenvolvimento do conceito é posto como uma contingência ou um mal infinito⁷⁰.

⁶⁹ Friederick Shick (2015, p.188-191), ao analisar os parágrafos 33 a 40 da Filosofia do Direito de Hegel, alerta para profundos debates que surgem da anunciação do conceito de personalidade. Dentre eles, destaca-se a dificuldade em relacionar a esfera da subjetividade (marcada pelo desejo e pela vontade individual) com a universalidade proposta como forma abstrata de construção do sujeito dotado de direito. As resoluções, segundo o autor, apontam para dois caminhos: o primeiro, o de garantir que a vontade é ao mesmo tempo fonte de limite para os próprios apetites individuais, cabendo aí uma dedução lógica deste processo, e que a validade do conceito de personalidade jurídica só pode ser observada no movimento que a própria sociedade realiza em torno da questão dos objetivos individuais. Shick não tensiona o debate entre a via fenomenológica e lógica do conceito de reconhecimento, mas aponta, mesmo que indiretamente para esta questão. .

⁷⁰ “Essa infinitude é *má* ou *negativa* infinitude, enquanto nada é senão negação do finito, o qual entretanto nasce também de novo; por isso igualmente não está suprassumido; ou seja, essa infinitude exprime apenas o *dever-ser* do suprassumir do finito. O progresso até o infinito no anunciar da contradição que o finito contém – que é *Algo* como é seu *Outro*, e é o prosseguir, que se pereniza, da alternância dessas determinações que se causam uma à outra. (HEGEL, 2012, p.190 §94 EF)

A prescrição lógica produz impactos na definição de personalidade jurídica, respectivamente ligado a excessiva despersonalização que o conceito adquire sendo justificado como um movimento coerente em si mesmo (autorreferencial) e mecânico do ponto de vista fenomênico ⁷¹.

A vontade livre em si e para si, tal como é em seu conceito *abstrato*, está na determinidade da *imediatidade*. Segundo essa, a vontade é sua própria efetividade negativa em relação à realidade, efetividade que apenas está em relação, abstratamente, consigo mesma - vontade *dentro de si singular* de um *sujeito*. Segundo o momento da *particularidade da vontade*, essa tem um conteúdo ulterior [feito] de fins determinados e, enquanto *singularidade excludente*, ao mesmo tempo tem esse conteúdo como um mundo externo, imediatamente encontrado diante de si (HEGEL, 2010, p.79).

A querela da despersonalização excessiva é justificada pela própria pureza que o conceito deve possuir, independentemente de eventos e processos que se desdobrem na imediatidade da realidade. A vontade livre e a vontade natural não possuem uma natureza distinta e sim graus diferentes de interlocução e desenvolvimento. Isso significa que, mesmo em nível lógico, existe uma certa margem de autonomia entre estas esferas, porém toda determinidade ou “singularidade

⁷¹ A Filosofia política do século XX irá concentrar duros golpes neste processo de excessiva despersonalização lógica do direito, demonstrando que a dinâmica do fenômeno possui um dinamismo que lhe é peculiar e por isso não pode ser suprasumida mecanicamente, desconsiderando episódios e processos de flagrante descompasso entre essência e aparência. Michel Foucault, em sua aula de 14 de janeiro de 1976, não compreende o direito enquanto forma e conteúdo ético. A partir de uma noção diferenciada do que vêm a ser história, verdade e razão, o filósofo francês se propôs a delinear os **efeitos reais** (e não **formais**) da tríade Poder, Direito e verdade, anunciando que o Direito seria uma manifestação histórica de um discurso de verdade, uma posição forte que garante as bases de “legitimidade” da dominação. A questão não estaria somente na análise e formulação de leis específicas, mas em um conjunto de operadores (aparelhos), instituições e regulamentos que, tidos em conjunto, aplicam relações de dominação. Cf. FOUCAULT, 2016. p. 21-26; Na esteira das reflexões foucaultianas, encontra-se uma interpretação fecunda e original de Hegel, respectivamente ligado ao pensamento do filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe. Resgatando a ideia de Biopolítica do Filósofo francês e as noções de morte e reconhecimento (fortemente influenciadas por uma interpretação Kojeviana do termo), Mbembe constrói o conceito de **Necropolítica** enquanto processo de morte dos corpos negros, ainda em vida. Sua contribuição teórica, original, encontra-se no fato de associar as políticas raciais de extermínio, solidamente observáveis em comportamentos policiais, sistemas carcerários ou dispositivos sociais de diversas ordens de dominação racial a formas sofisticadas e violentas de execução da população negra. Com isso, tem-se um profundo choque entre a noção de direito enquanto salvaguarda ética do sujeito tido como uma condição universal e os cotidianos episódios de violência racial espalhados pelo continente africano e americano. Cf. MBEMBE, 2016, p.123 et seq.

excludente” deve remeter-se não apenas ao que está imediatamente posto, mas a autorreferencia do sujeito que tem a si próprio como objeto.

Em outras palavras, o cotidiano deve ser considerado apenas enquanto uma negatividade que produz unidade com a universalidade do sujeito, por isso abstrato e subsumido (HEGEL, 2010 p.81). Todo e qualquer episódio ou processo que escape a esta condição pode ser condicionado ao departamento das contingências e ter sua experiência reflexiva negligenciada.

O trajeto reflexivo contido na dialética do senhorio e do Servo é desconsiderado em seu teor cultural e histórico, e incorporado na forma de um valor racional expresso sob o juízo do reconhecimento (HEGEL, 2010, p.94). Por consequência, a personalidade jurídica só pode ser compreendida como um desdobramento ético da vontade livre, uma condição formal que está posta como um universal sensível, uma realidade conhecida e querida por todos.

A personalidade jurídica contém, de maneira geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e a base, também abstrata, do direito abstrato e, por isso, *formal*. O imperativo jurídico é por isso: *sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas*. (HEGEL, 2010, p. 80).

Percebe-se que não há espaço para contradições que choquem o conceito e o levem ao seu limite. O efeito de supressão da realidade imediata em nome uma identidade pura entre ideia, conceito e efetividade do direito, produz um certo **silenciamento do cotidiano** em nome de uma excessiva despersonalização do conceito de personalidade jurídica⁷².

⁷² Michael Quante (2004, p.81-86), ao analisar a questão do desenvolvimento lógico dos conceitos de personalidade e pessoa na Filosofia do Direito de Hegel, afirma que a exposição que se segue, ao longo dos parágrafos 33-40, foi alicerçada pela estrutura da vontade em seus momentos constitutivos: Universalidade, Particularidade, Singularidade. Segundo o autor, uma análise exegética do tema leva a constatação de que o §35 representa o movimento lógico da universalidade, o § 37 (particularidade) e por fim, o §39 a singularidade. No entanto, tal como Frederick Shcik já salientara, há uma profunda dificuldade em realizar pontos de contato entre a vontade livre em si e para si, expressa pelo conceito de personalidade, e a dinâmica das paixões internas com suas volúpias e projetos particulares. No geral, Quante defende, que o movimento que unificaria a unidade da vontade, ou seja a singularidade propriamente dita, não se encontra na própria estruturação do direito abstrato, mas sim na Ciência da Lógica, respectivamente ligada na doutrina do conceito, em que a noção de sujeito e subjetividade, já

Na *Fenomenologia do Espírito*, a forma como a personalidade jurídica foi desenhada e exposta nos permite construir um trajeto sujeito-comunidade mais condizente com a tarefa de garantir autonomia e unidade complexa entre as esferas da essência e da aparência. Na seção “O Estado de Direito”, o filósofo alemão, ressalta a importância do trajeto de experimentação coletiva das consciências rumo à nova condição ética de formalização da noção de pessoa⁷³.

A unidade universal, a que retorna a unidade imediata viva da individualidade e da substância, é a comunidade carente-de-espírito, que deixou de ser a substância dos indivíduos, ela mesma carente-de-consciência. Os indivíduos têm valor nela segundo o seu ser-para-si singular como ‘essências-do-Si’ e substanciais. O universal, estilizado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos – esse espírito morto – é uma *igualdade* na qual *todos* valem como *cada um*, *como pessoas* (HEGEL, 2017, p. 324).

A ideia de igualdade e a construção de que “todos valem como cada um, como pessoas” não decorre de uma imposição arbitrária do entendimento. Não se está a formar apenas um imperativo ético, capaz de formalizar a prática jurídica, se está diante da ontogênese do conceito de que a vida social, a vida em seu coletivo é de maior importância do que qualquer expressão individual. Hegel não extrai essa

se mostra contida no próprio desenvolvimento do eu em termos ainda abstratos. Cf. QUANTE, Michael. 'The Personality of the Will' as the principle of Abstract Right: An analysis of §§34-40 of Hegel's Philosophy of Right in terms of the logical structure of the concept. In: PIPPIN, Robert B.; HÖFFE, Otfried (Ed.). *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University, 2004. p. 81-101.

⁷³ Quando se toma a Fenomenologia do Espírito como ponto de apoio para a consolidação da noção de personalidade na filosofia de Hegel, percebe-se que os interlocutores do filósofo na obra são especificamente o ceticismo e o estoicismo, e não necessariamente um debate mais acalorado com o cogito cartesiano, as mônadas Leibnizianas, o sujeito transcendental kantiano. O Objeto para a consciência na formação do personalidade, presente nas passagens da fenomenologia, decorrem da tarefa de preencher as lacunas deixadas pela abstração e formalização de um sujeito que não acessa a verdade sobre si e sobre o mundo, sendo destinado a angústia de buscar no vazio o sentido de sua própria existência prática. De forma geral, a passagem “O Estado de Direito” demonstra que as figuras céticas são postas de lado pela práxis do reconhecimento no cotidiano. Klaus Wieg (2007, p. 111-113), Investiga a trajetória formativa de Hegel no período de Jena (1800-1806) e expressa que o grande interlocutor do filósofo alemão era Gottlob Ernst Schulze, cujo ceticismo explorava a cisão causada por Kant entre razão pura e razão pura prática, reforçando a tese corrente de sua época de diferenciação entre senso comum e senso filosófico. Em termos de localização geográfica, Hegel estava a debater com a cultura alemã imersa nas discussões acerca da importância do saber local. Sua tarefa em Jena foi a de estabelecer novamente os vínculos entre senso comum e senso filosófico, denunciando o ceticismo contemporâneo de Schulze, e outros, como uma prática vulgar. Cf. WIEG, Klaus. *Skepsis und Freiheit: Hegel über den Sketizismus zwischen Philosophie und literatur*. Munique: Wilhelm Fink, 2007.

consideração do movimento de identidade que a consciência tem consigo, mas sim, do próprio seio da dissimetria no qual os seres sociais se encontram.

Em forma sintética, é possível afirmar que a emergência da noção de igualdade, advém da própria desigualdade da realidade. Hegel não coloca o mundo de ponta cabeça para que a racionalidade possa reger os processos éticos. Todo o desenvolvimento que possa ser chamado de conquista societal e histórica, tal como a personalidade, tem por origem os conflitos, retrocessos e lutas das consciências entre si e consigo.

Toda a renúncia, que aparece na *Filosofia do Direito* como a restrição da vontade imediata, adquire um contorno social mais denso nas passagens da Fenomenologia. A incorporação da consciência no mundo efetivo e a constatação de que a consciência- de- si não está isolada, mas relacionando-se e compartilhado seus saberes com outras consciências, cria por consequência uma rede de práticas sociais que projetam os seus próprios limites (HEGEL, 2017, p.325).

Não há por que transferir toda esta limitação da vontade para o movimento lógico da unidade autorreferenciada do “EU=EU” ou “EU=Outro”. As tintas fenomenológicas garantem uma relação complexa entre sujeito e comunidade, não havendo cisão entre a subjetividade da cultura e da experiência da consciência e a objetividade que se desponta na forma de direito e personalidade jurídica: são, em verdade, graus distintos de um mesmo processo.

A eticidade que decorre do processo fenomenológico é constituída no próprio terreno da luta existencial. O imperativo jurídico: “sê uma pessoa e respeita os outros por isso”, não pode ser considerado apenas uma formalização abstrata e sim um movimento ideal da luta contra à regressão e a violência determinada, uma universalidade essencial para a vida coletiva.

No entanto, nem tudo se resolve com as prescrições da *Fenomenologia do Espírito*. A construção de um imperativo ético-jurídico de personalidade não está completamente desdobrada na *Obra de 1807*. Há de se compreender a necessidade da operacionalização do direito na sua forma positiva e institucional e esta condição não está presente na Fenomenologia, a não ser de forma embrionária (*Ibid.* p.326).

Isto significa a necessidade de realizar pontes de mediação entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito*, reconhecendo nelas os seus

paralelismos e seus potenciais. Em outras palavras, realizar uma mediação dialética entre os saberes que se consagraram entre Lógica e Fenomenologia.

O círculo que fechado em si repousa e retém como substância seus momentos, é a relação imediata e portanto nada maravilhosa. Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal- o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa- ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu (HEGEL, 2017, p. 41 §32 FE).

Há de se ter uma paciência histórica para que o conceito possa tornar-se efetivo em sua própria dinâmica. Quaisquer tentativas de apressamento da questão, denunciaria (até mesmo ao entendimento) que se está diante de um esforço de resolução forçada. Cada momento é necessário e “há que suportar as longas distâncias desse caminho [...]” (*Ibid.*, p. 39).

Por este ângulo, a personalidade jurídica não deve apenas ser anunciada como um imperativo ético, mas como um termômetro do real movimento das consciências, que estão onde estão, imersas no seio da cultura, da violência e do cotidiano (HEGEL, 2017, p.326-27). Uma formulação universal e necessária da prática jurídica institucional não pode ofuscar os possíveis distanciamentos entre a teoria do direito e sua aplicação.

Em suma, o direito em sua forma abstrata mostra-se inacabado, mesmo que sua fundamentação seja de natureza ética, racional e lógica⁷⁴. No entanto, é dentro deste próprio inacabamento que se encontram elementos para afirmar que a relação do direito com as consciências é histórico-ontológica e que toda a sua indeterminação é derivada do movimento objetivo da própria sociedade, que produz os seus

⁷⁴ “Com frequência, a ideia é tomada por algo lógico, puramente formal, na medida em que não têm uma *existência* como seu ponto de partida e de apoio. Semelhante maneira de ver deve ser deixada para aqueles enfoques, para os quais a coisa existente e todas as demais determinações que ainda não penetraram até a ideia, ainda contam como *realidades* – assim chamadas – e como verdadeiras *efetividades*. Iguamente falsa é a representação como se a ideia fosse somente o *abstrato*. Certamente, ela o é, enquanto como todo o *não-verdadeiro* nela se consome, mas a ideia é nela mesma essencialmente *concreta*, por ser o conceito livre que se determina a si mesmo, e assim s determina para [tornar-se] realidade” (HEGEL, 2012, p.349). “Percebe-se que ao decorrer da construção do direito enquanto ideia, propriamente na seção do “direito abstrato”, a efetividade que está posta na forma dos conceitos de personalidade e pessoa, necessitam de uma justificação posterior, alcançada somente na figura da eticidade, provocando um certo grau de indeterminação em relação a posição que o direito abstrato ocupa tanto na obra filosofia do direito como também no próprio sistema hegeliano.

conteúdos, as suas fraturas, violências e desigualdades de forma sempre cambiante. A consciência não pode superar a realidade, na medida que ela é a própria realidade em curso e transformação⁷⁵.

3.5. POSSE, PROPRIEDADE E PROPRIEDADE PRIVADA

O tema sobre a propriedade privada torna-se central na estruturação do Direito abstrato em Hegel, bem como sua formulação do conceito de personalidade jurídica. Nesta seção, o filósofo alemão se ocupa da tarefa de expor (ainda de forma abstrata) que a dimensão do ter é fundamental para a tentativa de organização social que pretenda ser regida segundo os cânones do direito e da administração pública.

De um ponto de vista lógico, estatuir a propriedade como uma forma conceitual em igual importância e proporção à personalidade jurídica, é avançar sob o domínio da **particularidade**, sob a percepção de que as vontades devem ser ao mesmo tempo validadas socialmente e limitadas em suas práticas ordinárias (HEGEL, 1994, p. 129-131)⁷⁶.

De um ponto de vista fenomenológico, se está diante da construção do edifício social da consciência de si, agora não mais baseada em convicções, mas em leis universais que delimitam sua prática. O doloroso trajeto da dominação e servidão é

⁷⁵ A linhagem marxiana e marxista, ciente do inacabamento do direito, produziu sua própria hipótese acerca dos limites constitutivos da esfera jurídica. Por um lado, o direito seria uma reprodução superestrutural das relações de produção capitalista e por isso sua incompletude é a marca distintiva da fratura entre indivíduo e sociedade produzida pela divisão do trabalho. Por outro, o direito e a própria noção de individualidade (que emerge da modernidade) não pode ser simplesmente dissolvida por decreto sem antes estabelecer a transformação radical da sociedade, tornando a discussão sobre a propriedade privada um ponto a ser superado. Cf. MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012; PACHUKANIS, Evgni. Ideologia e Direito. In: ORIONE, Marcos (Org.). **A teoria geral do direito e marxismo: Ensaio escolhidos (1921-1929)**. São Paulo: Sanderman, 2017. p. 183-198.

⁷⁶ Agemir Bavaresco em seu artigo “Lógica e propriedade no direito abstrato de Hegel” (2012, p.387-390), defende que o momento de constituição do direito a partir da personalidade, ou seja, o direito abstrato, já pode ser considerado como um momento de singularidade da vontade, mas apenas em estado abstrato. Baseado nas conclusões de Michael Quante acerca do esforço hegeliano em garantir o conteúdo da vontade como uma “hipótese lógica” derivada da doutrina do conceito. Defende-se nesta dissertação que uma avaliação fenomenológica do conceito de personalidade, denuncia uma certa incompletude do direito em suas próprias formulações e o impedem de ser tomado como uma singularidade, a não ser que se reconheça (de imediato) a presença e a necessidade da Sociedade Civil e do Estado como condição basilar de estruturação jurídica, colocando em discussão a própria ordem argumentativa da filosofia do Direito de 1821 e impondo ao raciocínio uma nova prioridade ontológica. Cf. BAVARESCO, Agemir. Lógica e propriedade no direito abstrato de Hegel. **Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, v. 17, n. 3, p.384-400.

posto como subsumido, e por isso, a relação de igualdade que decorre do conceito de pessoa e personalidade é o ponto de partida para o restauro da relação dos sujeitos com os objetos e dos sujeitos para com os sujeitos (HEGEL, 2017, p.326).

Hegel é cauteloso ao apresentar o conceito de propriedade conjuntamente ao de posse, e isto aparece tanto nas versões de 1806 (*Fenomenologia do Espírito*) como também na forma “tardia” de 1821 (*Filosofia do Direito*). As duas apresentações possuem um trajeto geral de justificação: um de **ordem negativa**, que diz respeito ao próprio movimento global das consciências; que justificam e efetivam objetivamente a prática de aquisição e relação entre sujeitos por intermédio das trocas. E outra, de ordem **positiva**, ligada à ideia de poder reivindicar sensorialmente, psicologicamente e materialmente os objetos em específico (HEGEL, 2017, p. 326; HEGEL, 2010 p.81).

A diferença entre a abordagem lógica e a fenomenológica, na justificação e construção do conceito de propriedade, está ligada ao tipo de percurso histórico-dialético pelo qual a consciência está sendo observada e analisada. Através das lentes da fenomenologia, a sociedade civil burguesa está em marcha de construção, elaboração e disputa no seio do espírito do espírito (HEGEL, 2012, p.322-323).

Nos escritos de 1821, o espírito alcançou a “efetividade”, os resultados práticos da sociedade civil burguesa tornam-se valores tangíveis e anunciáveis, porém postos como categorias racionais abstratas: a troca, a produção, o valor, o capital, o trabalho assalariado, a família, o casamento, a sociedade civil, a personalidade, a propriedade privada e o direito positivo são formas da consciência e práticas sociais ativas.

Bavaresco (2012) alerta para a compreensão de que o direito abstrato só possui a sua completude na longa marcha de passagem entre a moralidade e a eticidade presente na Filosofia do Direito. O maior problema encontra-se na definição de uma prioridade ontológica em que as categorias abstratas do direito são apresentadas como construtos lógicos extraídos da realidade, entretanto sem a presença do dinamismo da própria realidade.

O desafio que está posto na *Filosofia do Direito* é a construção de uma teoria ética que saia do seio da modernidade e do seio da sociedade civil burguesa como uma efetividade ética, uma tentativa de transpor o reino das carências em nome de uma racionalidade que autorregule as categorias fundamentais da dinâmica social.

Posse e Propriedade possuem seu próprio dinamismo interno de funcionamento, tanto em nível da aparência quanto da essência, demonstrando que sua historicidade não pode ser posta como condição menor de análise e sim inclusa no movimento (lógico e fenomenológico) das próprias consciências.

A posse está vinculada a ideia de Uso; de relação prática com os objetos da carência; com a forma positiva da vontade experimentar a si no mundo. *Sob* sua supervisão, as consciências apenas apreendem sua atividade e função imediata, sendo (muitas vezes) incapazes de reconhecerem que por trás da materialidade existe uma gama de relações objetivas que justificam e legitimam a incorporação ou não de determinado objeto (HEGEL, 2010, p.95).

A propriedade torna-se o conceito que estabelece ao Uso um significado maior do que apenas o apetite individual. É a defesa da ideia (universal e necessária) de um uso em geral como única forma de desenvolvimento societal (HEGEL, 2010, p.95), por consequência, um dos pilares fundamentais do Espírito objetivo (HEGEL, 2017, p.326).

No entanto, ao desenvolver o conceito de propriedade na Filosofia do Direito de 1821, Hegel garantiu que toda a universalidade, que recobre o ato de incorporação material, não fosse considerada uma generalização da posse, por mais que de um ponto de vista fenomenal, se possa extrair intuitivamente o seu conceito como uso em geral (indutivo) (HEGEL, 2010, p.95). No limite, nenhum tipo de uso contínuo ou apropriação histórica de objetos pode ser considerada como uma justificação da aquisição de uma propriedade (HEGEL, 2010, p.96-97)⁷⁷.

Com isso, Hegel garantiu com que a ideia de apetite individual voraz não seja posta como condição primeva e necessária do desenvolvimento ético-político do espírito. Anunciar a racionalidade e a independência lógica da propriedade é garantir que as disrupções da posse possam ser dirimidas ou mesmo combatidas⁷⁸.

⁷⁷ Para uma análise mais exegética do texto, em que a liberdade se torna o ponto chave para a articulação entre personalidade e propriedade Cf. WEBER, Thadeu. O direito de Propriedade e Justiça. **Revista de Estudos Institucionais**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.807-809; Para uma argumentação mais minuciosa entre os mecanismos lógicos da vontade e da propriedade como externalização e significação social da personalidade. Cf. BAVARESCO, Agemir. Lógica e propriedade no direito abstrato de Hegel. **Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, v. 17, n. 3, p.384-400, 01 dez. 2012

⁷⁸ “A representação, segundo a qual o homem viveria em *liberdade* no que diz respeito a seus carecimentos, num pretense estado de natureza, em que ele teria apenas pretensos carecimentos naturais simples e utilizaria para sua satisfação apenas meios que uma natureza contingente lhe

Por outro lado, o grau de abstração lógica que o conceito de propriedade adquiriu na *Filosofia do Direito*, bem como sua potencialidade ética, torna sua apreensão uma tarefa digna de iniciados ou doutos no sistema lógico-especulativo. De fato, esta era a recomendação do filósofo, presente no prefácio da obra de 1821 (HEGEL, 2010, p.31). Porém, se a propriedade é uma extração imanente (mesmo que lógica) da realidade, ela deve permitir com que seus fenômenos expressem, mesmo que invertidos em seus graus de importância, a essencialidade que recobre seu conceito⁷⁹.

A posse e a propriedade devem se relacionar de maneira a alcançar intersubjetivamente a relação imanente (e histórica) entre seus conceitos e fenômenos. Caso contrário, toda a intenção hegeliana de que o direito pudesse ser o construto e instrumento ético (HEGEL, 2010, p. 203), seria apenas uma aposta sem conteúdo efetivo.

Em outras palavras, as consciências necessitam experimentar\construir o conceito de propriedade, expurgando do terreno da cultura e da moralidade sua diferenciação em relação a posse. Nesse sentido, ambos os termos se encontram em construção e relacionamento recíproco, toda separação (futura) decorre de um trabalho do espírito e deve ser demonstrada segundo o próprio funcionamento da realidade.

proveria imediatamente, ainda sem levar em conta o momento da libertação, que reside no trabalho [...] é uma opinião falsa, porque o carecimento natural enquanto tal e sua satisfação imediata apenas seriam a situação da espiritualidade mergulhada na natureza e com isso na situação de rudeza e de não-liberdade, e a liberdade somente reside do espiritual dentro e si, na sua diferenciação natural e no seu reflexo sobre esse" (HEGEL, 2010, p.196)

⁷⁹ Dudley Knowles (1983, p. 58-59), ao investigar os fundamentos lógicos e fenomenológicos da propriedade, lança mão de uma querela entre o processo de reconhecimento advindo da luta de vida e morte, aspecto central da dialética do senhorio e do servo, e a formulação posterior da Filosofia do Direito. Segundo o autor, o processo de reconhecimento entre consciências e a própria restrição da vontade, rumo à construção do conceito de personalidade, no trajeto fenomenológico, advém da dupla função que o conceito de trabalho ocupa na obra. A primeira, de tornar-se uma expressão prática e material da vontade - e com isso servir-se de ponto de apoio para a realização dos desejos do senhor - e a segunda, o seu aspecto negativo, em que os servos imputam no objeto sua própria existência e consciência, criando assim as condições para sua própria libertação. Knowles, insiste em demonstrar a organicidade dos conceitos de reconhecimento e trabalho presentes na fenomenologia, em que processo, planejamento e ação estão em curso de formação e nunca acabados. No texto de 1821, o trabalho já aparece em sua expressão contemporânea, com a presença da divisão social do trabalho como forma basilar de intercâmbio entre sujeitos que são forçados a reconhecerem-se como vontades livres (em si e para si) em um mundo cujas regras estão postas e determinadas externamente. Cf. KNOWLES, Dudley. Hegel on Property and Personality. *The Philosophical Quarterly*, Oxford, v. 33, n. 130, p.45-62, 01 jan. 1983.

Na *Fenomenologia do Espírito*, especificamente na seção “O Estado de Direito”, a justificação da propriedade se dá por meio do contato intersubjetivo entre consciências, sua extração se dá por meio do aflitivo trajeto de reconhecimento, cuja preservação do indivíduo está associada a organização coletiva da comunidade (HEGEL, 2017, p. 327), porém isso não significa que o tema esteja completamente estabilizado na obra de 1807: há uma oscilação em definir a propriedade como uma expressão reflexiva da consciência que necessita de uma ordem material de existência reconhecida e ao mesmo tempo uma justificação (de ordem lógica) que vê na universalidade do conceito de pessoa as bases constitutivas da definição do querer em geral.

Como dito, a propriedade carrega uma dupla determinação de ser **negatividade** e por isso uma relação de mediação da consciência consigo própria, e **positividade** que demonstre que toda externalização carece de procedimentos, linguagens e comportamentos que justifiquem a ideia do “isto é meu” (HEGEL, 2017, p.326).

Tanto a esfera negativa como positiva da propriedade possuem relações de determinação e reciprocidade. É possível reconhecer esta constatação tanto na obra de 1807 como na *Filosofia do Direito*. O grande desafio está em realizar uma mediação entre as esferas, sem que se caia em abstrações carentes de realização material ou mesmo induções generalizantes da prática da posse.

A dinâmica do reconhecimento, se torna uma ponte entre a necessidade de legitimar o uso imediato das coisas e o conceito de propriedade como esfera ideal do movimento da liberdade. Isto demonstra um esforço em alcançar o terreno da subjetividade como forma mediada para o conceito de “ter em geral” e a possibilidade de incorporá-lo na dinâmica societal, sem que com isso se produzam relações de dominação⁸⁰.

⁸⁰ Agemir Bavaresco em “O silogismo da propriedade hegeliana e o individualismo possessivo de C.B.Macpherson”, reforça a importância de acompanhar o trajeto de justificação da propriedade em Hegel, através dos mecanismos internos de justificação lógica. A vontade, exposta segundo o trajeto especulativo, adquire um status “turbulento” de estar presente em si e para si, ou seja, em conformidade com sua universalidade autoreferenciada, mas que por sua própria constituição e motricidade dialética, encontra momentos de negatividade determinada na “particularidade” e “singularidade”. O silogismo da propriedade – em conformidade com a lógica – adquire o status de externalização (*Äusserung*) da vontade, com a posse, e externalização do indivíduo (*Entäusserung*) com a propriedade. Em outras palavras, o movimento lógico da vontade livre, leva à dois caminhos expressamente contraditórios, segundo o

No entanto, há uma tendência formalista no pensamento hegeliano sobre a propriedade, capaz de diminuir as tensões que as assimetrias e disparidades produzem no seio da vida imediata⁸¹, fruto talvez da dificuldade de relacionamento e mediação entre a esfera da essência e da aparência. O resultado (filosófico) encontra-se no esforço em garantir uma identidade ou uma conciliação realizável no decurso da história⁸².

Ao reconhecer o domínio da posse (ou da aparência) como um terreno das disrupções, da resistência material, da articulação entre astúcia, força física, dos sentidos e significados infinitamente múltiplos (HEGEL, 2010, p 89-90), o desafio que se estabelece é o de conceber uma conciliação entre a esfera da dissimetria e do destempero (no caso, a posse) com a unidade orgânica e pacificada da propriedade.

O direito, conjuntamente com o Estado, seria o construto institucional objetivo para que as relações de reconhecimento não caiam em um subjetivismo regressivo e com isso permitam retrocessos nas relações de troca entre indivíduos proprietários

entendimento: adquirir algo, como expressão acabada da vontade de ter algo e garantir a autonomia e independência dessa vontade a partir de seus próprios movimentos internos. Bavaresco (2011, p.83-83) sintetiza seus argumentos expressando que a própria metodologia hegeliana, expressa pelo domínio do silogismo da singularidade, aponta para uma tensão entre o mecanismo individualizado de acúmulo de propriedade (a posse, mediada pela alheação ou não) com a universalidade da vida ética, que pressupõe uma agenda comunitária, apontando para uma relação de proximidade entre os argumentos de Mcpherson (crítico da propriedade privada aos moldes de Locke e Hobbes) e o filósofo alemão. Cf. BAVARESCO, Agemir. *O silogismo da propriedade hegeliana e o individualismo possessivo de C.B Macpherson. Filosofia Unissinos, São Leopoldo, v. 1, n. 12, p.70-86, 01 abr. 2011.*

⁸¹ “[...] O Tomar posse, enquanto fazer exterior, pelo qual o direito universal da apropriação das coisas naturais se efetiva, está submetido às condições da força física, de astúcia, de aptidão, da mediação em geral, mediante as quais alguém se apodera corporalmente de algo. Em função da diversidade qualitativa das coisas naturais, a maneira de apoderar-se e de apossar-se tem um sentido infinitamente múltiplo e igualmente uma delimitação e contingências infinitas [...]” (HEGEL, 2010, p. 90 §52)

⁸² Marcuse (2004) sinaliza com profunda desconfiança o descrédito hegeliano ligado ao acúmulo de propriedade. Segundo o autor, todo o esforço de justificação realizado por Hegel estaria um tanto quanto deslocado do projeto proposto pela introdução da obra em que a liberdade, mostrou-se como realidade, reflexão, práxis e não simplesmente a constatação jurídica e política de que a igualdade é apenas uma condição lógico-formal: “[...] Na relação do homem aos objetos exteriores, o elemento racional em consiste na posse de propriedade. O que e quanto uma pessoa possui, entretanto, é uma questão de sorte e, do ponto de vista do direito, inteiramente contingente. Hegel admite explicitamente que a distribuição efetiva da propriedade é produto de circunstâncias acidentais, completamente em desacordo com as exigências da razão. Por outro lado, ele exclui a razão do papel de julgar esta distribuição. Hegel não faz nenhum esforço para aplicar o princípio filosófico da igualdade entre os homens à desigualdade de propriedade, chegando mesmo a rejeitar essa possibilidade. A única igualdade que se pode deduzir racionalmente é que ‘todos deveriam ter propriedades’, mas a razão é inteiramente indiferente à qualidade e à quantidade de propriedades. É nesta contextura que Hegel apresenta a surpreendente definição de que ‘o direito não concerne às diferenças entre os indivíduos.’” (MARCUSE, 2004, p. 170-171).

(HEGEL, 2010, p.91); esta seria a tarefa fundamental da personalidade jurídica: dar aos indivíduos uma existência formal (aos moldes hegelianos) para tornarem suas vontades particulares um ato de validade universal⁸³.

As dinâmicas empíricas da unidade posse-propriedade estão sujeitas a múltiplas variações de ordem histórico-cultural, que devem ser levadas em consideração (HEGEL, 2010, p.90) e corrigidas na medida em que não fira o direito de adquirir e incorporar propriedade (HEGEL, 2010, p.85). Estes são os limites e os termos da questão apresentadas na *Filosofia do Direito de 1821*.

No entanto, há um detalhe fenomenológico que ainda merece melhor atenção: a intersubjetividade entre consciências. Não se trata de uma “antropologização” da propriedade, mas do reconhecimento objetivo de que é no trajeto de autodesenvolvimento da consciência que o conceito adquire a sua máxima expressão e verdade, logo, a propriedade privada não é um conceito absoluto do espírito, mas sua forma histórico fenomenológica que está em um longo curso de desenvolvimento⁸⁴.

⁸³ Kérvegan em seu livro “*Le effectif et le Rationnel: Hegel et l'esprit objectif*”, discute os impactos e dificuldades que se apresentam à condução do conceito de Direito, primeiramente como uma forma abstrata e universal, de garantia da liberdade, aparentando produzir um certo distanciamento entre a forma (livre) do direito e seu conteúdo aplicado. No entanto, o autor afirma que tal distanciamento é “corrigido” conceitualmente através do próprio desenvolvimento de liberdade, que implica em efetivação (ação prática) e limitação recíproca entre sujeitos dotados de vontade. Para tanto, o conceito de personalidade mostra-se como elemento fundamental, pois é o ponto de mediação entre o sujeito posto no mundo e o movimento objetivo da liberdade, se impondo na forma ação de coletiva, consciente e autodeterminada. Kérvegan, argumenta, que todo edifício jurídico presente na seção direito abstrato, gira em torno da questão da propriedade, sua fundamentação, alheação e contrato, demonstrando que a formula abstrata do sujeito dotado de Direito (a personalidade) só faz sentido em um ambiente em que a atividade privada pode ser equalizada com a atividade social coletiva. Cf. KERVÉGAN, Jean-françois. *L'effectif et le rationnel: hegel et l'spirit objectif*. Hegel et l'spirit objectif. Paris: Vrin, 2007. p.59-66.

⁸⁴ Alan Patern (1995 p. 583-86), em seu artigo “Hegel's justification of private property”, defende a posição de que a propriedade privada na formulação tardia de Hegel deriva do próprio desenvolvimento da noção de pessoa e personalidade. Segundo o autor, a propriedade seria uma espécie de corolário da vontade livre, a maneira pela qual a pessoa produz significados culturais e existenciais ao debruçar-se sobre o mundo. Torna-se um sujeito concreto, aquele que possui propriedade (*Ibid. p.586*). Através de uma profunda investigação bibliográfica - que envolvem textos diversos de Hegel, em busca de uma evidência do peso para a relação personalidade- propriedade, Patern problematiza a questão do porquê a defesa da propriedade, por intermédio da expressão livre e concreta da posse de um bem, não poderia desembocar em outros significados sociais, tal como o de propriedade coletiva, ao invés de propriedade privada. O autor acredita que esta justificação não está completa no próprio desenvolvimento da argumentação hegeliana (*Ibid. p.600*). Cf. PATERN, Alan. Hegel's Justification of Private Property. *History Of Political Thought*, Exeter, v. 16, n. 4, p. 576-600, 01 dez. 1995

A propriedade, torna-se, então, o processo pelo qual a pessoa, já posta no mundo como uma realidade biológica e social, pode estabelecer a sua marca e seu registro perante os demais e a si própria, através do consumo e uso da materialidade circundante (HEGEL, 2010, p.89). Não há um estado de natureza, na argumentação hegeliana, e sim a presença ativa do ser como uma realidade determinada (KERVEGÁN, 2007, p.60-61) cuja necessidade coincide com a liberdade, na medida em que as pessoas reconhecem umas às outras como sujeitos no mundo.

O direito deve representar e derivar da condição primeva de que a pessoa é uma existência dotada de vontade e liberdade, cujo resultado é a apropriação e aquisição material⁸⁵. Mas isso não significa que o ato volitivo (“o querer da vontade”) é infinito em suas aquisições, uma vez que há uma racionalidade no processo global de incorporação material (HEGEL, 2010, p.83).

Dado o panorama investigativo, pode-se estabelecer algumas considerações sintéticas em relação ao tortuoso processo de legitimação da propriedade privada em Hegel. Sob a ótica da *Filosofia da Direito* de 1821, a propriedade torna-se um resultado global da vontade (livre), que reconhece na atividade prática de aquisição material a maneira adequada de ajuste entre fenômeno e essência. Os resultados sociais e efetivos deste colossal movimento de dedução lógica, apontam para um formato de direito cuja personalidade jurídica e propriedade privada apresentam-se como pontos pacificados do espírito e por isso categorias fundamentais para qualquer esforço de positivação⁸⁶.

De um ponto de vista fenomenológico, a propriedade privada é decorrente de uma condição *sui generis* do espírito: a passagem ética para o Estado de Direito. Na

⁸⁵ “A pessoa tem o direito de colocar sua vontade em cada Coisa, que se torna por isso a *minha* e recebe minha vontade por seu fim substancial, que ela em si mesma não tem, por sua determinação e por sua alma, - *direito de apropriação* absoluto do homem sobre todas as coisas [...]” (HEGEL, 2010, p. 85)

⁸⁶ É no espectro desta condição, de conciliação e acabamento, que Marcuse vê na Filosofia de Hegel e sua justificação da propriedade privada, uma postura intelectual ambígua, pois ao mesmo tempo que concebe uma universalidade e igualdade entre indivíduos perante ao movimento real da sociedade e do direito, concebe às relações sociais a condição de reificação, por intermédio do intercâmbio entre sujeitos e trabalho: “ A definição [*de direito e propriedade*] associa os aspectos progressistas e retrógrados de sua *filosofia do Direito*. A não-concernência com as diferenças individuais, como veremos é característica da universalidade abstrata da lei, universalidade que impõe um mínimo de igualdade e racionalidade a uma ordem de irracionalidade e injustiça [...] O processo de reificação continua a se infiltrar na análise de Hegel. Ele deduz do Direito de Propriedade toda a lei de Contratos e Obrigações. Desde que a liberdade da pessoa se exerça no âmbito das coisas, a pessoa pode se ‘exteriorizar’, isto é, tratar a si mesma como a um objeto exterior. [...]” (MARCURSE, 2004, p.171)

obra de 1807, a questão não está pacificada devido a necessidade de uma luta por reconhecimento da relação entre propriedade privada e liberdade política. A tensão entre as esferas é uma fonte constante de tensão e conflito, tornando o direito uma ferramenta aberta sobre a questão.

4. CRIME E PUNIÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO

4.1. A ESFERA DO CONTRATO

O momento do contrato é o ponto pelo qual o direito começa a dar seus passos significativos para o mundo efetivo das trocas e dos interesses em suas feições mais imediatas. Suas justificações lógicas já foram postas como realizadas e demonstradas, através do desenvolvimento imanente do conceito de vontade livre, da personalidade jurídica, da posse e propriedade.

O Direito enquanto uma segunda natureza e uma expressão da liberdade, tal qual fora enunciado no §4 da Introdução da *Filosofia do Direito*, é tido agora como uma ideia capaz de anunciar sobre a forma da linguagem e da prática jurídica positiva que a vontade imediata, contém para si especificidades e dinamismos que merecem um tratamento mais detalhado (HEGEL, 2010, p. 109-110).

No entanto, ainda não é o momento da edificação do direito sob a forma específica da lei. A dimensão do contrato seria a última fronteira categorial e fundamental do “direito abstrato” rumo ao processo de positivação. Cabe aqui definições basilares e técnicas, tais como a relação específica do contrato com a vontade imediata de alheação de propriedade (compra, venda e doação), contratos de salário e honorários, locação e exigências de cumprimento contratual (HEGEL, 2017, p. 112-113).

Mas há aqui, também, conceitos de natureza relacional e processual, que denunciam a esfera filosófica do contrato como um produto derivado da liberdade e da vontade, e por isso, qualificado e apto a tornar-se uma prática social legítima. Neste registro, encontram-se temas como a própria definição do contrato e seu modo de aparição às consciências (HEGEL, 2010, p.105-108); a importância da *execução contratual* como forma jurídica basilar das trocas (HEGEL, 2010, p. 110); a compreensão de que a transferência de propriedade promove uma abertura à ideia de cadeia de Valor (HEGEL, 2010, p.108).

Do ponto de vista do desenvolvimento desta dissertação, as definições basilares do contrato, sua obrigação e a relação com a cadeia de valor, mostram-se mais fecundas e dotadas de ramificações úteis aos questionamentos do movimento

entre direito, ética e justiça, bem como fornecerá as bases fundamentais para a compreensão da esfera do crime e da punição presente na filosofia do Direito.

Hegel é suficiente claro e sucinto ao definir o contrato como uma relação cuja intenção é o intercâmbio entre coisas externas às próprias pessoas. Se está diante, de uma situação em que a propriedade é posta em sua feição mais aparente, e que o terreno da necessidade e da contingência, típicos da dimensão do *ser-aí*, se fazem presente como força atuante.

Segundo o filósofo,

Enquanto ser determinado, o ser-aí é essencialmente ser para outro (ver acima, anotação ao §48); a propriedade, segundo o aspecto em que é um ser-aí enquanto Coisa exterior, é para outras exterioridades e no contexto dessa necessidade e dessa contingência. Mas, enquanto ser aí da *vontade*, ele é, para outro, apenas enquanto *para a vontade* de uma outra pessoa. Essa relação de vontade é o terreno próprio e verdadeiro, no qual a liberdade tem *ser aí*. Essa mediação de ter propriedade, não mais somente pela mediação de uma Coisa e minha vontade subjetiva, mas também pela mediação de uma outra vontade, e, com isso, em uma vontade comum constitui a esfera do contrato (HEGEL, 2010, p.105-106).

Em uma primeira avaliação, mais rasteira e descompromissada, poderia se inferir que a questão da intencionalidade e intercâmbio de fatores externos (“as coisas”) já foram suficientemente resolvidas nas passagens relativas ao direito de uso (HEGEL, 2010, p. 95-99) e alheação de propriedade (HEGEL, 2010, p.99 -105). Porém, é na definição de contrato que Hegel anuncia que a complexidade da troca advém de uma dupla mediação: a primeira, ligada ao direito de incorporar e adquirir propriedade (ao qual pode ser observada nas passagens sobre o uso e a alheação) e a segunda, inédita, segundo o desenvolvimento do texto, em que o modo de relacionamento não é mais o de “sujeito-coisa”, apenas, e sim, o trajeto de reconhecimento mútuo e recíproco de um sujeito para outro sujeito.

O contrato é uma relação entre sujeitos, uma forma objetiva de reconhecimento de que a vontade (em seu estado imediato) é passível de transferência, doação e troca. As características e nuances dos objetos específicos a

serem intercambiados na forma contrato ainda não trazem nenhum impacto para as definições preliminares do conceito: o objeto em questão é a construção da legitimidade jurídica do ato de alheação.

O núcleo ativo dessa definição é a ideia de que “[..] Essa relação de vontade é o terreno próprio e verdadeiro, no qual a liberdade tem *ser aí*”. No limite, o contrato revela que, por trás de toda a contingência do fenômeno e dos interesses conjunturais, na forma de vontade imediata, existe o processo de legitimação do sujeito, da propriedade e da personalidade que só pode ser corretamente apreendido a partir da condução lógica da questão⁸⁷.

As trocas entre sujeitos estão conforme ao próprio movimento da liberdade, representam a necessidade objetiva dos indivíduos realizarem intercâmbios uns com os outros, sem que com isso, recaia em relações de expropriação ou mesmo perda de propriedade. (HEGEL, 2010, p. 106)

Isso significa que o contrato se torna a forma jurídica de mediação entre vontades imediatas, cuja legitimidade fora garantida pelo movimento de dar ao *ser-aí* da propriedade a destinação que melhor aprouver no momento em questão. O processo de transferência de propriedade, em si, não representa uma transferência absoluta da condição de ser proprietário ou possuir propriedade, uma vez que esta é uma condição imanente do conceito e da ideia de pessoa (HEGEL, 2010, p.106).

Ao estabelecer o modo de relacionamento do contrato com os objetos externos da vontade, e ao delimitar sua natureza de mediação e formalização jurídica do ato de alheação, é possível com que se possa observar, em nível fenomênico, três características fundamentais deste processo: 1) De que todo contrato deriva de um **arbítrio** ou uma vontade particular; 2) A transferência de propriedade está diretamente ligada à transferência de objetos **externos e singulares** e nunca da própria condição de ser sujeito proprietário; 3) O momento da efetivação da troca (ou da execução do contrato) torna-se específico, pois constitui um evento de igualdade entre as partes que se reconheceram no ato de alheação (HEGEL, 2010, p.107).

⁸⁷ “A ciência do direito é **uma parte Filosofia**. Por isso ela tem de desenvolver a **ideia**, como aquela que é a razão de um objeto, a partir dos conceitos, ou que é o mesmo, ela tem de dirigir o seu olhar ao próprio desenvolvimento imanente da coisa mesma. Como parte, ela tem um **ponto de partida** determinado, o qual é **resultado** e a verdade daquilo que **precede** e do que constitui a assim chamada **demonstração** do mesmo. Por isso, o conceito de Direito, segundo o seu **dever**, cai fora da ciência do Direito, a sua dedução é aqui pressuposta, e é preciso admiti-lo como **dado**. (HEGEL, 1994, p.111)

No que diz respeito à ideia de igualdade, é fundamental apreender que tal identidade entre vontades ocorre apenas em nível superficial, no registro de relacionamento mais imediato entre indivíduos, uma vez que não é possível que ocorra uma identidade absoluta entre sujeitos ontologicamente livres. A vontade em si e para si não é alheável; o sujeito em si e para si não pode ser alheável (no sentido da perda de sua liberdade) e a relação entre duas vontades deve ser operada por mecanismos de reconhecimento mútuo da independência e autonomia das partes⁸⁸.

O processo de identificação absoluta só pode ser devidamente operado nas dimensões filosóficas da lógica, especificamente na doutrina do ser em que a relação Eu-Eu, ainda carente de determinação, não pode garantir nenhum tipo de mediação, a não ser o seu próprio desenvolvimento imanente, capaz de colapsar a indeterminação da relação Eu-Nada em um movimento dialético rumo à determinação.

O ser puro constitui o começo porque é tanto puro pensamento quanto é imediato indeterminado, simples, ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado, e, além do mais, determinado. [...] Todas as dúvidas e observações que poderiam ser feitas contra o começar a ciência pelo ser vazio e abstrato, eliminam-se mediante a simples consciência do que traz consigo a natureza do começo. 'Ser' pode ser determinado como Eu=Eu, como a absoluta indiferença ou identidade etc. Na necessidade de começar por algo absolutamente certo, isto é, a certeza de si mesmo, ou por uma definição ou uma intuição do Verdadeiro Absoluto, poderiam essas formas e outras semelhantes ser vistas como se devessem ser as primeiras. [...] (HEGEL, 2011 p.175-176)

Do ponto de vista da construção da ideia de contrato, a igualdade se estabelece apenas em sua forma fenomênica, pois não é possível com que se possa mensurar a liberdade ou mesmo a pessoa em sua totalidade. A origem da incomensurabilidade, de um ponto de vista lógico, encontra-se na própria condição

⁸⁸ É sob estas circunstâncias que Hegel desferiu uma dura crítica às teses que fundamentam o Estado por vias contratuais. Segundo o autor, o Estado não é uma estrutura alheável, pois seu fundamento não decorre do processo geral de identidade coletiva entre partes atuantes, uma espécie de "elemento comum da vontade". É pois, um processo complexo e ativo de externalização da vontade livre, um conceito que decorre como resultado ético e por isso, teria em suas estruturas, sólidas camadas de justificação, que estão para além da imediata formalização contratual estabelecida. Em outras palavras, o Estado, tal como a vontade e o direito, é em si e Para si, a realização da Liberdade. (HEGEL, 2010, p. 107 §75)

primeira de ser, que é antes de tudo, absoluta identidade consigo; uma indeterminação que exige desenvolvimento e determinação posterior.

Toda a prática do contrato, por sua natureza conceitual, deriva de uma relação de reconhecimento que incorpora o outro ao seu próprio movimento de pôr-se como independente e livre. O contrato não é capaz de reduzir o sujeito a ponto de pô-lo como forma intercambiável: a pessoa é uma unidade inalheável (HEGEL, 2010, p.100) e por isso, há de se estabelecer uma delimitação ontológica em que o limite da troca é diretamente ligado ao intercâmbio de objetos materiais e imateriais.

O movimento de identidade que se estabelece no instante da efetivação do contrato, revela à Hegel um outro fenômeno agregado, respectivamente ligado a ideia de **valor** que cada objeto singular possui no instante de sua troca. O filósofo percebera que a recorrência dos mecanismos de troca ou alheação de propriedade, possui mais do que suas simples características imediatas.

Todas as particularidades que definem a necessidade, quantidade e proporção de cada objeto e seu uso são tomadas como secundárias, em prol de uma relação objetiva e universal de igualdade no processo de troca, cuja legitimidade encontra-se na constatação de que a alheação de propriedade não significa transferência da condição de ser proprietário, apenas um fluxo de intercâmbio de objetos objetivamente comparáveis entre si⁸⁹.

⁸⁹ No que diz respeito ao ato de troca de mercadorias e sua identidade, ou seja, sua capacidade momentânea de comparação de valores, Marx é a forma acabada e radical do raciocínio Hegeliano. No livro, "O Capital (vol.1)", o processo de troca envolve dois aspectos constitutivos fundamentais: as características particulares e suas funções práticas, segundo a necessidade (*Valores de Uso*) e aspectos objetivos que denotam condições histórico-sociais de produção que não se expressam facilmente a não ser sob a condição específica do momento da troca (*Valores de Troca*). Segundo o desenvolvimento do raciocínio marxiano, valores de uso e valores de troca, demonstram que a atividade prática de transformação humana da natureza, o trabalho, contém a sua forma útil ou imediata e a sua forma abstrata, em que toda a especificidade das técnicas, percepções, valores culturais etc., são postos de lado, tornando-se apenas "geleias de trabalho humano em geral". Por consequência, o valor torna-se uma fantasmagoria, pois não se está diante do trabalho do ferreiro, do padeiro ou do tecelão, e sim de aspectos objetivos que tornam objetos mercadorias intercambiáveis: *O tempo socialmente necessário de produção*; força que insiste em não mostrar-se evidente, uma vez que seu fator constitutivo são relações sociais e não características particulares de cada mercadoria. O valor, torna-se então, um produto relacional, um processo que envolve condições históricas e determinadas de produção e troca. Nesse sentido, o valor só se manifesta quando confrontado com uma outra mercadoria que lhe possa servir de como equivalente ou "*forma de valor*", permitindo com que aspectos quantitativos (tal como o preço) possam ser atribuídos ao processo de troca. O radicalismo de Marx, encontra-se diretamente sob a questão do trabalho posto na sociedade capitalista, em que o mundo da mercadoria e da troca, torna a atividade humana, um produto precificável, sendo que por ser uma relação social de produção, o trabalho não é princípio um fator quantitativo e por isso, toda a sua

Dado que, no contrato real, cada um conserva a *mesma* propriedade, com a qual ele entra, e, ao mesmo tempo, ele cede, assim essa propriedade que permanece *idêntica*, enquanto propriedade sendo *em si* no contrato, distingue-se das coisas exteriores, que na troca mudam seus proprietários. Essa propriedade é o *valor*, no qual os objetos do contrato, apesar de toda a sua diversidade qualitativa externa das Coisas, são *iguais* uns aos outros, é o *universal* das mesmas. (HEGEL, 2010, p. 108)

O valor que decorre da definição Hegeliana ainda está em estágios embrionários na seção do contrato, porque o foco da passagem é garantir a universalidade, legitimidade e objetividade da “forma contrato”, da vontade livre expressar suas determinações no mundo imediato. Nesse sentido, sua aparição é tímida e vista apenas em seu aspecto quantitativo-fenomênico: o valor aqui não expressa uma relação social determinada, um “*Quantum*” de trabalho abstrato, e sim a formalização e execução do contrato, permitindo assim com que objetos ou coisas com qualidades diferentes possam ser igualadas de forma quantitativa. (HEGEL, 2012, p. 285).

Por ora, cabe a constatação que o cumprimento das formalidades contratuais deriva de uma dupla condição: a primeira - de ordem interna (ou lógica) – de que a expressão da vontade livre, na forma da troca e alheação, não deriva de circunstâncias particulares e sim do seu próprio autodesenvolvimento, tendente à uma escolha determinada (HEGEL, 2010, p.106).

A Segunda condição, de ordem histórico fenomenológica, em que a construção da ideia de indivíduo (pessoa), passa necessariamente pelo processo de autonomização da sociedade civil (representada pelo “sistema de carências”), tornando a esfera da economia política um subproduto (interessante) do quadro histórico global do mundo contemporâneo⁹⁰

“precificação” esconde, em verdade relações de exploração. Cf. MARX, Karl. **O Capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p.113-146.

⁹⁰ “A particularidade inicialmente enquanto determinada face à universalidade da vontade em geral (§60) é *carecimento subjetivo*, que alcança a sua *objetividade*, isto é, a sua *satisfação*, a) por meio de coisas exteriores, que são igualmente a *propriedade* e o produto de outros carecimentos e *vontades*, e B) mediante atividade e o trabalho, enquanto realiza a mediação entre ambas as partes. Visto que seu fim é a satisfação da *particularidade* subjetiva, mas, na *vinculação* com os carecimentos e com o livre-arbítrio dos outros, a *universalidade* se faz valer, assim esse aparecer da racionalidade na esfera da

A constatação torna-se profundamente curiosa e complexa. A divisão da Filosofia do Direito em “Direito Abstrato”, “Moralidade” e “Ética”, demonstra uma certa teleologia histórica, cujo horizonte é o próprio dinamismo social posto pela sociedade civil burguesa e pelo mundo da mercadoria. Em certa medida, para que se pudesse ter pensado o contrato como forma de valor e expressão do sujeito proprietário, a economia política e a sociedade civil burguesa, devem estar contidas e pressupostas como medidas sociais efetivas.

Por outro lado, não se está diante de uma defesa explícita de Hegel ao próprio dinamismo da sociedade civil burguesa, tanto que o mesmo nutria profundas desconfianças em relação a sua “vocalização” distributiva e comunitária (HEGEL, 2010, p. 189). O que há, de fato, é a constatação de que as forças da subjetividade e da individualidade foram liberadas historicamente, mas não em sentido ético, e sim em sentido egóico-individualista (HEGEL, 2010, p.191).

Coube a *Filosofia do Direito* de Hegel, especificamente a seção do direito abstrato, a correção da distorção entre o plano fenomênico (da particularidade isolada, do movimento egóico-individualista da economia política) e o conceito, porém uma correção em nível virtual, já que pressupõe o conteúdo apenas como forma e não como substância, produzindo um certo efeito de “torpor” em relação as adversidades do plano imediato.

Por consequência, o contrato deve ser a expressão dessa correção, uma garantia de que o conceito de direito enquanto ato da vontade livre está apto a lidar com a dimensão prática da vida social, já que seus fundamentos foram racionalmente deduzidos da vontade (livre), externando suas escolhas determinadas. Isso significa, também, que parte da arquitetura fenomênica e a efetivação do contrato deve ser realizada por meio de linguagem específica, compreensível à todos e realizar ritos de convenção que podem ser estabelecidos à posteriori segundo critérios do

finitude é o *entendimento*, o aspecto que importa nessa observação e que constitui o elemento reconciliador dentre dessa mesma esfera.[...] A economia política é a ciência que tem o seu ponto de partida nesses pontos de vista, mas que tem então de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade qualitativa e quantitativa e no seu emaranhamento. - É uma das ciências que surgiram na época moderna, enquanto seu terreno. Seu desenvolvimento mostra algo interessante como o *pensamento* (ver Smith, Say e Ricardo) encontra na multidão infinita de singularidades que está inicialmente diante dele, os princípios da Coisa, o entendimento que nela atua e rege- [...] (HEGEL, 2010, p. 193-194)

entendimento e da cultura (HEGEL, 2010, p.109). Este é o momento da **execução** do contrato, a forma jurídica completa em seus dois momentos constitutivos, o do direito de alhear propriedade e a realização da alheação sob a conduta de critérios e procedimentos específicos.

No entanto, a execução não apenas contém os mecanismos e ritos do ato de alheação como também a necessidade e universalidade de garantir com que o contrato não seja rompido em nenhum de seus dois âmbitos: nem do fenômeno, com o descumprimento da relação de igualdade momentaneamente posta, e nem de conceito, em que a vontade é lesada através da perda extensiva de um bem material ou imaterial⁹¹.

A dimensão do crime começa a ser delineada sob a circunstância da ruptura da prática contratual. O não cumprimento de contrato, aparece como uma violação do direito de propriedade e por isso uma lesão que atinge diretamente a pessoa em sua forma imediata, mas tal como afirmado em linhas acima, ao transferir para o objeto material e imaterial a vontade do sujeito que a detém, tem-se que toda ruptura de contrato implica necessariamente em uma lesão da vontade.

Ao romper com as convenções e formalidades estabelecidas como forma processual do contrato, o sujeito lesionante está impondo ao sujeito lesionado uma violência, dotada de **materialidade, circunstância, quantidade e intencionalidade**. Neste caso, do ponto de vista da condução fenomênica da lesão, se está diante da possibilidade de delimitar o grau e tipo de violência, bem como analisar a gravidade da situação.

O ponto em questão é propriamente o grau de extensão da lesão, tanto em nível fenomênico do sujeito e seu corpo, como em nível fenomenológico e lógico da vontade livre. O **Crime** e a **punição** começam a fazer sentido na condução do direito abstrato rumo ao tecido das trocas socialmente estabelecidas⁹².

⁹¹ “A diferença entre uma mera promessa e um contrato reside em que naquela, o que eu quero doar, fazer, executar é enunciado como *algo futuro* e permanece ainda uma determinação *subjetiva* de minha vontade, que assim posso ainda mudar. Ao contrário, a estipulação do contrato, ela mesma, já é *ser-aí* da minha decisão de vontade, no sentido de que já alheei assim minha Coisa, que deixou *agora* de ser minha propriedade e que eu já a reconheci como propriedade de outro. (HEGEL, 2010, p. 110)

⁹² “Ora, a contradição que o crime introduz na esfera do direito abstrato não pode ser resolvida nesta esfera abstrata, pois a lesão infinita da personalidade e do direito enquanto tal pela vontade criminosa exige, como forma de restabelecimento da validade do direito e de desagravo da personalidade lesada, uma punição; e esta implica, por sua vez, a imputação do ato criminoso a uma instância de

Hegel, já ensaiara a questão do crime em suas passagens de justificação da propriedade privada. Entre os §§ 43 - 48 da *Filosofia do Direito*, o filósofo consagra a ideia de que a pessoa humana não pode ser um produto de intercâmbio, somente a sua vontade em estado aparente ou superficial pode, de fato, ser objeto de alheação. A troca de trabalhos materiais e imateriais tornam-se uma espécie de registro da operação da vontade (em si e para si) e por isso dotada de força interna de desenvolvimento.

Na esteira de justificações, o corpo aparece como um ponto de fundamental discussão, Na *Filosofia do Direito* há uma forte demarcação que separa a escravidão do assalariamento (à título de exemplo) e esta linha está diretamente ligada a ideia de que o corpo é uma extensão da vontade, o corpo é propriedade inalheável (HEGEL, 2010, p. 87 47; HEGEL, 2010, p.93) , diferentemente do trabalho na sua forma voluntária material ou imaterial (HEGEL, 2010, p.84)⁹³, sendo assim, qualquer violência intencionada à lesão do corpo, da pessoa e da personalidade ou do contrato em sua forma fenomênica é uma tentativa de restrição da vontade em si e para si⁹⁴. A materialidade, circunstância, quantidade, qualidade e intencionalidade do ato violento

responsabilização por ele, que exige um sujeito que se externa (*äussert*) na ação objetivada no ato. Ora, esse sujeito da ação, assim como a punição, remete a uma subjetividade que se constitui para além do direito abstrato, na esfera superior da moralidade, e, em última instância, remete à esfera da eticidade, pois só a aplicação jurisdicional da pena apresenta a resolução adequada da autocontradição da vontade criminosa, mediante a sua reconciliação ética com a comunidade. Quer dizer, a própria explicitação progressiva das categorias jurídicas, enquanto determinações ulteriores e mais concretas da vontade livre figurada na personalidade, culminando nas categorias do crime e da pena, antecipa, no interior do direito abstrato, a subjetividade moral, que, do ponto de vista da fundamentação regressiva da personalidade, instaura as condições de imputação da ação a partir dos seus motivos, e que se torna o princípio específico da esfera da moralidade.” (MÜLLER, 2005, p.172)

⁹³ “A necessidade da apreensão ativa da autoconsciência da própria liberdade em sua universalidade, mediante cultivo (*Bildung*) “daquilo que o homem é segundo o seu conceito”, i. é, das suas disposições e faculdades (§ 57), é introduzida no contexto da segunda modalidade de tomada de posse, o “dar forma” (§ 56), que contém implicitamente, em suas “variadas figuras” (§ 56 A e Ad.), o momento lockiano do trabalho, da elaboração. Aqui, no caso específico da tomada de posse ativa de si mesmo, através da apreensão da autoconsciência da sua liberdade (e não de uma mera “propriedade [direta] em sua própria pessoa” como em Locke), este trabalho de formação ou cultivo é somente possível pela simultânea efetivação e objetivação disso que o homem é no seu conceito abstrato. Essa efetivação e essa objetivação consiste, por sua vez, em que as externalizações (*Äusserungen*), e mesmo, as disposições e habilidades do homem, sejam postas ao mesmo tempo como suas e como objeto, como capazes “de receber a forma da Coisa” e, assim, serem sua propriedade concreta.” (MÜLLER, 2005, p. 192)

⁹⁴ Pelo fato que eu sinto, o contato e a violência contra meu corpo atingem-me imediatamente enquanto *efetivo e presente* [;] isso faz a diferença entre a ofensa pessoal e a violação de minha propriedade externa, pelo que minha vontade não está nessa presença e efetividade imediatas. (HEGEL, 2010, p.88)

podem exigir do entendimento uma formulação de legislação e procedimentos positivados em relação ao próprio ato de violência, tipificando-o como lesão ou mesmo crime.

A questão central do desenvolvimento da argumentação da *Filosofia do Direito* de Hegel é a extensão desse crime para regiões menos acessíveis do ponto de vista do entendimento e distante até dos esforços de positivação jurídica. Em outras palavras, poderia o crime restringir a liberdade, a personalidade e, no limite, os fundamentos do direito em seu próprio conceito? Existiria algum tipo de crime, que por sua natureza e extensão, desarticulava a estrutura do direito como ferramenta de equalização de litígios? O direito e suas formas de reação são proporcionais ao grau de extensão da lesão ocasionada? E por fim, que tipo de conceito de justiça decorre como consequência das respostas obtidas acima?

4.2. O ILÍCITO E A QUERELA DA EXTENSÃO DA LESÃO: UM ECLIPSE DO CONCEITO?

Como visto anteriormente, ao apresentar a ideia de lesão como uma violência externa ao ser-aí da vontade, tem-se por consequência uma abertura à questão específica do crime. Hegel é cauteloso em seu progresso argumentativo e oferece ao seu leitor nuances e especificidades em relação aos tipos de violência que aparecem na esfera mais externa da vontade e do direito.

O método de exposição das “tipologias da violência”⁹⁵ é o dialético-especulativo⁹⁶ em que o filósofo apresenta a diversidade dos atos de violência, sob duas óticas distintas: a primeira, a da aparência, ou tal como se percebe a ação ilícita; e a segunda, a da essência, ou, propriamente, o grau de extensão da lesão em relação ao direito em si.

⁹⁵ Segundo Marmasse (2004, p.337) as “tipologias da injustiça”.

⁹⁶ No prefácio da obra Hegel sinaliza: “[...] Eu desenvolvi, em detalhe, a natureza do saber especulativo em minha *Ciência da Lógica*; por esse motivo apenas se acrescenta, aqui e ali neste compêndio, uma explicação sobre a progressão e o método científico. Por causa da maneira de ser concreta e tão diversa nela mesmo do objeto, deixou-se, na verdade, de provar e pôr em relevo a consecução lógica de cada detalhe singular; o que, em parte, podia ser tido como supérfluo pela familiaridade pressuposta como o método científico, mas, em parte, o fato de que o todo, como a formação de seus elos, repousa no espírito lógico se destacará por si mesmo. [...]” (HEGEL, 2010, p. 32)

A relação dialética aparência e essência, expressa na própria argumentação de Hegel, é reflexo do quadro geral conceitual em que a Filosofia do Direito se encontra: o domínio do direito é o domínio do espírito objetivo, um processo em que a externalização da vontade alcança um padrão institucional ético e capaz de lidar com as limitações e choques do inacabamento das consciências.

Não obstante a dificuldade em penetrar na robusta linguagem (de nítida intenção abstrata), é necessário expor mais um requisito para adentrar nas “tipologias da violência” na *Filosofia do Direito*: tal como na esfera da propriedade privada e do contrato, a apresentação da dimensão do ilícito não pressupõe um determinado conteúdo em específico. A particularidade não é o objeto de interesse da discussão hegeliana, mas sim o ato de restrição da vontade.

A passagem para o ilícito constitui a necessidade lógica superior de que os momentos do conceito, aqui o direito *em si*, ou a vontade enquanto *universal*, e o direito em sua *existência*, que é precisamente a *particularidade* da vontade, sejam posto como *diversos para si*, o que depende da *realidade abstrata* do conceito. - Mas essa particularidade da vontade para si é arbítrio e contingência, que no contrato, eu renunciei apenas enquanto arbítrio sobre uma Coisa *singular*, mas não enquanto arbítrio e contingência da própria vontade. (HEGEL, 2010, p.114).

Novamente, se está diante das cercanias da especulação acerca do direito, pensando-o ainda como externalização da liberdade, como processo que se desdobra dentro do autodesenvolvimento da vontade - que é imediata e natural, mas contém em si as condições racionais de superação e limitação de suas próprias volúpias. Hegel está pressupondo que a vontade em seu estado imediato já tenha sido superada, tanto pela experiência do reconhecimento como pela construção dos pilares fundamentais do direito como um ganho espiritual, universalmente exposto na forma da representação⁹⁷. Isso significa a possibilidade de discussão do ilícito fora das

⁹⁷ No desenvolver da Introdução da Enciclopédia, volume III (2001, p,26-30 §§ 384-385), Hegel começa a definir e delinear com maior precisão o conceito de espírito, apontando para a ideia de processo, negatividade, autodeterminação e mais do que isso, uma relação orgânica entre lógica e externalidade. As intenções dos parágrafos supracitados apontam para a apresentação geral do desenvolvimento do espírito em *subjetivo*, *objetivo* e *absoluto*. A tripartição também está relacionada

demandas externas da vontade, uma vez que a experiência fenomenológica a expurgara na forma das diversas figuras do direito que alcançariam sua forma madura com a categorização lógica.

As nuances e intercâmbios entre a Fenomenologia e a Filosofia do Direito, dão a impressão de uma certa continuidade e sistematicidade do pensamento hegeliano, tal qual explícito nas intenções do prefácio (HEGEL, 2010, p.32), mas tal como Kervégan anunciou (2016, p.16), a descontinuidade e paralelismo entre as duas obras é um fato recorrente. Por ora, cabe apenas, a prescrição de que o tratamento das “tipologias da violência” em sua forma abstrata não significa nenhum tipo de arbitrariedade do entendimento em relação aos conteúdos da vida imediata, pois mesmo que virtualmente os conteúdos estão subsumidos ao próprio movimento de construção do direito⁹⁸.

A partir desta explanação é possível entender a concepção de “realidade abstrata” do conceito de direito - ou sua forma lógica – cuja manifestação, uma espécie de “ser-aí” do direito, não precisa coincidir com as justificações originárias advindas do movimento da vontade livre. O auge da compreensão do movimento dialético se dá na medida em que aparência e essência encontram-se conjugadas, em processo de interação, mas com relativa independência entre suas esferas⁹⁹.

as formas peculiares como natureza e consciência se relacionam, demonstrando a necessidade de uma ruptura entre o estado imediato e as formas reflexivas que tendem a aparecer no processo de conhecimento da natureza ou da consciência de si. Ou seja, para alcançar a esfera do “*espírito objetivo*” há de se ter a conquista da ideia de liberdade como práxis e “necessidade presente” e isto significa alcançar o conceito de pessoa, direito e propriedade, sempre incompletos, enquanto não representarem um todo ético, sendo o Estado uma figura fundamental para tal completude.

⁹⁸ Mark Tunick (1994, p. 324-330), em seu artigo “Hegel’s non fundamentationalism: A phenomenological account of the structure of Philosophy of Right” defende a tese de que a Fenomenologia do Espírito (e sua progressão fenomenológica) contém os elementos necessários para que se possa compreender a Filosofia do Direito não como uma derivação estritamente lógica, cujo desenvolvimento constrói uma teleologia do abstrato ao concreto, em termos de graus de determinação e efetividade. Segundo o autor, a experiência da consciência que tem como referência a si e o mundo, é o caminho mais adequado para compreender que a relação entre direito, ética e espírito não se efetiva sem antes flagrar e incorporar as próprias vicissitudes e incompletudes da realidade imediata. O ganho teórico da interpretação de Tunick é a possibilidade de enxergar no Movimento do direito o próprio movimento objetivo da sociedade e com isso poder rediscutir categorias fundamentais que foram expostas na Filosofia do Direito como deduções lógicas Cf. TUNICK, Mark. Hegel’s Nonfoundationalism: a phenomenological account of the structure of philosophy of right. : A Phenomenological Account of the Structure of Philosophy of Right. **History Of Philosophy Quarterly**, Illinois, v. 11, n. 3, p. 317-337, 01 jul. 1994.

⁹⁹ Na introdução da Fenomenologia Hegel torna mais explícito a complexidade do relacionamento entre essência e aparência, através da noção de experiência da consciência: “[...] A consciência sabe *algo*: esse objeto é a essência ou o *Em-si*. Mas é também o *Em-si* para a consciência, com isso entra em cena a ambiguidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro

É sob tal circunstância de independência relativa do ser-aí do direito e de seu conceito, que Hegel consegue atribuir ao ilícito uma definição mais precisa: uma lesão que se origina nas esferas mais externas da vontade, uma arbitrariedade que se justifica apenas pela contingência e circunstância (HEGEL, 2010, p.115), sendo esta, incapaz de destituir a legitimidade do direito, da personalidade ou mesmo da propriedade em seus fundamentos originários.

[...] Esse *fenômeno* do direito, em que ele e seu ser-aí essencial, a vontade particular, concordam imediatamente, ou seja, de maneira contingente, progride no *ilícito* até a *aparência* – até a contraposição do direito em si da vontade particular, enquanto nela se torna um direito *particular*. Mas a verdade dessa aparência é ser nula, e o direito se restabelece através do negar essa sua negação, processo pelo qual sua mediação, de retornar de sua negação a si, se determina como *efetivo* e *válido*, quando inicialmente era apenas *em si* e algo *imediato* (HEGEL, 2010, p.115).

Há aqui um certo impasse. Ao estabelecer a delimitação do ilícito ou da violência orientada à vontade particular, Hegel cria uma imagem de que tal ação não se torna capaz de corromper as bases fundamentais do direito, da personalidade ou da propriedade (por extensão do raciocínio). No entanto, no próprio curso de apresentação da ideia de ilícito, o filósofo incluiu, apressadamente, no desenvolvimento de sua argumentação o movimento de restauração do ser-aí do direito como uma mediação necessária do conceito com sua efetividade.

O que isso significa? que a lesão do ilícito não é capaz de atingir o conceito de direito, mas deve ser punida segundo o mesmo. As justificações para tal movimento mostram-se profundamente obscuras na argumentação hegeliana e com isso permitiram, no mínimo, o desenvolvimento de duas linhas fundamentais de interpretação.

Em-si; o segundo, o *ser-para-ela* desse *Em si*. Esse último parece apenas a reflexão da consciência sobre si mesma; uma representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto. Só que como foi antes mostrado, o primeiro objeto se altera ali para a consciência; deixa de ser o *Em-si*. Mas, sendo assim, o *ser-para-ela* desse *Em-si* é o verdadeiro; o que significa, porém que ele é a *essência* ou *seu objeto*. Esse novo objeto contém o aniquilamento [nada] do primeiro; é a experiência feita sobre ele” (HEGEL, 2017, p.78)

A primeira delas, de que a passagem do ilícito - na Filosofia do Direito - representa o próprio movimento dialético da vontade, cuja dinâmica inclui dentro de si a tensão conceito-fenômeno, mas sempre apontando para uma *Aufhebung lógica*, ou uma conciliação entre direito, propriedade, contrato e vontade. Neste caso, a *supransunção* do ilícito, seria a própria ideia de punição enquanto uma restauração da legitimidade da vontade livre a partir do ser-aí¹⁰⁰.

A segunda, que o ponto fundamental da passagem do ilícito é a construção de uma ideia de justiça, alicerçada sob a noção da dinâmica do espírito e sua reação de incompletude entre conceito e fenômeno, permitindo, então, uma abertura para a ideia de tensão e irresolução entre aparência e essência, isto é, da possibilidade do não direito (ilícito) ganhar espaço e relativa autonomia a ponto de produzir injustiça¹⁰¹.

As duas interpretações pressupõem o desenvolvimento lógico da argumentação hegeliana, todavia, produzem efeitos hermenêuticos distintos. A primeira, aqui representada por Daniel Spycher (2013), que não vê tensão e nem mesmo irresolução entre o direito e o ilícito, sendo a punição a externalização da legitimidade da vontade impondo ao ser-aí do direito a sua forma e métrica. Nesse caso, a punição diz mais respeito ao movimento do direito em seus fundamentos do que necessariamente a reparação de qualquer dano específico.

A segunda, representada por Gilles Marmasse (2004), aponta para a ideia da reparação do direito como um movimento dialético aparência-essência, cujos resultados ecoam em suas duas esferas: tanto em seus fundamentos como em sua exterioridade. A punição torna-se a dupla medida de garantia da vontade imediata, e do direito enquanto ato livre e racional do espírito. Isso significa que, a ausência de punição produz a ideia de injustiça ou inoperância do direito na dimensão da vida como um todo.

Em nenhum dos casos a querela sobre a extensão da lesão é posta em questionamento. Sendo assim, qual o verdadeiro impacto da lesão presente no ilícito, para que Hegel tenha que incluir em seu conceito a ideia de reparação? Se está diante

¹⁰⁰ Cf. SPYCHER, Daniel. **Die Legitimität der retributiven Kriminalstrafe**: von den notwendigkeit des vergeltungs in einem präventiosorientierten strafrecht. Taunusstein: Driese_verlag, 2013

¹⁰¹ Cf. MARMASSE, Gilles. HEGEL ET L'INJUSTICE. **Les Études Philosophiques**, Paris, v. 70, n. 3, p. 331-340, 01 jan. 2004.

de um movimento estritamente lógico ou de uma perturbação fenomenológica em que o fenômeno se “descola” do conceito e por isso deve ser reparado?

Ao ser analisado de forma um pouco mais clínica, o §84 – da *Filosofia do Direito* - apresenta uma profunda ambiguidade: o ilícito é um ato flagrante de violência em relação à vontade imediata, mas que deve ser reparado, segundo uma métrica que não seja necessariamente a métrica da circunstância ou dos valores gerais de uma determinada cultura. A verdadeira métrica é a do conceito mediada pela circunstância em que se inscreve o ato ilícito.

A argumentação vai de acordo com o próprio desenvolvimento da *Enciclopedia* na medida em que a dinâmica do espírito (incluindo aí o direito enquanto conceito e ideia) apresenta alguns “desencontros” entre as esferas do particular e Universal (HEGEL, 2012, p. 31). Por isso, o direito se apresenta na sua dupla condição de estar aberto para o mundo em suas próprias significações imediatas (os “conteúdos do direito”) e a sua fundamentação que não depende necessariamente de nenhum rito ou formalidade para que se estabeleça como uma verdade posta (“movimento da vontade livre”).

A vontade particular ou imediata, carente de significados mais amplos e imersas em problemas específicos da moral e da cultura, por vezes não é capaz de alcançar os resultados mais decantados e abstratos, porém não menos concretos, da construção do direito. Legar ao domínio do hábito ou da experiência sensório-indutiva a reparação do ato ilícito é abandonar toda a racionalidade que o direito alcançou enquanto movimento de externalização da liberdade¹⁰².

No entanto, percebe-se que o problema ainda continua. Apresentar uma definição de punição como decorrente do espírito, que alcança a universalidade e confronta as experiências da vida imediata, não resolve a questão da extensão da lesão do ato ilícito e sim desloca a problemática para outro campo de atuação: a da ideia de justiça ou a recondução lógica da identidade autorreferencial do sujeito.

Em apenas um único parágrafo (§84), Hegel foi capaz de apresentar esboços para o crime, para a punição e uma teoria da justiça. Aparentemente, uma expressão

¹⁰² Curiosamente, tal qual o debate sobre a propriedade, presente na seção 2.6 desta dissertação, a verdade da punição não possui uma origem fenomênica, sendo a experiência imediata incapaz de alcançar as determinações essenciais de seu conceito. O problema que se estabelece é o da mediação entre fenômeno e essência.

de capacidade de síntese e apresentação dos temas fundamentais a ser discutido ao longo da terceira seção do direito abstrato (“O ilícito”), mas por outro lado, demonstra uma profunda inadequação ao tornar o debate sintético o suficiente para que surjam mais dúvidas do que asserções.

Em outras palavras, como punir adequadamente quando não se sabe ao certo o tamanho e a extensão da lesão? O movimento de restauração da vontade em sua forma imediata é por consequência um movimento da vontade em si (HEGEL, 2010, p.115): o universal e o particular se confrontam na forma do litígio jurídico e da configuração da violência como restrição ilegítima da vontade de outrem reconhecida socialmente (HEGEL, 2010, p.115).

O significado dialético do movimento de restauração da vontade, exige com que se reconheça tanto a relevância dos aspectos fenomenais da lesão quanto os seus impactos em nível dos fundamentos. Separar estas dimensões (como momentos independentes entre si) ou tornar qualquer uma das duas um momento secundário da *Aufhebung* da liberdade é perder de vista a real capacidade de distorção que a lesão pode provocar.

O relacionamento entre as esferas da vontade com a lesão demonstra que não há diferença de natureza entre fenômeno e conceito, mas sim graus de impactos distintos, cuja unidade pode provocar profundas alterações na forma de condução e operação do direito¹⁰³. Portanto, o ilícito e sua violência inclusa, dizem mais respeito aos fundamentos do direito do que se pode admitir em uma primeira abordagem, uma vez que sua recorrência pode ser capaz de produzir um efeito de entorpecimento da legitimidade da escolha racional¹⁰⁴.

O ilícito, aparentemente, não se reconcilia com o direito, mas o agride constantemente, demonstrando relativa independência em relação ao próprio movimento de legitimidade que se erigiu em torno da ideia de personalidade, propriedade, contrato etc. Em outras palavras, o ilícito é a dimensão do não direito

¹⁰³ Vide seção 3.5 p.124.

¹⁰⁴ Importante perceber que os fundamentos do direito em si, derivados da vontade, possuem uma carga ontológica e por isso não podem ser eliminados por atos de violência específicos. Mas a recorrência das violações da vontade, possuem a condição de entorpecimento da legitimidade da escolha racional e livre, segundo a manifestação da própria inoperância do direito.

(*unrecht*), é a ação de uma vontade particular sobre outra, o domínio da força ou da astúcia contingente.

A punição, por consequência, torna-se um movimento reparador da legitimidade da vontade tanto em sua expressão individual como em suas formas institucionais comunitárias. Surge, então, uma noção de que os fundamentos da vontade e da liberdade exteriorizados na forma do direito são qualitativamente superiores aos atos da vontade natural e imediata.

O domínio da ação violenta é conceitualmente nulo (HEGEL, 2010, p.117), porque, não alcança legitimidade por meio de sua exteriorização, sua execução é prática e circunstanciada, porém sua recorrência é sinal de invalidação do direito em sua forma mais externa.

Logo, é possível afirmar uma segunda definição, decorrente de toda a ambiguidade que o §84 apresentou: o ilícito define-se por ser um ato de violência flagrante, de arbitrariedade e contingência, que atinge primeiramente a esfera imediata da pessoa e do direito. No entanto, se não reparada, de forma racional e mediada, o ilícito pode progredir rumo às estruturas fundamentais do direito, ameaçando-as, dilatando-as, mas nunca as restringindo por completo¹⁰⁵.

Gilles Marmasse (2004, p. 336), salienta que o ilícito está inserido na esfera do mal infinito e em um processo constante de agressão do direito, e que toda a reatividade no sentido da reparação, não diz apenas respeito aos condicionantes imediatos da lesão, e sim ao respeito à necessidade do movimento do direito dever e ser justo¹⁰⁶. Nesse sentido, toda a reparação e o processo jurídico devem ser reativos e constantes tanto quanto o número de agressões.

Segundo o autor (2004), o direito não pode furtar-se a sua tarefa de renovação constante e reagir perante as agressões que surgem contra a vontade (em si e para

¹⁰⁵ Gilles Marmasse (2004, p.331-335) em seu artigo "Hegel et la injustice" não enxerga qualquer ambiguidade presente no §84, pois a introdução da seção, respectivamente ligada a ideia de ilícito, é em verdade uma exposição do jogo entre justiça (no caso a reparação) e injustiça, ligada a violação do direito. No entanto, o autor salienta que a articulação da vontade com o direito, requer uma análise mais cuidadosa, pois a terceira seção do direito abstrato ("O lícito") contém passagens e mediações polêmicas, como por exemplo a relação entre a objetividade do direito e o ato volitivo, que a princípio estão em choque e não em conformidade. Segundo a proposta de Marmasse, o espírito objetivo ainda carrega alguns limites e incompletudes do processo de formação, que levariam a um choque entre o universal e o particular. Logo, sendo o direito uma conquista do espírito, Hegel fora forçado a trazer para o cenário as incompletudes e choques entre o ato volitivo e o direito.

¹⁰⁶ Vide seção 2.5 p.123.

si). Reparar um ato de violência, condiz com a primeira ideia hegeliana de manutenção da justiça, mas não é sinal de que uma única reparação (seja ela grande ou pequena) pode servir de medida ou resultado efetivo para muitas outras lesões não resolvidas¹⁰⁷.

Em outras palavras, a ação justa e reparatória que inibe e coage o ato de flagrante violência por meio da ação jurídica (HEGEL, 2010, p.119), deve ser constante; caso contrário, se está diante de um movimento de perpetração da injustiça, e com isso, permitindo com que o direito reaja de forma desproporcional e descalibrada, uma ferramenta que deriva ao fluxo das tormentas da circunstância.

No entanto, ao ler e interpretar a *Filosofia do Direito* de Hegel, Marmasse deixa um problema de ordem operacional, difícil de ser equacionado em termos quantitativos: toda a extensão e legitimidade do direito, fundamentada no princípio da liberdade e autonomia da vontade e do espírito, deve consolidar uma estrutura formal (positivada), que dê conta da miríade de ações de violência perante a vontade. A justiça, neste caso, deve ser pensada sobre a dupla condição de restauração da liberdade e legitimidade da escolha racional e individual e, ao mesmo tempo, ser apresentada às consciências sob a forma de ação coercitiva que inibe reativamente o ato de violência (HEGEL, 2010, p.119).

Daniel Spycher (2013, p. 89-90) Argumenta que o movimento de reparação da lesão do direito e da vontade está ligado diretamente a dois fatores: o primeiro, a percepção de que todo ataque perpetrado à vontade aparece na forma de um distúrbio dentro do processo de reconhecimento (fator que torna a dimensão do crime um ponto de atrito) e em segundo lugar, que a ação violenta ou o agressor atenta duplamente aos interesses da vontade imediata e aos interesses do direito em seus fundamentos.

O autor não levanta nenhuma dúvida acerca da querela da extensão da lesão. Todo o ato de violência e ataque perpetrado deve ser diretamente punido, não por simples reação e retaliação circunstancial, mas pela própria dinâmica do direito que tem em sua negação a força motriz de seu funcionamento. Portanto, a dialética do conceito de direito deve conter em seu próprio movimento o *não direito*.

¹⁰⁷ "Par ailleurs, l'Aufhebung vérifie ici le schème du mauvais infini – qui caractérise, au demeurant, ensemble de l'esprit objectif. Ce n'est pas parce qu'une injustice déterminée est abrogée que toutes les injustices le sont également : bien au contraire, l'opération doit être indéfiniment renouvelée. La légitimation de la propriété ne s'opère que de manière itérative, et cela montre bien que le droit n'a qu'un statut négativement rationnel dans l'économie générale de la philosophie de l'esprit. (MARMASSE, 2004, p. 336)

Por consequência, toda a dimensão do ato ilícito enquanto uma restrição do direito (*unrecht*) deve ser levada como um ponto de atrito dentro das dinâmicas do reconhecimento e dentro do próprio processo de construção do espírito. No entanto, o ato de violência (*Verletzt*) e suas ameaças à pessoa e a personalidade não são capazes de romper com as esferas fundamentais do direito, pois estão presumidas em sua própria dinâmica de *Aufhebung* (ou suprassunção).

Spycher (2013), diferentemente de Marmasse, não recorre à ideia de justiça para delimitar a esfera do ilícito, tornando-o a discussão um pouco mais hermética e permitindo uma análise mais próxima da ideia da extensão da lesão. Por ora, cabe assinalar a confiança de Spycher no processo dialético do direito como capaz de dar conta das contradições que a vida imediata produz e assinalar a posição de Marmasse de que a ausência de reparação é por sinal um reflexo da ausência de justiça.

A pergunta retoma o seu espaço privilegiado novamente: seria o ilícito capaz de romper com o direito em seus fundamentos? Seria possível o ato de violência à vontade imediata restringir a legitimidade da escolha racional, individual e ética da vontade livre? Em spycher, a resposta é não! escorado no próprio processo de justificação e desenvolvimento dialético do direito em si e para si.

Para Hegel,

A violação do direito enquanto direito, quando ocorrida, é certamente uma *existência exterior positiva*, mas que é nula *dentro de si*. A *manifestação* dessa nulidade é a aniquilação dessa violação, que entra igualmente na existência, - a efetividade do direito, enquanto sua necessidade mediando-se consigo pela suprassunção da sua violação (HEGEL, 2010, p.120 §97).

O desenvolvimento dialético do direito é nítido e conforme Spycher mencionara (2013 p. 90). O Raciocínio hegeliano aponta para a conclusão de que a esfera da extensão da lesão se resume diretamente a “existência exterior positiva” e por isso não deve ser levado em consideração como capaz de desarticular, desarmar ou mesmo desestabilizar o direito em si, já que, a violência nessa dimensão é “nula”.

Contudo, as conclusões evidentes não apontam para uma resposta satisfatória sobre a questão da punição estar atrelada ao próprio domínio dos fundamentos do direito. Ao anunciar a nulidade da lesão ou violência em nível do

conceito e a punição como uma forma de reparação dessa nulidade, ou uma negação da negação, se está diante de um elegante raciocínio lógico em que o nada torna-se a oposição mediada em relação ao ser e ao mesmo tempo uma desconsideração significativa da independência relativa que o fenômeno possui de seu conceito.

A articulação entre o conceito e o fenômeno é profundamente conflituosa e repleta de retrocessos na própria dinâmica do espírito objetivo. A vontade em seu estado imediato (natural) apresenta-se sob a circunstância egóica de agir segundo seus interesses e por isso vacilante a ponto de cair na esfera do mal infinito.

O processo de edificação da vontade no espírito, é constante e dinâmico, demonstrando que as figuras do direito, alicerçadas sobre o terreno da ética, não podem ser resguardadas somente por um movimento lógico, mesmo que derive da própria realidade. Por isso, Hegel também oferece discussões relativas à administração da justiça na seção da Sociedade civil burguesa (HEGEL, 2010, p.203-217).

O desenvolvimento de relativa independência da superfície do direito e da própria realidade em relação ao conceito, demonstra que a dinâmica do fenômeno possui condições de construção e edificação a **favor** ou **contra** o próprio conceito. Caso contrário, seria apenas um capricho lógico (abstrato) e não necessariamente imanente ao real o processo de punição derivar do próprio fundamento do direito.

É aqui que a tese de Marmasse ganha fôlego e dimensão, pois, em nível de fundamentação do direito em si e para si, sua execução não pode ser separada de sua fundamentação, caso contrário se está diante de profundo flagrante de injustiça ou inoperância¹⁰⁸:

O direito, representa não somente a liberdade de condução de vontade imediata a seus interesses particulares (HEGEL, 2010, p.115), como também o

¹⁰⁸Nous avons affaire au schème de la négation infinie de la volonté seulement particulière et, par conséquent, à la vérification absolue du concept du droit abstrait. Il est à noter cependant que la relation d'Aufhebung n'est pas positive mais négative, au sens où elle se traduit non par la manifestation de la vérité dans le réel, mais par l'anéantissement du non-droit. Qu'est-ce alors que la justice pour Hegel? C'est la négation active de l'injustice – et non pas un hypothétique état de justice ni une série d'actes justes. (MARMASSE, 2004, p.336) (“Estamos lidando com o esquema da negação infinita da vontade particular e, por consequência, à verificação absoluta do conceito de direito abstrato. No entanto, é de se notar que a relação de “*Aufhebung*” (*d'Aufhebung*) não é positiva e sim negativa, a ponto de que se traduz não pela manifestação da verdade, enquanto realidade, mas pela punição (“l' anéantissement) do não direito. O que é a justiça para Hegel? É a negação da atividade da injustiça – e não um estado hipotético de justiça e nem uma série de atos justos.”)

alicerce de legitimação dos fundamentos da vontade em sua forma objetiva e conceitual: a propriedade. Neste caso, a reparação pode e deve ser feita toda as vezes que a lesão representar um ato de restrição da vontade atingindo dialeticamente as esferas da aparência e essência do direito.

Logo, em uma mediação dialética entre Spycher e Marmasse, é possível construir uma terceira via (hipotética), decorrente de toda a ambiguidade que o §84 apresentou¹⁰⁹: o ilícito define-se por ser um ato de violência flagrante, de arbitrariedade e contingência, que atinge primeiramente a esfera imediata da pessoa e do direito, distorcendo as relações de reconhecimento presentes no conceito de personalidade jurídica. No entanto, se não reparada, de forma racional, mediada e constante, o ilícito pode progredir e abalar as estruturas fundamentais da vontade, mesmo que não a restrinja por completo através da inoperância do próprio direito¹¹⁰.

Em outras palavras, uma espécie de **Eclipse do conceito** passaria a operar na forma da articulação recorrente do crime. Isso significa que, todo o processo

¹⁰⁹ Gilles Marmasse (2004, p.331-335) em seu artigo “Hegel et la injustice” não enxerga qualquer ambiguidade presente no §84, pois a introdução da seção, respectivamente ligada a ideia de ilícito, é em verdade uma exposição do jogo entre justiça (no caso a reparação) e injustiça, ligada a violação do direito. No entanto, o autor salienta que a articulação da vontade com o direito, requer uma análise mais cuidadosa, pois a terceira seção do direito abstrato (“O lícito”) contém passagens e mediações polêmicas, como por exemplo a relação entre a objetividade do direito e o ato volitivo, que a princípio estão em choque e não em conformidade. Segundo a proposta de Marmasse, o espírito objetivo ainda carrega alguns limites e incompletudes do processo de formação, que levariam a um choque entre o universal e o particular. Logo, sendo o direito uma conquista do espírito, Hegel fora forçado a trazer para o cenário as incompletudes e choques entre o ato volitivo e o direito

¹¹⁰ Daniel Spycher alerta para a importância e os efeitos que a ação violenta produz nas relações de reconhecimento, demonstrando que a dinâmica de restituição do direito, por meio da punição, é uma medida preventiva e retributiva, que vai da aparência à essência e vice e versa, expondo a necessidade de intervenção prática do conceito, para que o mesmo não caia em inoperância: “Damit bleibt aber noch unklar, inwiefern die Bestrafung geeignet sein soll, das Recht wiederherzustellen; dieser Mechanismus erscheint nicht unmittelbar plausibel. Die Wiederherstellung geschieht in concreto dadurch, dass der Täter durch die Vergeltungsstrafe (insbesondere aus der Perspektive des Opfers) wieder auf das gewöhnliche Maß herabgestuft wird. Die Anerkennungsbeziehung, die dadurch gestört wurde, dass sich der Täter unrechtmäßig gegenüber dem Opfer überhöht hat, soll durch die ausgleichende Wirkung der Strafe restituiert werden.³⁷⁹ Die Gleichheit unter den Individuen, welche die gegenseitige Anerkennung voraussetzt, muss wiederhergestellt werden, wodurch auch das abstrakte Recht seine Anerkennung zurückerhält. Die Wiederherstellung des Anerkennungsverhältnisses ist nach Hegel die erste Rechtfertigung der Strafe. (SPYCHER, 2013, p.91-92) (“Com isso, não se está claro como a punição deve restaurar [wiederherzustellen] o direito. Este mecanismo não parece ser adequado. A restauração acontece, concretamente (no caso específico das vítimas), assim que o agressor, têm a medida de sua punição posta [gewöhnliche Maß herabgestuft]. O processo de reconhecimento é distorcido quando a ação violenta do agressor contra a vítima toma proporções exageradas, sendo a punição um efeito de balanceamento e restituição. No direito abstrato, a igualdade entre indivíduos e a punição, tornam-se um pré-requisito para o restabelecimento das relações de reconhecimento.)

histórico-racional pressuposto na *Filosofia do Direito* como suprasumido e incorporado, constituindo a necessidade de preservação da vida e da pessoa por meio do direito, pode ser distorcido e abalado pela própria recorrência do ilícito.

Toda a justificação do direito como exteriorização da vontade e da liberdade, através do processo de experiência da consciência, não pode ser eliminado pela atividade ilícita, visto que é fruto ontológico, uma objetividade que se impõe na forma de saber e ação prática, independentemente de ações individuais deliberadas. Porém, o direito pode ser eclipsado por meio de sua própria inoperância na realidade fenomênica, demonstrando um descompasso entre o fenômeno e o conceito.

Este é um ponto pelo qual a extensão da lesão aparece em Hegel como uma querela de difícil resolução. Mas nutritiva o suficiente para que se possa pensar, através do “não dito”, a possibilidade da delimitação do crime, sua extensão e por consequência, sua punição. A autonomia que a dinâmica do fenômeno possui em relação ao conceito, é capaz de produzir uma negação do direito (*Unrecht*) que deve ser subsumida na forma de uma *Aufhebung* ou a punição retributiva.

O problema do eclipse do conceito está exatamente no momento em que a *Aufhebung* não se realiza ou torna-se incompleta, na medida que o direito passa a não operar efetivamente na realidade imediata, demonstrando que sem mediações entre história e lógica, fenomenologia e lógica, moralidade e direito abstrato, objetividade e subjetividade, e, no limite, fenômeno e conceito, se está diante de um simples movimento formal de anunciação do direito, portanto, uma negação do potencial da filosofia hegeliana.

4.3. ILÍCITO NÃO INTENCIONAL, FRAUDE E COAÇÃO

Do ponto de vista da construção da ideia de “tipologias da violência”, Hegel estabelece algumas figuras ou categorias em destaque: O “ilícito não intencional”, (que não é propriamente uma violência e sim um litígio), a “fraude”, a “coação” e o “crime”. À exceção do ilícito não intencional, todos os supracitados estão respectivamente ligados ao ato intencional de lesão da vontade, cada qual com seus próprios mecanismos de funcionamento.,

A forma pela qual Hegel apresentou as tipologias, possui um certo senso de progressão e intensidade em relação ao nível de extensão da lesão e sua gravidade. Não se trata de um juízo de valor (se determinada ação ilícita é mais ou menos danosa a uma pessoa em específico), mas da constatação objetiva de quais são os atos concretos que possuem maior capacidade de desestabilização da estrutura social: novamente, a dimensão do ilícito exige com que o lógico e o fenomenológico se aproximem.

O tópico relativo ao “ilícito não intencional” não pode ser propriamente dito como um ato de violência da vontade e do direito. Em particular, está ligado a um litígio em que as partes atuantes possuem a convicção de que são proprietárias de direito sobre um objeto específico (HEGEL, 2010, p.115-116). Neste caso, não se está negando propriamente o direito, mas recorrendo ao mesmo, de forma a solucionar o impasse gerado pela própria circunstância.

A tomada de posse (§54) e o contrato para si e segundo suas espécies particulares, antes de tudo, externalizações e consequências diversas de minha vontade em geral, porque a vontade é o universal dentro de si, a respeito do reconhecimento de outros, são *títulos jurídicos*. Na multiplicidade e exterioridade recíprocas desse reside o fato de que podem, a respeito de uma só e mesma Coisa, pertencer a pessoas diversas, cada uma delas, por seu título jurídico particular, considera a Coisa como sua propriedade; com isso surgem *conflitos de direito*. (HEGEL, 2010, p.115 -16).

No ilícito não intencional, as estruturas fundamentais do direito estão e são preservadas. A personalidade e o direito à propriedade são presumidos pelas partes através do reconhecimento mútuo de que a vontade particular pode ser representada pelo movimento do direito especificamente pela execução e aquisição de um título jurídico. No embate entre posições, o que está em jogo é a percepção individual de cada parte, sendo a propriedade (em sua feição mais externa) o ponto de discussão (HEGEL, 2010, p.116).

Hegel denomina este tipo específico de litígio de um “litígio jurídico-civil” (HEGEL, 2010, p.116), uma disputa e conflito que está fora do âmbito criminal, fora do espectro da restrição violenta sobre a vontade em sua feição mais imediata e por

isso não merece, por análise e evidência, uma alcunha de “tipologia da violência”. A forma mais adequada de tratá-lo, seria incluí-lo como um litígio do direito.

Torna-se curioso, saber quais eram as motivações de Hegel ao iniciar a seção sobre o ilícito, anunciando o conceito de “ilícito não intencional”, mesmo porque esse nada tem a ver com a ruptura do direito (MARMASSE, 2004, p.337). De qualquer forma, cabe ao direito, enquanto construto ético, garantir sua legitimidade, por meio de um processo de resolução entre as partes litigiosas, sendo que, não há possibilidade de dois proprietários possuírem o mesmo objeto ao mesmo tempo (MARMASSE, 2004, p. 337).

Nas partes, o reconhecimento do direito está ligado ao interesse particular oposto e a sua maneira de ver igualmente oposta. Contra essa *aparência*, emerge ao mesmo tempo *nela mesma* (§ precedente) o direito *em si*, enquanto representado e exigido. Mas, inicialmente, é apenas enquanto um *dever-ser*, por que a vontade não está ainda ali presente como uma vontade que se teria libertado da imediatidade do interesse, que teria, enquanto particular, a vontade universal por fim; ela é ainda determinada aqui como uma efetividade reconhecida, assim que, frente a ela, as partes teriam de renunciar à sua maneira de ver e a seus interesses particulares (HEGEL, 2010, p. 86).

É nítido como o movimento do direito em Hegel se expressa por meio de sua práxis. A vontade livre, torna-se pressuposta através do reconhecimento da efetividade e legitimidade do direito, enquanto capaz de decidir e dirimir o conflito. Neste caso, a solução do litígio impede que as partes em oposição assumam a postura de ação violenta mútua, pois há entre elas um comum acordo de que existem limites para a vontade particular, mesmo que os desejos não possam acompanhar tal reflexão.

Não há qualquer intenção entre as partes em litígio reivindicar a liberdade como o ponto nodal de discussão, mas tê-la como pressuposto materializado sobre o ato da propriedade específica de um bem. Por consequência, a vontade em si não é posta em seu questionamento, mas verificada segundo sua própria atividade prática de aquisição. O litígio não intencional nos oferece uma imagem mais objetiva e clara de uma instância racional de um acordo, instaurado sob a égide do direito.

No que diz respeito a Fraude, não se está mais diante de um litígio em que as partes assumem o direito como baliza de intermediação. Aqui, já se estabelece um primeiro grau de lesão da vontade em seu estado imediato, se está diante de uma “falsa aparência do direito” (MARMASSE, 2004, p.337-338), um movimento que leva uma das partes a tornar-se convicta de que o arbítrio do outro é juridicamente legítimo. (HEGEL, 2010, p. 117)

Na fraude, o contrato em si não é lesado enquanto possibilidade jurídica, mas levado ao seu oposto, à condição de instrumento a serviço do mal arbítrio pelo qual a vontade particular não está isenta de sofrer e conviver. Há, de fato, um rebaixamento do direito a um nível simplesmente operacional e circunscrito as dinâmicas do imediato. O universal do direito (incluindo aí sua legitimidade) é posto em segundo plano através do ardid daquele que opera sob a aparência da legalidade. “Pelo arbítrio do outro uma falsa aparência pode ser-me apresentada, de tal modo que há exatidão no que concerne ao contrato, enquanto consentimento livre e bilateral sobre a troca [...]” (HEGEL, 2010, p. 117).

A fraude torna-se válida segundo as formalidades do direito (MARMASSE, 2004, p.338), seu mecanismo de operação e lesão mostra-se sofisticado, pois implica na aquisição e transferência de propriedade aparentemente justa e legítima. A vítima tomada de convicções circunstanciais sobre o outro, aceita por comum acordo realizar o processo de intercâmbio de um objeto ou propriedade específica.

Na coação, se está diante de uma violência dirigida a pessoa em seu estado social. O agressor tem por interesse dirigir e controlar a vontade de outrem à força e não pelo ardid da aparência do direito, tal como na fraude. Os resultados podem ser dos mais diversos possíveis, Hegel deixou de forma aberta a miríade de possibilidades de coação, mas todas gravitando em torno de dois eixos fundamentais (HEGEL, 2010, p.118).

O primeiro, já exposto, de que a coação se define pela grave ameaça ou violência de um agressor romper com ritos formalizados juridicamente, como o contrato por exemplo (HEGEL, 2010, p.118). Segundo, sob a condição de coação, pode-se realizar “sacrifícios” ou a transferência de posse. (HEGEL, 2010, p. 117), significando que o agressor tem por objetivo a lesão da propriedade ou da pessoa de sua vítima.

A Coação é uma figura do ilícito, está diretamente orientada para a lesão da pessoa, da propriedade e da personalidade jurídica que fundamenta objetivamente essas duas esferas (HEGEL, 2010, p.118). O grau e extensão da lesão, encontram-se no nível do “ser-aí da liberdade” ou na face mais externa da pessoa e do direito (HEGEL, 2010, p.118). Isso, obviamente, não significa que a vítima, enquanto vontade particular, se satisfaça com a conclusão de que o ato de coação não feriu os mecanismos fundamentais do direito enquanto expressão da vontade livre (SPYCHER, 2013, p. 91-92). Em nível micro (contingente, nas palavras de Hegel), a ideia de restauro imediato da lesão aparece como um **mecanismo retributivo** e uma reação esperada do direito.

No entanto, é da natureza do direito abstrato não adentrar as questões fenomênicas do direito, a título de esclarecer as categorias objetivas, que dialeticamente fundamentam sua legitimidade (vontade, liberdade, propriedade, contrato etc.). Neste caso, a dinâmica de avaliação e discussão relativa à “punição” da coação não apresentam nenhuma bagagem ou conteúdo específico.

A justificação para a reação do direito aparece como uma espécie de colapso do ilícito, na medida que sua ação possui ressonância no fenômeno, mas não encontra legitimação no esteio do espírito. O ilícito tende a sua nulidade (lógica), porque não representa à vontade em si ou a liberdade, é apenas uma vírgula na dinâmica do conceito (HEGEL, 2010, p. 115; HEGEL, 2010, p.118); uma ameaça circunstancial incapaz de alcançar os níveis de legitimidade atingida pelo direito.

A noção de punição torna-se abstrata e indica que o restauro do direito tem por objetivo reparar o funcionamento do próprio direito em nível do fenômeno (HEGEL, 2010., p. 118), a lesão da vítima e seu desejo pela reação e soberania do direito vai de encontro com a dinâmica mais profunda do conceito, que impõe ao imediato a normalização de seu próprio funcionamento. Neste caso, a violência da coação está circunscrita ao âmbito da vontade imediata e ao distúrbio da face fenomênica do direito. A querela da extensão da lesão aparece novamente sob a defesa incondicional que o conceito e ideia do direito é maior do que qualquer coação, e a prova disso é o imediato e retributivo processo de restauro da situação (HEGEL, 2010, p. 118).

A associação entre punição e coação, demonstram a unidade e coerência do direito enquanto subproduto do espírito. O assunto parecia estar resolvido a ponto de

encerrar a discussão relativa à extensão da lesão. Porém, ao descrever que a coação localiza-se nas regiões mais externas da vontade (no “ser-aí da liberdade”), sendo incapaz de aniquilar e nem mesmo encobrir a vontade em si, Hegel defende a possibilidade de pensar a coação como um caso de proporções individuais e não um querela de ordem social.

Enquanto vivo, o homem pode certamente ser *subjugado*, ou seja, seu aspecto físico e qualquer aspecto exterior estão colocados sob a violência de outro, mas a vontade livre não pode em si e para si ser *coagida* (§5), a não ser na medida em que *não se retira ela mesma da exterioridade*, em que está retida, ou da representação dela (§7). Apenas pode ser coagido a algo quem *quer* se deixar *coagir* (HEGEL, 2010, p.118).

O que quer dizer com isso? De que a vítima é capaz de reagir a coação, pois no limite têm em si a condição de ser livre? De um ponto de vista da própria operacionalidade do direito e da condução da vida em sua feição imediata, essa “pressuposição” (que em verdade é uma demonstração) parece um tanto quanto ingênua ou no mínimo formal.

As respostas não são fáceis de serem alcançadas e muito disso se deve ao próprio método de exposição da *Filosofia do Direito*. Não se sabe ao certo qual esfera se está tratando especificamente: do ponto de vista da vítima e das circunstâncias imediatas ou de um ponto de vista lógico-dialético, em que a ação deliberada não implica em valor e intensidade consideráveis?

A segunda opção se mostra mais condizente com os próprios objetivos do direito abstrato, um movimento na realidade que pressupõe o particular, mas não o tem como ponto de discussão. A unidade da vontade livre e da vontade imediata fora alcançada por intermédio da mediação dialética da punição, se considerarmos o caso específico da coação. O desejo por restauo coincide com o movimento objetivo de “normalização” do próprio funcionamento do direito sendo em si e para si.

Mas, a pergunta continua: por que conceder à vítima a responsabilidade por sua própria situação? Toda a vulnerabilidade que se apresenta de modo subjetivo à

questão é tomada como secundária, dado a condição da pessoa ser ontologicamente livre para decidir não ser coagida.

Aqui é o momento pelo qual o método de exposição da *Filosofia do Direito* torna-se mais visível: Todo o trajeto histórico fenomenológico (da consciência rumo ao Espírito) é concentrado e presumido para que se possa analisar apenas os aspectos objetos da consciência de si, e com isso demonstrar que, ante a qualquer ato de flagrante violência existe todo um movimento de legitimidade que emerge independentemente das vontades particulares

Logo, a violência perde sua substancialidade, operacionalidade e falsa legitimidade, torna-se uma abstração pressuposta, incapaz de alcançar os estratos superiores da reflexão ética acerca do direito e da vontade. A opção metodológica pelo puro pensar do direito, incorpora as dissimetrias de maneira a tornar seus reflexos um momento evanescente e carente de maiores preocupações filosóficas.

No entanto, é importante retomar o processo de justificação da liberdade da consciência presente na Fenomenologia. A ação deliberada (ou reflexiva) de aquisição de um padrão societal ético deriva de episódios infames de violência e subordinação (*vide a figura do “senhor do Mundo”*). Mas, acima de tudo, é fruto de uma atuação coletiva, de um esforço histórico de integração entre consciência e mundo.

De maneira geral, o trajeto fenomenológico nos apresenta que a dinâmica da realidade em sua feição mais imediata é tão histórica quanto sua própria essência, neste caso, todo o processo de negação da negação - seja pelo direito ou não - não pode ser feito por **sujeitos isolados**¹¹¹. Porém, o método de exposição da Filosofia do Direito, já pressupondo que este movimento estivesse incorporado, mesmo que pelas vias da *Enciclopédia*, admite a possibilidade de levar a discussão ao nível do

¹¹¹ Na enciclopédia das Ciências Filosóficas (vol. III) Hegel incorpora a Fenomenologia como um sub-tema do espírito subjetivo, e com isso muda o viés orgânico e comunitário da experiência da consciência. Aqui -na Enciclopédia – a consciência de si alcança a verdade sobre o mundo, na medida em que se torna a unidade autorefente do EU= EU, ou seja, quando a unidade entre consciência e mundo revela que o ser\indivíduo é o ponto de partida e o ponto de chegada de qualquer experiência no mundo: “Na expressão Eu=Eu se exprime o princípio de absoluta *razão e liberdade*. A liberdade e a razão consistem em que eu me eleve a forma do EU=EU, que eu reconheça tudo como o *meu*, como EU; e que apreenda cada objeto como um membro no sistema que sou eu mesmo; para abreviar, que eu tenha em uma só e na *mesma* consciência [o] *Eu* e o *mundo*; que eu me reencontre no mundo a mim mesmo , e vice-versa, que na minha consciência eu tenho o que é, e o que tem objetividade. [...]” (HEGEL, 2012, p.195 §424)

indivíduo. No limite, a verdade se encontraria na interação EU = EU, na atomização de todo o processo orgânico e comunitário que fora estabelecido na obra de 1807.

Em suma, torna-se profundamente confuso e polêmico exigir da vítima a conclusão que, objetivamente, se está diante de uma opção por ser ou não coagida. A aceitação deste argumento mostra uma profunda deformação da *Fenomenologia* para que pudesse ser incluída no trajeto metodológico da *Filosofia do Direito*.

Mesmo perante o ato de agressão (coação), a liberdade continua intacta e operando diretamente sobre as bases do direito. Uma conclusão de ordem lógica, porém uma profunda distorção da realidade imediata, sob o intuito de legitimação do conceito, uma vez que, em nível do fenômeno, não há por que se exigir dos sujeitos uma identidade plena entre vontade livre e vontade natural

No §93 da Filosofia do direito, Hegel apresenta um confuso trajeto de justificação da necessidade de restauro da lesão perpetrada pela coação. Seus argumentos são de que a coação “[...] se destrói no seu conceito, de que a coação é suprassumida pela coação; por isso ela não é apenas juridicamente de maneira condicionada e sim de maneira necessária” (HEGEL, 2010, p. 118).

De um ponto de vista da extensão da lesão, a resposta parece ser extremamente insatisfatória, Hegel está mais inclinado a discutir a ideia de justiça ou reparação necessária e retributiva do conceito de direito do que necessariamente reconhecer a querela da questão. Em outras palavras, o filósofo justifica a punição como uma forma violenta e coercitiva, que restauraria o direito: uma negação da negação, mas que deixa de lado o impacto direito que a ação ilícita produz na pessoa singular e no direito em si.

Sob a pressuposição de que o impacto é superficial (HEGEL, 2010, p.115), a dinâmica da punição é apenas um processo de exteriorização da verdade do conceito de direito, que exige o cumprimento (na realidade imediata) de ritos representativos de suas bases fundamentais. Isso significa que, a lesão na esfera imediata produz ressonância, atinge setores pelos quais não podem ser vistos aparentemente nem pelo agressor e nem pela vítima. O problema da coação, em verdade, é que sua ação violenta é capaz de eclipsar o conceito, caso não seja reparada de forma imediata e constante. Caso contrário, por que exigir do direito que a sua reparação seja coercitiva e violenta como forma de resposta em relação ao ato flagrante?

Como visto, a ação enérgica e coercitiva do direito em nada tem a ver com a reparação imediata dos danos da vítima., a isso cabe o direito positivo. No “direito abstrato”, a reparação da coação tem a ver com as estruturas fundamentais da liberdade e propriedade, que sob ameaça circunstancial se vê obrigada a uma resposta enérgica e violenta. A legitimação da violência jurídica só pode ser justa se de fato a ameaça representar um ataque às estruturas do direito, caso contrário, poderia se pensar razoavelmente em punições alternativas que não a de violência retributiva.

A violação de um contrato pela não-execução do que foi estipulado ou das obrigações jurídicas para com a família, para com o Estado, por um ato ou uma omissão é uma primeira coação, ou pelo menos, uma violência, na medida em que privo ou subtraio uma propriedade que é de outro ou uma prestação que lhe é devida. - Coação pedagógica ou coação exercida contra a selvageria e a brutalidade aparece, na verdade, como uma coação primeira, que não se segue de uma primeira que a precede. Mas a vontade somente natural *em si* uma violência contra a ideia sendo em si da liberdade, que deve ser protegida contra tal vontade inculta e levada nela à validade. Ou é um ser-aí ético já posto na família ou no Estado, contra o qual essa naturalidade é um ato de violência, ou é apenas um estado de natureza – estado de violência em geral existente, contra o qual, assim, a ideia funda um *direito dos heróis* (Hegel, 2010, p. 118).

Esse é o momento pelo qual a coação toma forma e conteúdo através dos seus vários tipos de grave ameaça ou violência à pessoa. No entanto, o que chama a atenção é a necessidade de Hegel justificar a punição legal, por meio da violência retributiva como uma forma de resguardo da liberdade contra a vontade em seu estado natural. Caso não contida (a vontade natural), seja pela esfera da família, do direito ou do Estado, a irrupção que surge em forma de ato violento é capaz não de sucumbir, mas eclipsar o conceito, tornando o direito inoperante.

4.4. O CRIME E A PUNIÇÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE 1821

O crime se mostra para Hegel como a principal lesão e violência contra o direito e a pessoa, tanto em estado fenomênico como na esfera do conceito¹¹². A querela da extensão da lesão é transportada para o debate, tornando-se o centro ativo de uma ideia de justiça punitiva baseada na penalização retributiva (HEGEL, 2010, p.123). Pune-se o crime por entender que esta ação ilícita é intensa, perigosa (HEGEL, 2010, p.119) e capaz de produzir a nulidade da vontade jurídica, ou seja, é a principal modalidade de eclipse do conceito.

A primeira coação, exercida enquanto violência pelo ser livre, que lesa o ser-aí da liberdade e, seu estado *concreto*, o direito enquanto direito, é o *crime*, - um *juízo negativamente infinito* em seu sentido completo [...] pelo qual são negados não apenas o particular, a subsunção de uma Coisa, sob minha vontade (§85), porém, ao mesmo tempo, o universal, o infinito no predicado do meu, *capacidade jurídica* e, no caso, sem a mediação de minha opinião (como na fraude) (§88), igualmente contra essa opinião – esfera do *direito penal*. (HEGEL, 2010, p. 119 §95).

O crime lesa o sujeito em sua esfera física e social mas também se estende até as raias da limitação da capacidade jurídica, já que torna a legitimidade da vontade individual nula por meio de ação violenta perpetrada. O crime – por ser um “juízo negativamente infinito” – afeta em primeiro lugar o ser aí da liberdade, a propriedade e a personalidade em sua face mais externa. No entanto, a negação da vontade imediata não representa apenas uma lesão sobre um objeto específico (*das Ding*), e sim uma restrição da capacidade de escolha em geral (*der Sache*), da manutenção jurídica do contrato, da legitimidade da propriedade privada reconhecida como forma de existência social basilar.

O perigo da situação força Hegel a mencionar a intenção de estabelecer contornos mais gerais de um *Direito Penal*. O ilícito não-intencional, a fraude e a coação receberam um tratamento jurídico que lhes dessem a forma do litígio jurídico

¹¹² Makus Dirk Dubber (1994) em seu artigo “*Rediscovering Hegel’s Theory of Crime and Punishment*”, produz um preâmbulo sobre a discussão do crime em Hegel e sua importância para pensar o sistema penal norte americano contemporâneo. Para tanto, uma interessante revisão bibliográfica é realizada, não em sentido a esgotar o tema e os autores, mas para expor o “estado da arte” da discussão nos Estado Unidos e parte da Alemanha.

ou do ilícito, apontando para a ideia de restauro das configurações mais imediatas do direito, como forma de recondução da vontade livre a sua ideia¹¹³.

Porém, o aspecto punitivo (retributivo) não continha a necessidade de estabelecimento de uma *teoria penal*; esse elemento novo está presente apenas na questão sobre o crime. A inovação vem carregada de uma certa nebulosidade: estaria Hegel, realizando uma *proto-divisão* do direito a partir de competências ligadas à esfera do direito Civil e do direito criminal? Fraude e coação podem ser inclusas dentro do modelo?

No § 40 da Filosofia do Direito, Hegel realiza uma rápida investigação sobre a divisão fundamental do direito kantiano e do direito romano em busca de delimitar uma posição acerca do tema.

Sabe-se que, em Kant, o direito deriva de uma proposição racional, universal e necessária, fruto das condições *a priori* da razão (se a entendermos nos desígnios da *Crítica da Razão Pura* e sua subdivisão em *Estética, Analítica e Dialética transcendental*). A fundamentação do direito não deve ser extraída diretamente das condições empíricas da sociedade, e sim da própria razão capaz de legislar e produzir imperativos que sejam válidos para todos (KANT, 2018, p.34-35 A37; KANT, 2018, p.38-41 A42-45)¹¹⁴.

¹¹³ A ideia de punição como restauro objetivo do direito faz com que Hegel se afaste de qualquer tentativa de tipificação do crime como um aspecto de abalo das normas e convenções morais. Para o Filósofo, o criminoso, como também a vítima, devem ser protegidos pelo mesmo estado de direito, eticamente estabelecido (HEGEL, 2010, p.123-25 §101). Isso significa que toda a teoria da pena (em seu estado retributivo) não deve atender aos critérios da lei de Taleão (“Olho por olho e dente por dente”) e por isso sem nenhum tipo comportamento punitivo que espelhe na ação criminal a medida de sua pena. Cf. Brooks, Thom (2017) ‘Hegel on crime and punishment.’, in Hegel’s political philosophy: on the normative significance of method and system. Oxford: Oxford University Press, pp. 202-221.

¹¹⁴ “O imperativo é uma regra prática por meio da qual uma ação em si contingente torna-se necessária. Ele se diferencia de uma lei prática, a qual, com efeito, torna representável a necessidade de uma ação, mas sem levar em consideração se esta, em si, encontra-se já internamente, de modo necessário, no sujeito agente (como em um ser santo), ou se é (como no homem) contingente; pois no primeiro caso não há imperativo algum. Por conseguinte, o imperativo é uma regra cuja representação torna necessária a ação subjetivamente contingente e, portanto, ele representa o sujeito de tal modo que ele precisa ser obrigado (necessitado) a concordar com essa regra. – O imperativo categórico (incondicional) é aquele que pensa uma ação como objetivamente necessária e a torna necessária, não indiretamente através da representação de um fim que possa ser alcançado pela ação, mas sim através da mera representação dessa ação mesma (de sua forma), portanto diretamente. Nenhuma outra doutrina prática, além da que prescreve obrigação (a doutrina dos costumes), pode apresentar como exemplos semelhantes imperativos. Todos os outros imperativos são técnicos e, em conjunto, condicionados. O fundamento da possibilidade dos imperativos categóricos, todavia, reside em que eles não se referem a nenhuma outra determinação do arbítrio (através da qual se possa atribuir-lhe um propósito), mas unicamente à sua liberdade. (KANT, 2013, p.28)

O problema do direito, em Kant, gira em torno da capacidade da razão pura tornar-se prática¹¹⁵, da possibilidade de demonstrar que a vontade (em seu estado natural e vacilante) pode alcançar as raias da autodeterminação racional e guiar-se por leis práticas, que sejam universalmente válidas para todos (KANT, 2018, p.34 A35).

A ideia de liberdade e leis práticas são pontos chaves na argumentação kantiana para o direito, ambas “se referem reciprocamente” (KANT, 2018, p.47 A52) em uma espécie de condição de expressão da liberdade¹¹⁶, ou seja, a construção de uma legislação formal, de um imperativo que seja aplicável à todos e que atenda os critérios substantivos da universalidade e da necessidade, aparecem com uma determinação da razão, uma demonstração de que a vontade é livre para guiar-se pelos princípios da razão pura prática e com isso constituir postulados.

Todo o desenvolvimento do direito passa pelo crivo das leis da razão prática, mas deve-se ter em mente que sua esfera racional – diferentemente da esfera da ação ética - não diz respeito aos condicionantes subjetivos do imperativo categórico ou forma pela qual os indivíduos alcançam o dever por meio de suas máximas. Cabe a legislação, de ordem jurídica, a delimitação de comportamentos externos (BIRD, 1989, p.156-164), da determinação racional de um corpus legal que não precise necessariamente da compreensão dos indivíduos partícipes para que sua legitimidade (tida à priori) e seu funcionamento sejam estabelecidos. (KANT, 2013, p.38-39).

Após essa rápida apresentação, tem-se na “*Metafísica dos costumes*” as divisões do direito em “**Direito Privado**” e suas subseções; “Direito Real” e “Direito Pessoal” e “Direito Pessoal real” e o **Direito Público**, contendo aqui a clara presença do direito penal como forma de aplicação coercitiva (KANT, 2013, p.137)¹¹⁷.

¹¹⁵ “[...] coloca-se aqui, portanto a primeira questão: se a razão pura por si só é suficiente para a determinação da vontade ou se apenas enquanto empiricamente condicionada pode ser fundamento da **determinação da vontade**. Ora, é introduzido aqui um conceito de causalidade, justificado pela Crítica da razão pura, embora não passível de apresentação empírica, a saber, o **conceito de liberdade**, e se nós podemos agora encontrar fundamentos para provar que essa propriedade pertence de fato à vontade humana (e assim também à vontade de todos os seres racionais), então com isso será exposto não apenas que a razão pura pode ser prática, mas que só ela, e não a razão restringida empiricamente, é incondicionalmente prática. (KANT, 2018, p. 15 A30)

¹¹⁷ No que diz respeito ao Direito público, esse é o campo pelo qual se constitui e consolida o sistema do direito, ou o conjunto de leis válidas para um determinado povo ou determinada região. O resultado global é a construção do *estado jurídico*, cujo ponto originário é a consolidação de uma constituição

Segundo Kant, o direito penal:

[...] é o direito do soberano, frente àquele que lhe é subordinado, de impor-lhe um sofrimento por seu crime. O chefe supremo do Estado, portanto, não pode ser punido; pode-se apenas lhe tirar o poder. – A transgressão da lei pública que incapacita quem a comete para ser cidadão chama-se simplesmente crime (*crimen*), ou então crime público (*crimen publicum*), o primeiro (o crime privado) sendo submetido à justiça civil, o outro à justiça criminal. – A apropriação indébita, isto é, a subtração de dinheiro ou mercadorias destinados ao comércio, a fraude na compra e venda praticada na presença da outra parte, são delitos privados. São delitos públicos, ao contrário: fabricar dinheiro falso, forjar letras de câmbio, o furto e o roubo etc. – pois nesses casos não é simplesmente uma pessoa individual, mas a comunidade que se vê em perigo. – Eles podem ser divididos em delitos da índole abjeta (*indolis abiectae*) e da índole violenta (*indolis violentae*). (KANT, 2013, p.137)

O Crime é tipificado como uma transgressão da lei pública¹¹⁸, seja em âmbito privado, sendo direcionado aos órgãos e instituições da justiça civil ou em âmbito criminal, respectivamente ligado a atos de flagrante violência, tais como a “apropriação indébita”, “fraude”, “furto”, “roubo” (coação?) etc.

Em suma, a esfera do direito criminal, inserida nas dimensões do Direito Público em Kant, são claras, objetivas e com razoável índice de organização. Porém, Hegel não concordava com as divisões e subdivisões kantianas em seu todo, devido a pressuposição de que Kant confundira a ideia de Personalidade Jurídica, tornando-a um conceito meramente operacional e não uma figura ética advinda do próprio processo reflexivo comunitário¹¹⁹.

(KANT, 2013, p.117), bem como princípios constitutivos do Estado e sua divisão de poderes em Executivo, legislativo e judiciário (KANT, 2013, p. 119).

¹¹⁸ “Uma transgressão não intencional que, não obstante, pode ser imputada, chama-se uma mera falta (culpa). A intencional (isto é, aquela que está ligada à consciência de ser ela uma transgressão) chama-se crime (dolus). O que é certo segundo as leis externas chama-se justo (iustum), e o que não é chama-se injusto (iniustum).” (KANT, 2013, p.30).

¹¹⁹ “A divisão de direito das *pessoas*, direito das *Coisas* e direito às *ações* tem primeiro por fim, assim como numerosas outras divisões semelhantes, pôr em uma ordem exterior a massa de material inorgânico que se tem sob os olhos. Nessa divisão, reina antes de tudo a confusão de misturar os direitos que têm por pressuposto relações substanciais como a família e o Estado e direito que estão em relação com a simples personalidade abstrata. Nessa confusão está a divisão kantiana, que há

Após severa crítica à divisão kantiana e suas “insuficiências”, era de se esperar que Hegel estabelecesse um novo critério de divisão fundamental do direito, a partir do conceito de personalidade, posse, propriedade, contrato, o lícito não-intencional, a fraude, coação e por fim o crime. Porém ele ressalta:

Desenvolver o que tem de torto e desprovido de conceitos – a divisão em *direito das pessoas* e *direito das coisas*, que reside no fundamento do direito romano (o direito das ações concerne à administração do direito e não pertencem a essa ordem) nos levaria demasiado longe. Aqui já se manifesta suficientemente que apenas a *personalidade* dá um direito às *Coisas* – entende-se coisa no sentido universal, como o que é, de modo geral, exterior à liberdade, aquilo que fazem parte do meu corpo, minha vida. Esse direito das Coisas é o direito da *personalidade* como tal (HEGEL, 2010, p.82).

A par de toda a crítica à divisão do direito em Kant, Hegel se dá por satisfeito em determinar a preponderância da personalidade (da pessoa jurídica em relação a Coisa) defendendo que não há distinção efetiva entre direito pessoal e direito real, por exemplo. Neste caso, pressupõe-se uma esfera civil que desse conta da relação da personalidade e seus desdobramentos com a Coisa (posse e a propriedade e contrato) e uma esfera criminal ligada aos atos de violência contra a vontade.

O maior incômodo desta conclusão é não tornar claro como tipificar o ilícito não-intencional, a Fraude e a Coação, estando apenas subentendidas as suas divisões e indicando indiretamente que o ilícito não intencional e a fraude fazem parte do âmbito civil e a coação e crime do âmbito penal¹²⁰.

pouco se tornou tão em moda em direito *reais*, direitos *pessoais* e direitos *reais-pessoais* (HEGEL, 2010, p. 82)

¹²⁰ Tom Brooks (2017, p. 205-207) também considera que as divisões relativas às esferas civil e criminal no direito abstrato não estão muito bem delimitadas. A opção por Hegel em determinar o crime como uma ausência de reconhecimento da validade do direito, da personalidade e da propriedade (em si e para si) é muitas vezes descrita através de uma exposição que simplifica toda a processualidade do conceito de direito, por meio da análise particular de duas vontades distintas e opostas entre si. Ou seja, toda a universalidade do conceito de ilícito, que mereceria uma subdivisão mais ajustada, clara e ampla, torna-se ambígua, através da opção por atomizar a discussão em torno de duas vontades singulares. Por consequência, na Filosofia do Direito as tipologias da violência acabam sendo tomadas em um conjunto amplo, sem delimitações muito distintas entre si, principalmente no que diz respeito ao processo de ruptura contratual. Brooks, defende a ideia de que nem toda ruptura de contrato faz parte do âmbito criminal e que nem todo crime diz respeito a relação entre duas vontades, pois pode existir a possibilidade de uma espécie de auto-flagelo em relação à ruptura da legalidade. Cf. Brooks, Thom

De qualquer forma, se está diante do flagrante e do perigo do crime e suas modalidades, como o perjúrio, o crime de Estado, a falsificação de moeda ou letras de câmbio, o homicídio, a escravidão, a coação de ordem religiosa, roubo e furto (HEGEL, 2010, p.119-120). Todas inscritas em um infinita possibilidade de organização, execução e acontecimento.

No que diz respeito a esfera mais aparente do direito, torna-se fundamental que se estabeleça uma apreensão qualitativa e quantitativa da ação criminal (HEGEL, 2010, p.123) e com isso delimitar a natureza do crime perpetrado.

A diferença entre *furto* e *roubo* refere-se ao aspecto qualitativo, o de que, no primeiro caso, sou violentado também como consciência presente, portanto, enquanto *subjetiva* infinitude, e uma violência pessoal é cometida contra mim – Certas determinações qualitativas, como a *periculosidade para a segurança pública*, têm seu fundamento nas relações mais determinadas, mas frequentemente são também apreendidas no desvio das consequências ao invés de ser a partir do conceito da Coisa; - é como o crime que é para si mais perigoso no seu caráter imediato, uma infração mais grave segundo a extensão e a qualidade. (HEGEL, 2010, p. 120)

Percebe-se que, em nível fenomênico, a diversidade do crime, sua natureza, extensão e qualidade são postos em discussão. O furto não pode ser tipificado da mesma maneira que o roubo por serem qualitativamente distintos entre si, mesmo que possuam a determinação geral de serem uma violência à vontade, sendo necessário compreender o grau de extensão da lesão em relação à pessoa e a personalidade jurídica¹²¹.

(2017) 'Hegel on crime and punishment.', in Hegel's political philosophy: on the normative significance of method and system. Oxford: Oxford University Press, pp. 202-221.

¹²¹ Brooks (2017, p. 213-215), ao analisar especificamente o § 96 da Filosofia do Direito de Hegel, salienta para a tendência de excluir da análise sobre o crime o impacto que o mesmo produz na esfera da segurança pública. Sob a alegação de que o direito abstrato conteria apenas os fundamentos basilares do direito, não aplicados diretamente pelas instituições jurídicas ou pelo Estado, quaisquer ressonâncias de ordem operacional (do direito), tornam-se irrelevantes ou mesmo um apêndice da definição de ilícito. Para o autor, o impacto que o crime produz na Segurança Pública ofereceria critérios mais convincentes para a ideia de restauro da ordem jurídica, determinando não apenas o que é o crime, mas o tipo de gravidade que o mesmo proporciona. Sua tese central, gravita na ideia de que o conceito de crime e punição estabelecida na seção do direito abstrato é insuficiente para dar conta do próprio desenvolvimento e articulação do tema, devendo entender a sua ligação sistema com a moralidade e a eticidade.

A ressonância do crime é posta em discussão. A extensão da lesão à pessoa é do âmbito criminal- positivo, capacitado a verificar, segundo representações e ritos, o nível de extensão da lesão material e a natureza ação violenta perpetrada. Para tanto, Hegel se vale do conceito de Dano como um fundamento jurídico que dá abertura para a ideia de reparação.

A violação, enquanto apenas no ser-aí exterior ou na posse, é um *mal*, um *dano* que afeta um modo qualquer da propriedade ou do patrimônio; a suprassunção da violação, enquanto dano, é reparação civil enquanto *indenização*, à medida que essa pode ocorrer em geral. [...] Nesse aspecto de reparação, na medida em que o dano é uma destruição e em geral irreparável, é preciso que intervenha, em lugar do caráter qualitativo específico do dano, o caráter *universal* do dano enquanto *valor* (HEGEL, 2010, p.121).

O dano se define por uma destruição de aspectos aparentes da propriedade ou do patrimônio, ligado a natureza ou qualidade do crime ou litígio. De um ponto de vista material e quantitativo, a extensão do dano pode ser equiparada ao grau de indenização que a ação reparatória exigirá; uma medida quantitativa e retributiva, mas ainda carente de maiores explicações, pois a indenização não é uma forma adequada de lidar com os danos causados pela ação criminal. Sua relação quantitativa de ressarcimento (monetário ou não) é incapaz de substituir a pessoa e a personalidade jurídica afetada diretamente pelo crime. Isso aponta para uma primeira condição de indeterminação da punição retributiva somente por vias propostas na seção “Direito Abstrato”.

No que diz respeito a ações criminais, cujo impacto não pode ser medido por via de uma indenização ou ressarcimento, Hegel atribui a possibilidade de penalização por meio de uma análise qualitativo-racional do dano, retirando dele a sua substância e apreendendo-o em sua universalidade. Isso significa entender o crime em uma forma objetiva e abstrata, no caso seu *valor*.

O que significa o caráter universal do dano enquanto *valor*? Pelas passagens relativas ao domínio do contrato, especificamente o §77, Hegel determina o valor como uma condição intrínseca da alheação de propriedade. O processo de transferência de posse não implica na perda da condição de ser proprietário, já que

toda alheação tem por princípio conservar a quantidade de propriedade das partes em questão.

Esta conclusão só pode ser totalmente alcançada se, no momento da troca, todas as características particulares do objeto (como quantidade e qualidade) forem postas de lado em nome de uma identidade ou igualdade formal (HEGEL, 2010, p.108), que representaria não apenas o fluxo de intercâmbio como também a vontade posta neste mesmo fluxo (HEGEL, 2010, p. 109)

O *valor* é condição necessária para que as trocas possam ser realizadas como legítimas e com isso preservar a condição de proprietário de ambas as partes no contrato. Não se está diante de aspectos particulares que digam respeito à volume, cor, quantidade etc. e sim da identidade objetiva que se estabelece como medida de troca entre objetos qualitativa e quantitativamente distintos.

Hegel afirma,

A determinação, segundo a qual uma *lesio enormis* [um enorme prejuízo] suprassume a obrigação circunscrita por contrato, tem com isso sua fonte no conceito do contrato, mais precisamente no momento pela qual, na alheação de propriedade, o contratante *permanece, proprietário, e* numa determinação mais precisa, proprietário da mesma quantidade. Mas lesão não é apenas enorme (ela é chamada como tal quando ultrapassa a *metade* do valor), porém seria *infinita*, se fosse subscrito um contrato ou uma estipulação em geral para a alheação de um bem inalheável (§66) (HEGEL, p.108-109 §77).

A ideia de prejuízo refere-se a lesão em seu aspecto qualitativo e quantitativo; na não execução contratual e por isso na perda da estabilidade e igualdade que se estabeleceu como *valor* no ato da alheação de propriedade. O prejuízo de maior monta e intensidade se dá quando há perda da estabilidade do contrato, quando o *quantum* de propriedade é lesado e por isso uma das partes têm a sua condição jurídica de sujeito proprietário ameaçada.

No entanto, a lesão torna-se *infinita* quando se estabelece um contrato de alheação de um bem inalheável, tal como a “[...] personalidade em geral, a minha liberdade da vontade universal, minha eticidade, minha religião, assim como o direito

ela é imprescindível (HEGEL, 2010, p. 100). Tudo que se refere ou está ligado intrinsecamente a pessoa enquanto conceito de si própria não pode ser objeto de alheação, mas pode ser objeto de um crime, cuja lesão pode ser infinita.

[...] A escravidão, a servidão, a incapacidade de possuir propriedade, a não liberdade dessa etc. são exemplos da alheação da personalidade, a alheação da racionalidade inteligente, da moralidade, da eticidade, da religião produzem-se na superstição, na autoridade e no pleno poder concedido a outros de determinar para mim e de me prescrever que ações devo cometer (quando alguém se engaja no roubo, no homicídio etc. ou na possibilidade de cometer um crime), o que é a obrigação de consciência, a verdade religiosa etc. - O direito a um tal bem inalheável é imprescindível, pois o ato pelo qual tomo posse de minha personalidade e de minha essência substancial, pelo qual faço de mim um ser capaz de direito e de imputação moral, religioso subtrai essas determinações precisamente à exterioridade, que lhe apenas lhes dão a capacidade de estar em posse de um outro (HEGEL, 2010, p.100-101).

O crime é capaz não apenas de lesar a propriedade em sua face mais externa como também alcançar as raias da restrição da pessoa e da personalidade. Sua extensão é profunda e pode estar associada a restrição da liberdade em diversos âmbitos da vida (religiosa, moral, ética, social e econômica). A violência da escravidão, da servidão, do roubo e do homicídio, aparecem como uma restrição da vontade livre, do ato de expressar-se no mundo enquanto ser, e por isso uma determinação exterior (impositiva) que representa não a eliminação da vontade livre em si, mas sua manifestação prática¹²².

Não é à toa que Hegel recorra a ideia de direito como atividade restaurativa e protetiva constante. Dado o grau de extensão da lesão, é possível com que se esteja diante do **eclipse do conceito** ou quando a inoperância do direito afeta a própria manifestação da liberdade para si. O problema se encontra na indeterminação lógica de uma penalização retributiva que dê conta de crimes que não são ligados à aspectos quantitativos e sim qualitativos como o homicídio ou a escravidão.

¹²² “Essa universalidade é também seu ser aí. Enquanto sendo para si, o universal se *particulariza*, e nisso é identidade consigo. A determinidade do espírito é assim a *manifestação*. Ele não é qualquer determinidade ou conteúdo cuja exteriorização ou exterioridade fosse apenas forma diferente disso; de modo que não revela algo, mas sua determinidade e conteúdo é essa revelação mesma. Sua possibilidade, pois, é imediatamente *efetividade* infinita, absoluta.” (HEGEL, 2012, p.24)

A “saída” hegeliana para este imbróglio foi observar o crime enquanto valor: uma universalidade que uniformiza as querelas do “mal infinito” e permite a formalização lógica do dano. Logo, toda punição tem como critério fundante a objetividade e universalidade do crime, enquanto valor, cabendo a punição uma retribuição justa e adequada ao movimento abstrato de agressão à vontade. Neste caso, o limite da pena resume-se (por enquanto) à uma reparação lógica do direito

Dubber (1994, p.1583) apresentou uma justificação tradicional, de contornos lógicos, para a questão da extensão da lesão. Para o autor, todo crime possui dialeticamente suas próprias contradições e por isso não é capaz de alcançar e nem mesmo **eclipsar** o direito em si. A justificação se dá na afirmação lógica de que o crime não se sustenta em seu próprio desenvolvimento, é incapaz de alcançar um conceito que o torne uma realidade efetiva, uma ideia para além da mera contingência.

Toda a dimensão da agressão só atingiria as esferas mais superficiais da vontade e do direito, levando o mesmo a reagir de forma retributiva e restaurando a “normalidade” fenomênica: no geral, resta a conclusão de que todo crime implica em sua própria punição (*DUBBER, 1994, p.1583.*). Cumpre o destaque de que autor não concorda com a possibilidade de exigir do conceito do direito a sua reparação absoluta, ou seja, eficiente em todos os casos de agressão perpetrado na realidade imediata.

Hegel was also a logical - or metaphysical or dialectical – retributivist. According to Hegel, crime logically implies its punishment; that is, the dialectic naturally moves from crime to punishment as punishment follows crime in the process of Reason's self-actualization. This is not to say that Hegel held the absurd position that every society always punishes all offenders, or even all convicted offenders, as any society, or even any state,³⁴ may not perfectly reflect Reason in all of its practices at all times.” (*DUBBER, 1994, 1583*)¹²³

Dubber, está convicto de que a constatação lógica da reparação retributiva do crime, como forma de progressão dialética, não produz efeitos absolutos na realidade imediata. Isso significa que, todo o sistema operacional do direito seria incapaz de dar

¹²³ “Hegel foi um retributivista lógico – ou metafísico ou dialético. De acordo com o autor, o crime implica logicamente em sua punição; é um movimento dialético necessário (“naturally moves”) incluso no processo de autodeterminação (“self-actualization”) da Razão. Isto não quer dizer que Hegel caia no absurdo de que toda sociedade sempre pune seus agressores, ou que as condenações enquanto sociedade ou estado sejam sempre reflexos racionais.”

conta da totalidade dos crimes cometidos e nem sempre os processos legais (cuja legitimidade encontram-se na própria edificação ético-racional do direito) possam ser realizados conforme a ideia de justiça ou reparação racional.

As implicações são severas. No melhor dos casos, pode-se argumentar a favor do processo de relativa independência entre a dinâmica do conceito e do fenômeno, momento por excelência do espírito objetivo, o qual retrocessos de ordem circunstancial podem aparecer (HEGEL, 2012, p. 30).

O Crime rompe com as fronteiras do direito do abstrato por estar umbilicalmente ligado a esfera imediata e sensível dos indivíduos em relação. Não há como abstrair do ato criminoso o impacto de sua lesão no tecido social¹²⁴. A tentativa de normalização dessa constatação coloca o direito em rota de colisão com seu próprio conceito, a não ser que o tenhamos enquanto uma realização metafísica. Dubber não possui dúvidas acerca desse questionamento e coloca o movimento lógico como um processo que progrediu (de forma imanente) da não identidade do fenômeno à identidade do conceito.

A efetividade do direito não dependeria de seu desempenho prático- reflexivo, mas sim de sua coerência sistêmica consigo próprio, tornando-o uma espécie de reserva ética, justificada por uma necessidade de ordem lógico-dialética. No limite, seria afirmar que Hegel se responsabiliza pela racionalidade do direito, mas não pela racionalidade de sua operação¹²⁵.

A ideia de um eclipse do conceito advém da própria dinâmica da realidade, tomada tanto em sua esfera fenomênica como em seu conceito. O direito, enquanto substrato ético, uma objetividade do espírito, apresenta uma série de incompletudes no seu próprio funcionamento e operacionalidade e isso não significa que seu que seus fundamentos não derivem de uma composição ética, racional e universal (HEGEL, 2010, p.203).

¹²⁴ “Dado que na sociedade civil-burguesa a propriedade e a personalidade têm reconhecimento legal e validade, assim o *crime* não é mais apenas uma violação de um *infinito subjetivo*, porém da *Coisa Universal*, a qual tem dentro de si uma existência estável e robusta. Com isso intervém o ponto de vista da *periculosidade* da ação para a sociedade, pela qual, de uma parte, a grandeza do crime é reforçada, mas de outra parte, o poder da sociedade, tornado seguro de si mesmo, diminui a *importância* da violação e produz, por isso, uma maior clemência no castigo da mesma” (HEGEL, 2010, p.210)

¹²⁵ Cf, RIZZI, Lino. Distinction et implication de l'obligation juridique et du devoir éthique chez Hegel. *Archives de Philosophie*, Paris, v. 66, n. 2, p. 237-250, 01 jun. 2003.

O que há de fato é a constatação de que a dinâmica do imediato, do aparente evanescente, do contingente desprezado, contém força e dinamismo próprios que interagem dialeticamente com o conceito. A relação entre o particular e o universal não resulta apenas em um processo de identidade conceito-realidade tal como o esquema universalidade- particularidade- singularidade demonstra, mas antes, numa não conciliação entre realidade-conceito¹²⁶.

O direito não pode abandonar esta condição de inacabamento, a não ser que se decida pela cristalização de seu conceito como condição ética idêntica a si própria. Neste caso, toda contingência não passaria de mero devir da realidade. Abandonar os fenômenos contingentes em nome da identidade autorreferente do conceito, tal qual apresentado nos contornos lógicos, produz uma teleologia que aplaina as contradições, tornando-as meros esquemas de passagem. A resolução do crime não se realiza efetivamente com a inoperância do direito, mas com seu oposto, com as garantias que a prática jurídica é a ferramenta objetiva, racional e ética capaz de administrar conflitos (HEGEL, 2010, p.203).

4.5. A INDETERMINAÇÃO LÓGICA DA PUNIÇÃO E SUA DETERMINAÇÃO FENOMENOLÓGICA

Em Hegel, a punição é tomada em pelos menos dois aspectos fundamentais: o primeiro deles – e recorrente ao longo da seção sobre o ilícito - como reparação lógico-dialética, da vontade livre: o criminoso e o ato criminal não são capazes de desestabilizarem as bases constitutivas do direito e da personalidade jurídica, já que estas representam uma legitimidade ontológica. Todo o processo de restauro da “normalidade jurídica” não se dá por questões individuais ou moralmente relevantes,

¹²⁶ “Comment analyser cependant la relation du droit en soi avec la volonté particulière? Pour le lecteur, la solution la plus confortable serait assurément que Hegel prêche : il faut que la volonté particulière soit conforme au droit en soi. Mais voilà bien le type d'injonction qui n'a pas de sens dans un système rejetant la fadeur de l'édification au profit de l'examen de l'effectivité. Or la réalité consiste, selon le § 82, d'une part en l'opposition du droit en soi et de la volonté particulière, d'autre part en l'Aufhebung de cette opposition [...]” (MARMASSE, 2004, p.334) (“No entanto, como analisar a relação do direito em si com a vontade particular? Para o leitor, a solução mais confortável seria seguramente (*assurément*) o que Hegel prega: de que a vontade particular está conforme ao direito em si. Mas este tipo de imposição (“d'*injonction*”) não faz muito sentido em um sistema que rejeita a suavização da edificação no exame da objetividade. A realidade consiste, tal qual o §82, uma parte oposição do direito em si e da vontade particular, de outra, uma *Aufhebung* desta mesma oposição [...].”)

mas como uma operação dialética e objetiva de “negação da negação” e por isso uma *Aufhebung* do conceito de Direito (HEGEL, 2010, p.121-122).

A segunda, implícita no próprio desenvolvimento argumentativo hegeliano e verificada nesta dissertação, se dá a partir da necessidade objetiva do restauro do direito não somente por vias lógicas, mas por admitir que o objeto da agressão perpetrada pelo crime atinge tanto a face mais externa da propriedade como o estado de direito em geral¹²⁷.

É sob o crivo dessa segunda dimensão que a punição adquire o seu grau social de maior urgência e necessidade. O direito como expressão da liberdade, que resguarda a possibilidade da aquisição e troca material por vias contratuais, necessita de um anteparo conceitual (universalmente válido) para permitir uma reação proporcional toda vez que seus fundamentos estejam ameaçados.

Caso contrário, se está diante de um flagrante estado de insegurança e ausência de regularidade social, um “estado de natureza” (HEGEL, 2010, p.118)¹²⁸ não condizente com o estado ético do direito enquanto salvaguarda da vontade em si e para si. Por consequência, há a presença de um jogo pendular entre o conceito do direito e sua aplicação prática cuja mediação é a punição. Todo crime em sua esfera de atuação possui um “[...] querer do indivíduo *singular*” (HEGEL, 2010, p.122), uma natureza que expressa a forma de sua ação e a extensão da lesão (em nível quantitativo e qualitativo).

¹²⁷ “[...] As diversas considerações, que se referem à pena enquanto fenômeno e à sua relação com a consciência particular, e os que concernem às consequências da pena sobre a representação (intimidar, corrigir, etc) são bem essenciais para ser examinados em seu lugar, isto é, da mera consideração da *modalidade* da pena, mas pressupõem a sua fundamentação de que o punir é em si e para si *justo*. Nesta discussão, importa somente que o crime tem de ser suprassumido [;] não eventualmente, como produção de um mal, mas como violação do direito enquanto direito e, em seguida, [saber] qual é a *existência* que tem o crime e que tem de ser suprassumida [...]” (HEGEL, 2010, p.121).

¹²⁸ Para um estudo mais pormenorizado da crítica hegeliana ao Estado de Natureza “clássico” Cf. RAMOS, Augusto Cesar. HEGEL e a Crítica ao Estado de Natureza do Jusnaturalismo Moderno. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 123, n. 1, p. 89-104, 01 jun. 2011. No entanto vale também verificar a noção de Estado de Natureza ético em Kant para que se possa observar relações de semelhança e dissemelhança entre as proposituras. Cf. PINHEIRO, Letícia Machado. O Conceito Kantiano de Estado de Natureza Ético. *Kant E-prints*, Campinas, v. 5, n. 2, p. 01-14, 01 dez. 2010.

O suprasumir do crime é *retaliação*, na medida em que é, segundo seu conceito violação da violação, e em que o crime, segundo seu ser-aí, tem uma extensão qualitativa e quantitativa determinada, com isso, sua negação, enquanto ser-aí, tem também tal extensão. Mas essa identidade que repousa sobre o conceito, não é a *igualdade do caráter* sendo *em si* da violação – [igualdade] segundo o *valor* da mesma. (HEGEL, 2010, p. 123).

Toda a restituição jurídica em primeiro lugar deve garantir a legitimidade da vontade livre enquanto capacidade de escolha determinada. No limite, na defesa da propriedade (privada) e da formulação contratual como forma reconhecida de gestão e circulação dessa mesma propriedade: este é o silogismo da reparação em nível dialético- objetivo¹²⁹ que aparece na Filosofia do direito como a medida objetiva para uma teoria da pena.

Porém, o “*suprasumir do crime*”, que na verdade é *retaliação* ou *coerção legal* (HEGEL, 2010, p.119), diz respeito também aos efeitos da violência tanto na instância individual como social. Nesse sentido, há de se considerar o impacto que o crime produz na esfera da Segurança Pública (HEGEL, 2010, p. 119- 120 §96). Hegel torna o debate sobre o tema um tanto quanto obscuro na seção do direito abstrato e muito disso se deve aos limites impostos pela tentativa de constituir e consolidar uma esfera jurídica que não esteja “maculada” por questões morais ou históricas da sociedade civil- burguesa.

No §96 da Filosofia do Direito, a questão está encurralada entre a posição dialético-objetiva de apreender o crime como uma nulidade conceitual (incapaz de alcançar o status de ação livre e espiritual) e a percepção que a dinâmica do ato ilícito na realidade imediata produz efeitos quantitativos e qualitativos observáveis ao ponto de serem considerados objetivos.

A Segurança Pública, que não diz respeito as categorias fundamentais do Direito Abstrato, se torna refém de uma certa dogmática, pois não pode (por definição) assumir o crime como dotado de uma objetividade capaz de lesionar o próprio direito

¹²⁹ “O Silogismo é a unidade do conceito e do juízo: é o conceito enquanto identidade simples, à qual retornam as diferenças-de-forma do juízo; é o juízo enquanto ao mesmo tempo é posto na realidade, a saber, na diferença de suas determinações. O silogismo é o *racional* e o *todo* racional. (HEGEL, 2012, p. 315 §181)

em si, mesmo que a recorrência e a inoperância institucional (o “eclipse do conceito”) apareçam como distúrbios fenômenos a ser considerados.

[...] Certas determinações qualitativas, como a *periculosidade para a segurança pública*, têm seu fundamento nas relações mais determinadas, mas frequentemente são também apreendidas somente no desvio das consequências ao invés de se partir do conceito da Coisa; - é como o crime que é para si mais perigoso no seu caráter imediato, uma infração mais grave segundo a extensão e a qualidade (HEGEL, 2010, p.120).

Percebe-se que a determinação da periculosidade do crime para a segurança pública advém de sua natureza quantitativa e qualitativa, não em sentido subjetivo, buscando verificar as motivações imediatas do ato ou auferir os danos na propriedade em sentido à reparação civil ou criminal, mas em nível objetivo, da capacidade de desarticulação sistêmica do estado de direito. Se retirado do ato criminoso seu conteúdo e impacto moral, resta-lhe ainda a ideia de ser uma ação que atinge a vontade em seu ato legítimo de se expressar segundo o direito e a propriedade.

A Segurança Pública, tal qual o debate sobre o crime, não pode ser satisfatoriamente resolvida somente na seção do *Direito Abstrato*. Há uma necessidade de articulação entre Direito, moralidade e eticidade para que se possa compreender a extensão real da lesão perpetrada sobre o crime¹³⁰. Por consequência, a recorrência e intensidade criminal (não em sentido moral, mas da perda da capacidade de operação objetiva do direito na realidade) deve ser considerada como um ato de flagrante injustiça.

O direito não apenas protegeria a propriedade e a personalidade jurídica em nível especulativo, ele deve atuar também em nível fenomenológico, das consciências que estão imersas em seus desejos, projeções, litígios e violência¹³¹. A dinâmica do

¹³⁰ Cf. Brooks, Thom (2017) 'Hegel on crime and punishment.', in Hegel's political philosophy : on the normative significance of method and system. Oxford: Oxford University Press, pp. 202-221.

¹³¹ Uma certa demonstração de que a incorporação da experiência da consciência realizada no projeto da Enciclopedia das ciências filosóficas, não se realizou plenamente, pois paralelismos tendem a surgir na medida em que a ideia de identidade autoreferente do EU =EU não condiz com a práxis do conceito em seu movimento pendular entre universal e particular. O direito enquanto uma instituição reconhecida, necessita constantemente dialogar com o nível fenomênico, incorporando-o como forma peculiar de expressão do conceito e não estabelecendo reiteradamente que toda a dissimetria – avessa ao próprio

espírito não diz respeito apenas ao querer e reconhecer do direito mas sua manutenção como força social de mediação de conflito.

Caberia então ao direito aplicar correções a estas disparidades fenomênicas e autoavaliar-se enquanto instrumento legítimo de coerção legal. O conceito deve estar conforme a realidade em sua representação: o ser aí da lei” (HEGEL, 2010, p. 208), considerar a transgressão como uma ruptura do código legal e com isso apresentar respostas efetivas para o ato transgressor através da imputação de uma pena (HEGEL, 2010, p.211).

Mas ao mesmo tempo, é da natureza do direito a sua vinculação com a realidade comunitária (e por isso espiritual), levando o debate sobre a punição não só para questões históricas e morais da sociedade civil burguesa, que ora imputa valores e sanções mais ou menos rigorosas, mas para a dimensão da ação justa, da ideia de que toda “retaliação” deve ser regida pelo princípio de que excessos representam vingança (HEGEL, p.121-122) e ausências contribuem para o eclipse do conceito.

É somente nesse duplo âmbito de reação retributiva e justa que se pode pensar uma teoria da punição que seja adequada aos desafios e dinamismo do mundo social. Por isso, a punição ocupa sempre um papel estratégico na articulação e desenvolvimento da ideia de crime, pois é dentro seu movimento (restaurativo e retributivo) que o direito e a justiça se tornam elementos conjugados tanto em nível do conceito quanto em nível do fenômeno.

Cabe agora a discussão sobre a capacidade ou não do direito restituir sua legitimidade por meio de uma penalização justa. Em outras palavras, como garantir que determinada ação criminal possa ter a correta aplicação de sua pena? Em primeiro lugar, torna-se profundamente importante verificar que a medida objetiva de uma pena possa não ser estabelecida por um critério de reciprocidade absoluta, uma espécie de lei de talião (HEGEL, 2010, p. 125).

“Olho por olho e dente por dente” não produzirá os efeitos jurídicos e sociais esperados pela filosofia hegeliana. Antes de qualquer tipificação de penas (adequadas ou não ao ato transgressor) é necessário com que se reconheça objetivamente o *valor*

conceito, tal como é o crime – seja somente uma simples contingência histórica. O projeto contido na Fenomenologia do Espírito permite uma certa plasticidade na medida em que o verdadeiro exame é saber se o conceito corresponde ao objeto e reciprocamente verificar se o objeto corresponde ao conceito (HEGEL, 2017, p.76).

que cada ato criminal possui intrinsecamente, independentemente de ser uma lesão ao objeto A ou contrato B ou mesmo um atentado à vida de outrem.

Uma análise objetiva do crime que, a princípio suspende a qualidade e quantidade da lesão criminal, já vinha sendo feita e proposta ao longo do direito abstrato e fora posta em questionamento nesta dissertação com a ideia do eclipse do conceito. No entanto, o desafio é estabelecer o que há de **comum** em todas as lesões perpetradas, entender o ilícito em seu valor, porém, segundo uma métrica fenomenológica que inclua as esferas da vida moral e cultural dos povos.

Luckács (1979), estabeleceu como um desvio logicista a inversão entre ser e essência no projeto Lógico Hegeliano. A passagem do todo abstrato (ser) à determinação concreta, tal como a “doutrina da ser” demonstra, cria uma espécie de transição enigmática entre estas esferas. Por consequência, a *Filosofia do Direito* partilha deste enigma, visto que, busca uma universalidade para o crime (na forma *valor*) que não pode ser alcançada sem a presença de relações sociais determinadas.

A necessidade de relacionar o crime com sua forma e conteúdo tensiona o próprio projeto proposto pela seção do Direito Abstrato, exigindo do tema uma expansão para a dimensão da moralidade e da eticidade (BROOKS, 2017, p.212-215;). Criar uma medida universal de valor para o crime como uma ação contra a vontade livre e o direito não auxilia na possibilidade da determinação da pena, pois torna-se um puro formal carente de suas determinações e relações específicas.

Por consequência, se seguida apenas as prescrições do direito abstrato, a ideia de uma punição justa torna-se também um movimento formal cujo objetivo é a restauração do direito. Porém, Hegel admite que qualquer reação desproporcional da pena no ambiente prático de atuação jurídica representa um movimento de injustiça (HEGEL, 2010, p. 207). O peso desta constatação impõe ao debate a necessidade de inclusão de temas relativos à esfera da cultura conjuntamente à questão da punição como uma *Aufhebung* do conceito de direito.

A determinação da pena depende de uma mediação entre a ideia de valor da ação criminal (enquanto ato lesivo da vontade livre em si e para si) com suas qualidades, quantidades e periculosidade perante a sociedade civil (HEGEL, 2010, p.120 §96; HEGEL, 2010, p.210-211).

Neste caso, tanto o crime como a punição tornam-se elementos que possuem uma certa volatilidade e dinamismo histórico na esfera da realidade imediata¹³², forçando Hegel a realizar novas reconsiderações acerca da ideia de justiça como um ato de punição retributiva. O Direito não pode apenas realizar uma *Aufhebung* do conceito de vontade em si e para si, isso proporciona uma “[...] dificuldade insuperável para determinar a pena” (HEGEL, 2010, p.124) e por consequência pode proporcionar episódios de injustiça sob a os cuidados da lei (HEGEL, 2010, p. 207).

Chegar à conclusão de que o direito deve apenas restaurar sua legitimidade através de um movimento de negação da negação do ato criminal, proporciona o sentido da punição como uma relação de identidade entre fenômeno e conceito (HEGEL, 2010, p.124), porém, verifica-se a existência de um espaço de autonomia relativa entre essas duas dimensões, afetando diretamente o estabelecimento da pena¹³³. Uma penalização justa é por consequência uma mediação dialética entre o fenômeno e o conceito, e por isso, uma determinação reflexiva da realidade, que nunca realiza plenamente a sua identidade, porque ambas as esferas são histórica e ontologicamente dinâmicas¹³⁴. O real, torna-se, portanto, a esfera de unidade entre fenômeno e essência e o palco da **não identidade**.

¹³² BROOKS (2017) não concorda com esta tese, pois acredita que a única condição cambiante e historicamente determinada é a punição. Para o autor, o sentido do crime será o mesmo, independentemente do rearranjo histórico-social.

¹³³ Qualquer que tenha sido o meio através do qual Hegel deduziu a existência da essência, essa – e nisso ele é um importante inovador – é concebida não apenas como parte e estágio da realidade, mas ao mesmo tempo como um complexo e não como categoria isolada. Precisamente aqui e revela a origem ontológica das determinações reflexivas. Essência, fenômeno e aparência são, na sua autonomia enquanto ser, categorias antigas; e mesmo a sua oposição recíproca não é uma novidade” (LUKÁCS, 1979, p.82).

¹³⁴ “O ato filosoficamente revolucionário de Hegel – a descoberta das determinações reflexivas e a colocação delas num posto central – consiste sobretudo em ter eliminado o abismo que separava, de modo absoluto, o fenômeno e a essência. Dado que a essência não é entendida nem como algo transcendente, nem como um processo mental de abstração, mas ao contrário como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente uns nos outros, as determinações reflexivas – nessa nova concepção – mostram possuir um caráter primariamente ontológico. O fato de que Hegel trate dessas relações ontológicas predominantemente num conceito logicista é algo que já conhecemos; mas isso não nos impede de captar por trás da exposição em aparências simplesmente lógicas – as conexões ontológicas ocultas.” (LUKÁCS, 1979, p.83).

Portanto, a dialética da realidade que é conhecida pela razão consiste no seguinte: os momentos da realidade são, ao mesmo tempo e indissolvelmente, independentes e vinculados; a verdade deles é falsificada tão logo se atribua a um desses aspectos um significado absoluto, que exclua o seu contrário, mas também quando as diferenças e as oposições são eliminadas em sua pureza. Essência, aparência e fenômeno são portanto determinações reflexivas na medida em que cada uma delas expressa essa relação; toda aparência ou fenômeno é essência que aparece, toda essência aparece de algum modo, nenhuma das duas pode estar presente sem essa relação dinâmica, contraditória;" (LUKÁCS, 1979, p.84).

O direito, por definição ontológica, se mostra e conserva como uma ferramenta em construção tanto quanto as relações sociais determinadas, podendo falhar em seus propósitos e fundamentos. A não identidade do conceito com o seu fenômeno consagra a história objetiva como material substantivo do espírito e permite a constatação de que punir nunca será uma tarefa fundamentalmente lógica¹³⁵.

4.6. VIA ÉTICA DA PUNIÇÃO: RETRIBUTIVISMO, DISSUAÇÃO E A POSSIBILIDADE DA PENALIZAÇÃO ALTERNATIVA (UM CAMINHO EM ABERTO)

Na *Doutrina da Essência*, especificamente no terceiro capítulo da primeira seção ("Fundamento"), Hegel explora de forma mais detida as irrupções que surgem na dimensão da essência e da aparência. Seu objetivo fundamental é o de garantir com que Forma e matéria, ou Fundamento e o Fundamentado possuam uma relação de unidade e identidade.

Para tanto, o filósofo alemão garante ao conceito de essência a unidade suprassumida da realidade imediata, a inseparabilidade entre a matéria e forma, bem como sua interação recíproca (HEGEL, 2018, p.100-102). Todo o processo de causalidade (infinitamente plural) que se desdobra na esfera do imediato, tem por base objetiva um fundamento que pode ser alcançado por meio das determinações reflexivas (HEGEL, 2018, p.96-98).

¹³⁵ A experiência da consciência, enquanto determinação reflexiva é o ponto de partida para a compreensão do direito, da pena e da punição. Incluir o seu trajeto dentro da arquitetura logicista de Hegel é permitir com que a realidade seja tomada pelo seu avesso.

Uma clara tentativa de resolução das querelas que se desenvolvem no próprio cotidiano, sem recorrer a critérios subjetivos de interação social ou mesmo generalizações de fenômenos particulares. A suprassunção da realidade não aponta para uma abstração genérica de fenômenos mais ou menos conhecidos, mas para a apreensão da interação complexa entre determinações, que só podem ser apreendidas objetivamente no seu movimento de negação e relacionamento recíprocos (HEGEL, 2018, p. 101).

O Fundamento portanto “[...] é a mediação real, porque ele contém a reflexão enquanto reflexão suprassumida; ele é a essência que retorna para dentro de si e põe através de seu não ser.” (HEGEL, 2018, p.94). O Funcionamento da realidade (em sua complexidade) tende a aparecer e desenvolver-se como uma oposição ao seu próprio fundamento, apresentando-se não como identidade e sim como diferença (HEGEL, 2018, p.98).

Toda a diversidade do ser posto (o fundamentado) é na imediatidade uma contradição ao próprio fundamento, uma autonomia relativa que deriva da interação complexa e causal de diversos fenômenos (HEGEL, 2018, p.96; HEGEL, 2018, p.106). No entanto, o próprio desenvolver (aparentemente autônomo) da realidade imediata constitui-se como condição necessária para o alcance do fundamento: a negatividade que transforma o relacionamento entre complexos determinados um movimento vivo e orgânico é o processo de mediação que supera o imediato em busca de determinações reflexivas essenciais (LUKÁCS, 1979, p.83-84).

O conteúdo que se expressa a partir do processo de negação determinada entre complexos possui autonomia derivada de sua própria especificidade circunstancial e relação recíproca com sua forma essencial. De Maneira geral, a unidade entre matéria e forma deve ser expressa sobre a construção de conteúdos determinados¹³⁶.

Todo conteúdo possui a sua forma, da mesma maneira que toda forma possui o seu conteúdo; esta unidade garante com que a negatividade não seja apenas um

¹³⁶ “O Fundamento tem um conteúdo determinado. A determinidade do conteúdo é, como resultou, a *base* para a forma, o *imediato* simples frente a *mediação* da forma. O fundamento é identidade que se relaciona negativamente consigo, que através disso, faz de si o *ser posto*; ela se relaciona negativamente consigo, na medida em que ela é idêntica a si nessa sua negatividade; essa identidade é a base ou conteúdo, que desse modo, constitui a unidade indiferente ou positiva da relação de fundamento e é o *mediador* da mesma” (HEGEL, 2018, p.107).

recurso de ordem metafísica, mas o processo pelo qual o fundamento torna-se a expressão do fundamentado e o fundamentado a base para o fundamento. Hegel é explícito, a dinâmica e relação dialética entre ambos, possui certa autonomia, demonstrando como o processo de negatividade é uma unidade complexa entre contrários, cujo desenvolvimento só pode ser observado de forma imanente.

Novamente, desenvolver o conteúdo é permitir com que sua forma se torne explícita e atuante, bem como desenvolver a forma é garantir com que a negatividade do relacionamento recíproco entre complexos possa exprimir-se em conteúdos determinados. Não se trata, aliás, de estabelecer uma anterioridade ou posterioridade para o fundamento e o fundamentado: a interação recíproca exige uma mediação total entre as esferas e por isso desenvolver não significa fabricar ou induzir empiricamente a forma do conteúdo, mas explicitar o modo pelo qual as coisas tornam-se coisas na relação (HEGEL, 2018, p. 109-112).

Em virtude dessa identidade do fundamento e do fundamentado, conforme tanto o conteúdo quanto a forma, o fundamento é *suficiente* (o suficiente restrito a essa relação); *nada há dentro do fundamento, que não esteja dentro do fundamentado, assim como nada dentro do fundamentado que não esteja dentro do fundamento*. Se se pergunta por fundamento quer-se ver *a mesma* determinação, que é conteúdo do *modo duplo*, uma vez, na forma do posto, outra vez, naquela do ser-aí refletido dentro de si, da essencialidade (HEGEL, 2018, p.108).

A insistência no recurso da identidade autorreferencial é uma das marcas distintivas do processo de justificação lógica hegeliana. No limite, a essencialidade, que é a unidade forma e conteúdo, tem por justificação a si própria enquanto pura negatividade, uma condição formal do puro pensar que não implica em regressão ao infinito devido ao próprio movimento dialético que suprassume a indeterminação rumo a determinação¹³⁷.

No entanto, se retirar as “amarras lógicas” da pura identidade (LUKÁCS, 1979, p.81-84) e assumir a prioridade ontológica da essência no desenvolvimento da relação forma e conteúdo, o que se têm é a presença ativa e dinâmica do mundo em sua

¹³⁷ “O Fundamento é, *primeiramente*, fundamento absoluto, dentro do qual a essência é inicialmente quanto *base* em geral para a relação de fundamento; mais precisamente, porém o fundamento se determina como *forma e matéria* e se dá um *conteúdo*.” (HEGEL, 2018, p. 95)

própria relação de desenvolvimento e construção, não como uma totalidade genérica, fruto da somatória de todas as ações particulares, mas da articulação complexa entre conteúdos que se relacionam negativamente entre si (LÚCKÁCS. 1979, p.74).

Um complexo de complexos só pode ser totalmente compreendido na sua própria dinâmica de relacionamento recíproca e não há como ausentar o conteúdo de sua forma e nem mesmo a forma de seu conteúdo. Por isso, o absoluto enquanto processo real e imanente é fluxo constante que se determina e é determinado pela própria dinâmica de relacionamento recíproco entre complexos.

Eis o porquê o crime não pode alçar a condição de universalidade e de conceito por intermédio do direito abstrato, o *valor* de sua ação só toma a dimensão real quando confrontada com as relações sociais pelos quais o mesmo abala. O conteúdo do crime estabelece sua forma e a forma do crime imputa ao conteúdo sua dinâmica de ação concreta. Alcançar a essência do crime é pô-lo novamente na rota de colisão com o direito, a propriedade, os sujeitos historicamente determinados e com o próprio movimento da sociedade.

Isto não significa ceder à moral os desígnios substantivos da punição retributiva. Permitir com que as impressões subjetivas operem o processo punitivo é garantir com que se processe a injustiça sob a forma do direito. Porém, retirar o crime do ambiente da cultura e das relações sociais em que está inserido, por extensão a punição, é permitir com que se retire do debate a própria complexidade do conteúdo, e por consequência se produzirá a indeterminação prática.

Na Fenomenologia do Espírito as determinações reflexivas aparecem sobre a forma da experiência da consciência que se debruça sobre si mesma, adquirindo saberes objetivos sobre o mundo (espírito) e sobre si própria (consciência de si). O ganho teórico da obra é a constatação de que o caminho da essencialidade passa pelos diversos conteúdos da consciência em relação ao mundo, pelo qual se denominou *figuras da consciência* (HEGEL, 2017, p. 79).

A consciência ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto (HEGEL, 2017, p. 79).

A experiência da consciência é a forma real das determinações reflexivas. O momento por excelência em que o conteúdo está em interação plena com sua dupla determinação de autonomia e dependência frente ao fundamento essencial. Nesse sentido, uma construção ética da penalidade em Hegel não pode se realizar por completo através de um desenvolvimento estritamente lógico, sob a constatação de que a consagração de uma *Aufhebung* do conceito de direito produz indeterminação legal em relação a função da pena e sua medida quantitativa.

Uma teoria ética da pena (em Hegel e a partir de Hegel) exige a mediação entre forma e conteúdo do crime bem como o impacto que a ação lesiva produz no tecido social, que é do domínio da cultura, da economia política, e no limite, do domínio do Espírito. É somente através da mediação objetiva entre as esferas do sujeito, sociedade e cultura que se pode estabelecer contornos mais nítidos em relação a este espinhoso tema.

Em outras palavras, a consciência-de-si só é *algo*, só tem realidade, na medida em que se aliena a si mesma: com isso se põe como universal, e essa sua universalidade é sua vigência e efetividade. Essa *igualdade* com todos não é, portanto aquela igualdade do direito; não é aquele imediato ser-reconhecido e estar-em-vigor da consciência-de-si, pelo [simples] fato de que ela é; mas [se] ela vigora, é por se ter tornado conforme ao universal através da mediação alienadora. A universalidade carente-de-espírito, do direito, acolhe dentro de si e legitima qualquer modalidade do caráter como também do ser aí; mas a universalidade que aqui vigora é a universalidade que veio-a-ser, e que é, por isso, *efetiva* (HEGEL, 2017, p.332).

A individualidade posta como movimento efetivo da consciência é o resultado prático da mediação entre conteúdo e forma. Tornar-se específico e determinado não significa recorrer ao argumento da contingência toda vez que o ser-aí não

corresponder enquanto forma¹³⁸. A realidade é o terreno pelo qual os conteúdos se relacionam de maneira complexa e nunca isolados uns dos outros, (LUKÁCS, 1979, p.98), por isso as contingências do ser-aí representam não só a autonomia (relativa) da esfera do imediato como também a sua possibilidade de superação (HEGEL, 2018, p.112-114). Desprezar parte do dinamismo da realidade, em nome da conciliação lógica entre forma e conteúdo, não contribui para que a questão da punição em Hegel tenha um desfecho adequado.

Os complexos ideais da realidade relacionados uns aos outros, sob a forma de individualidade e autoconsciência reflexiva, pode ser determinado como o movimento da cultura (HEGEL, 2017, p. 332), um ato de extrusão do imediato que se desdobra de diversas maneiras possíveis; o valor da cultura se exprime no seu próprio movimento de negatividade e encontro plural da consciência com a essência da realidade.

De maneira geral, a cultura é o ato de alienação do Espírito, a possibilidade de colocar em evidência não só o resultado como também o processo pelo qual as

¹³⁸ Cumpre salientar que o esforço em logicizar o dinamismo da realidade, por vezes, tornou a relação entre forma e conteúdo, um tanto quanto confusa em suas mediações e passagens. As formas não derivam da realidade empírica (HEGEL, 2018, p. 110-111), pois são relações dialéticas entre complexos da realidade, por isso uma totalidade que não pode ser apreensível somente por acúmulo indutivo. Acertadamente, Hegel demonstrou que a dinâmica da natureza e da sociedade não pode ser apenas pensada sob o crivo do método científico (por mais clareza, validade e forma que possua). Porém, ao tratar da mediação e passagem da tautologia (“Toda forma possui seu conteúdo e todo conteúdo possui sua forma”), para os objetos da própria realidade ou o “Fundamento Real” (HEGEL, 2018, p.112-115), o filósofo alemão percebera que o dinamismo da realidade imediata, contém aspectos de profunda imprevisibilidade, que denotam a presença de uma dinâmica própria. A solução encontrada fora desconsiderar parte substantiva da realidade sob o desígnio da “contingência” ou “inessencialidade”, provocando uma arbitrária conciliação da forma com seu conteúdo: “Portanto, na relação real de fundamento, está presente o duplo aspecto: *uma vez*, a determinação de conteúdo, que é fundamento, continua consigo mesmo dentro do ser posto, de modo que ela constitui o simplesmente idêntico do fundamento e do fundamentado; assim, o fundamentado contém completamente o fundamento dentro de si, sua relação é compacidade sem diferença, essencial **[reconciliação lógica forma-conteúdo [nossos grifos]**. O que dentro do fundamentado, ainda sobrevém a essa *essência* simples é, portanto, somente uma forma inessencial, determinações externas de conteúdo que, como tais, estão livres do fundamento e são uma multiplicidade imediata. Aquele essencial não é, portanto, o fundamento desse inessencial, nem é fundamentado. Ele é um positivamente idêntico, que é imanente ao fundamentado, mas não se põe nisso em nenhuma diferença de forma, mas enquanto conteúdo que se relaciona consigo mesmo, é *base* indiferente positiva. **[Constatação da imprevisibilidade e dinamismo da realidade imediata] [grifos nossos].** *Outra vez*, o que está ligado com essa base dentro do algo do conteúdo indiferente, mas enquanto lado inessencial. Mas essa relação, porque as determinações relacionadas são conteúdo indiferente, também não é *fundamento*; uma está determinada, com efeito como conteúdo essencial, a outra, somente como inessencial ou posto, mas enquanto conteúdo que se relaciona consigo, essa forma é externa a ambas. **[Tentativa de reconciliação forçada entre forma e conteúdo] [Nossos grifos]**” (HEGEL, 2018, p.114).

ações e saberes tornam-se efetivos de uma maneira que seja cognoscível a um povo ou sociedade. Em outras palavras, é o momento pelo qual pode-se olhar a humanidade determinando a si própria e legando para gerações os resultados de suas próprias ações: isto inclui as previsibilidades e as imprevisibilidades que o contexto produz, as ações positivas e as ações negativas (tal qual o crime), desafiando o conceito a desenvolver-se e avaliar sua própria objetividade.

No entanto, a pluralidade pelo qual a cultura se assenta permite com que se possa explorar **diversos caminhos** para a resolução de problemas estruturais, pois não é do domínio do cultural a imposição lógica e determinada da individualidade, o que se espera é uma relação de reciprocidade entre complexos, cujo resultado é a exposição da forma por meio do conteúdo. É somente por meio da experiência da consciência que a mediação entre conteúdo e forma alcançam níveis e patamares elevados de saber (HEGEL, 2017, p.79).

Por isso, não se trata de compilar preceitos morais, psicologizar debates sociais, realizar uma ode ao cotidiano como único caminho do saber e buscar nas histórias de ídolos ou heróis do passado as referências para o presente. Há de se construir as mediações necessárias para que a cultura alcance sua objetividade, que as consciências imersas em suas próprias representações, significados e problemas imediatos consigam libertar-se das amarras da certeza sensível.

Esta é a chave da eticidade do espírito: apresentar de forma imanente caminhos e vias de ação que proponham uma reconexão dos indivíduos (enquanto consciência) com a realidade. No limite, a eticidade deve-se desenvolver, também, enquanto cultura e apreender o fenômeno como uma substância ativa, viva e histórica, dotada de capilaridades e dinâmicas que lhes são próprias¹³⁹. Este processo que conecta e reconecta indivíduo, sociedade e mundo nunca se completa, se reatualiza conforme novas rodadas de exposição tanto do sujeito como do objeto (HEGEL, 2017, p.33).

¹³⁹ “O indivíduo cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se presta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que há muito dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem no entanto ter ali interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os graus-de-formação cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo [...]” (HEGEL, 2017, p.39).

Deve-se, portanto, tratar a punição não como uma categoria acabada do direito tal qual se expressa na Filosofia do Direito de 1821 e sim como uma *figuração*, um processo que possui relativa autonomia para se estabelecer de diversas maneiras quantitativas no tecido social (envolvendo com isso as dinâmicas do reconhecimento). Ao mesmo tempo, garantir com que a ação penal seja justa impõe à racionalidade jurídica a voltar-se constantemente para seus fundamentos (personalidade, a propriedade e o contrato), no intuito de verificar a essencialidade da relação forma e conteúdo¹⁴⁰.

Tom Brooks (2004; 2017), afirma que a resolução da ideia de punição na Filosofia do Direito não pode ser resumida aos delineamentos do Direito Abstrato. O ato punitivo se estende para as regiões da sociedade civil Burguesa (localizada na seção “Moralidade”) e se encerra com a consagração do Estado como agente institucional de resguardo do direito e da propriedade. Neste processo heterodoxo de busca de uma teoria da pena em Hegel que seja mais articulada com o dinamismo social, Brooks percebera que ao estender o debate para regiões em que a cultura, a individualidade e a estrutura de funcionamento da sociedade civil produzem efeitos no estabelecimento da qualidade e quantidade da pena, coloca-se em questionamento, também, se Hegel era de fato um retributivista.

O § 101 da Filosofia do Direito põe na rota de investigação a ideia de que a punição, enquanto um movimento de negação da negação do ato criminal, é uma ação de retributiva [*Wiedervergeltung*], relativamente adequada e proporcional ao próprio

¹⁴⁰ No §30 da Filosofia da Direito, Hegel aponta para a complexidade que as categorias jurídicas vão apresentando na medida em que o conceito começa a se articular enquanto ideia, ou seja, quando partilha da das querelas e dinamismo da sociedade civil. No respectivo trecho, o filósofo atesta a possibilidade do choque entre as esferas dos fundamentos com a dinâmica da realidade imediata. A carapaça lógica está presente na argumentação, e por consequência a unidade conceito-ideia se dá pela garantia de que o direito é uma externalização da liberdade dedutível somente por uma análise dialético do próprio desenvolvimento do direito: “Cada grau de desenvolvimento da ideia de liberdade tem seu direito característico, porque ele é o ser-aí da liberdade numa de suas determinações próprias. Quando se fala a oposição da moralidade, da eticidade frente ao *direito*, entende-se por direito somente o primeiro, o direito formal da personalidade abstrata. A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, cada um é um direito caraterístico, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-aí da liberdade. Eles podem apenas entrar em *colisão* na medida em que estão no mesmo plano de serem direitos; se o ponto de vista moral do espírito não fosse também um direito, a liberdade em uma de suas formas, não poderia, de modo algum entrar em colisão com o direito da personalidade ou com um outro [direito], porque um tal direito contém de si o conceito da liberdade, a mais alta determinação do espírito, frente a qual outro [direito] é sem substância. Mas a colisão contém ao mesmo tempo, esse outro momento, o de que ela é delimitada e, por isso, também cada um dos momentos está subordinado ao outro; apenas o direito do espírito do mundo é o absoluto sem delimitação.” (HEGEL, 2010, 73).

ato lesivo. No entanto, não se está diante de uma adequação absoluta, uma tentativa de restauro da Lei de Talião, fato que transborda para as raias da imediatidade uma série de circunstâncias que tornam a medida da pena indeterminada nos contornos lógicos do direito abstrato.

Brooks (2004, p.10; 2017; *Id.* 2017, p. 214-216) reconhece o problema da indeterminação da pena segundo uma ideia estritamente retributiva. Ao se estabelecer que toda punição deve estar vinculada ao seu crime, e, com isso, individualizar cada ação lesiva, a questão que permanece é como estipular uma medida ajustada e necessária para crimes que comportam variações tal como idade, tempos de guerra, tipos de crime, bem como o impacto que a ação criminal produziu no seio da sociedade civil.

Todos esses elementos estão na ordem da histórico e do cultural e por isso sofrem variações segundo o próprio dinamismo que as sociedades vão impondo para si. Nesse sentido, não há medida absoluta de penalização em sentido quantitativo ou qualitativo da Pena. Cada sociedade, impõe ritmos e percepções que estão ligadas as formas constitutivas do crime e estas aparecem na legislação positiva, segundo critérios de mínimo e máximos que são estabelecidos por um juiz.

Dado que o crime, [é] *em si* uma violação infinita, precisa ser avaliado, enquanto um *ser-aí*, segundo as diferenças qualitativas e quantitativas, que agora é determinado essencialmente enquanto *representação* e *consciência da validade das leis*, assim a *periculosidade para a sociedade civil-burguesa* é uma determinação de sua grandeza ou também *uma* de suas determinações qualitativas. - Mas essa qualidade ou grandeza, é, então variável segundo a *situação* da sociedade civil burguesa, e nessa situação reside a justificação, tanto de punir com a morte o furto de alguns centavos ou de um nabo como de punir com uma pena moderada um furto cujo valor se eleva ao cêntuplo ou mais. O ponto de vista da periculosidade para a sociedade civil-burguesa, pois ele aparece agravar os crimes, é muito mais, principalmente o que tem diminuído seu castigo. Um código penal pertence, sobretudo, a seu tempo e à situação da sociedade civil-burguesa nele (HEGEL, 2010, p.207).

Hegel percebe as condições fundamentais para que se possa estabelecer mediações entre a punição e o crime. Em primeiro lugar, todo código penal é fruto de seu tempo e com isso sensível as representações, que podem atenuar ou aumentar o “*quantum*” penal. Em segundo lugar, a modalidade da pena e sua quantidade podem

variar profundamente de um local para o outro, demonstrando a autonomia relativa da sociedade civil em relação a suas próprias instituições, capaz de afastar o debate da justiça da própria operação do direito, em nome de uma funcionalidade, ocasionando graves incursões de injustiça (HEGEL, 2010, p. 207).

Em terceiro lugar, os impactos que as ações criminais possuem no tecido da sociedade civil são cambiantes e mutáveis, demonstrando que a percepção social sobre o punir não é somente um debate de ordem filosófico- especulativo, mas partilha também da ordem da cultura, da economia política e do direito positivo. Isso significa que não se pode entender a pena em uma sociedade sem observar seu próprio movimento histórico e fenomenológico (HEGEL, 2010, p. 206), ou seja, a maneira pela qual determinada sociedade pune seus transgressores denota também os valores e incompletudes estruturais de seu próprio funcionamento.

Penalidades concentradas apenas no aspecto dissuasivo não dão conta da complexidade que envolve o crime e a sociedade civil. Há de se pensar nas diversas modalidades penais que sejam mais ajustadas ao processo de integração ética dos indivíduos em suas comunidades. No entanto, é justo e válido pensar a questão da transgressão e da reincidência como efeitos colaterais destas mesmas medidas punitivas, demonstrando que o debate sobre o punir está muito longe de ser apenas uma questão de proporcionalidade reativa.

Por consequência, torna-se pouco plausível que a teoria hegeliana da pena seja estritamente retributiva (BROOKS, 2017, p.214-216); suas determinações estão na ordem do próprio desenvolvimento fenomenológico e histórico do tema (TUNICKS, 1994, p.326). Mas isso não significa um abandono completo da questão, Hegel legou ao próprio desenvolvimento do direito a possibilidade de apreender que existe uma objetividade que está para além do sistema penal-punitivo.

A ideia de retribuição ganha força não como medida penal absoluta (HEGEL, 2010, p.123-125), mas como medida de verificação da possibilidade da justiça e legitimidade do direito (HEGEL, 2010, p.121-122).Torna-se justo um crime ser punido segundo suas características e seus impactos sociais históricos, porém qualquer medida punitiva nunca será um absoluto razoável e aceitável para o direito, uma vez que torna-se igualmente justo conceber a dignidade e racionalidade do transgressor (HEGEL, 2010, p.122-23).

Em suma, a punição nunca será um acordo pleno e maduro do direito com a justiça, as imperfeições que acometem a esfera do direito penal (HEGEL, 2010, p.209) são as mesmas que interferem na dinâmica da cultura e do desenvolvimento social, Entretanto, é da natureza processual do espírito inquirir as consciências e instituições atuantes no tecido social como forma de resguardo da própria racionalidade que elas possuem. Neste caso, a via ética, racional e justa de arquitetar a punição e o direito se dá somente com a possibilidade de desnudar as próprias inoperâncias da ação jurídica em sua esfera prática.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço em percorrer o pensamento jurídico hegeliano, sob os cuidados das reflexões fenomenológicas, permitiu com que se estabelecesse um rico diálogo com a realidade. O direito “perdeu” a sua aura metafísica e alcançou novamente o terreno da vida em sociedade: lócus e da experiência da consciência.

Não se tratou de relegar ao pensamento especulativo e fenomenológico um mecanicismo vulgar, sabe-se que o acúmulo do fático não é fator preponderante na constituição da “doutrina do conceito”. Os intentos, que se concretizaram a partir da análise das categorias fundamentais do Direito em Hegel, foram o de levar ao limite a doutrina ética do Espírito Objetivo, não a ponto de desarticulá-la, ou desacreditá-la por completo, e sim “impulsioná-la” e “rejuvenescê-la” segundo a “ordem do tempo”.

A historicidade do conceito não coincide com a passagem cronológica da vida fática, mas possui relação intrínseca com ela. A motricidade do pensamento dialético encontra-se no desafio de mediação entre aparência e essência, sem cair em uma vulgarização sensória e nem mesmo em uma metafísica apartada do real. É a partir da leitura crítica e atenta da *Fenomenologia do Espírito* que o esboço à libertação das amarras do sensualismo e da especulação do ser começa a ser delineado.

Não houve qualquer pretensão de esgotamento de temas e problemas referentes ao pensamento jurídico hegeliano; tanto a escolha metodológica como o desenvolvimento conceitual, a partir da leitura das obras de Hegel e seus intérpretes, foram guiadas pela noção de que o saber é um processo e não necessariamente um produto.

Nesta dissertação: consciência, história e cultura encontraram “abrigo” na *Doutrina da Essência*, nas *Determinação reflexivas da consciência*, no limite, em uma defesa da reorientação da prioridade ontológica do pensamento hegeliano. As categorias de **mediação** e **negatividade** ganharam destaque e tratamento fenomenológico, tornando-se aspectos constitutivos da realidade em toda a sua extensão (*Universalidade, particularidade e singularidade*)

A adequação semântica tornou-se inevitável para que a dimensão da experiência da consciência pudesse tomar o seu devido lugar. Logo, *fenômeno, conceito, essência, aparência, cultura e realidade imediata* constituíram as categorias fundamentais pelos quais a esfera hegeliana do direito pode ser avaliada.

Todo o empenho em apreender a mediação e negatividade como constituintes fenomenológicos, produziu um duplo impacto: o primeiro – e por agora, o mais importante - é o de consolidar à esfera do pensamento jurídico (em Hegel) uma incompletude e processualidade imanente. O segundo, ligado ao modo como se lê a filosofia hegeliana, abriu margem para acaloradas discussões a despeito da unidade e sistematicidade entre o especulativo e o fenomenológico.

De um ponto de vista epistêmico, há muito o que se pesquisar em relação à inclusão da experiência da consciência (e de todo o trajeto fenomenológico) nas cercanias e domínios do espírito subjetivo logicizado. Porém, ao estabelecer como medida e referência a reflexão ética e suas possibilidades de ação, a tarefa que antes era demonstrar a imanência racional do real, subdividindo-o em categorias do puro pensar, torna-se a necessidade de demonstrar o exercício prático da liberdade.

A volição e a possibilidade dos distúrbios disruptivos do cotidiano não são apenas produtos evanescentes da realidade, estabelecidas como uma conexão passageira à verdade ética. Fenômeno e conceito se embaralham, por vezes, de forma incompreensível ao espírito, que sabe de si e de sua incompletude. A prática da liberdade não pode ser entendida como uma categoria lógica ou pelo menos totalmente logicizável quando o assunto é a vida em sua própria experiência existencial.

O “vácuo” que o desregramento do imediato produz não pode ser considerado um produto da contingência (sob a alcunha do “*mal infinito*”) toda vez que o fenômeno não coincidir com o conceito. O risco ético do alinhamento entre essência, aparência e conceito (respaldado pela identidade autorreferencial) é a **suavização** das contradições da realidade.

Esta é a passagem para que se considere as insuficiências do *Direito Abstrato* em dar conta da tarefa de “vigiar, resguardar e punir” os atos volitivos transgressores. No mínimo, deve-se considerar que há um risco embutido em fraturar o pensamento de Hegel em seções estanques ou estritamente sequenciais, tal qual o hábito pedagógico insiste em percorrer. O giro ético transpassa a *Filosofia do Direito* em toda a sua extensão: Direito abstrato, Moralidade e Eticidade e à medida que faz isso, desafia a racionalidade a manter-se em curso razoável de ação prática.

Nesse caso, a relação entre direito e justiça - ponto alto das considerações jurídicas hegelianas - não significa a consagração da razão como fonte indiscutível da vida ética, esta é sua versão caricaturada e acessível ao primeiro ouvinte. Em verdade, constitui-se como desafio ético, conflito e por vezes a não identidade, exatamente o oposto do que foi proposto como propedêutica aos estudos em Hegel.

Esvaziar o direito de seus atritos e incapacidades é torná-lo tão dogmático quanto qualquer asserção leviana. Por isso, a importância e centralidade da cultura como mediação complexa entre os fundamentos do direito e a dinâmica da aparência fenomenal. Se trata de estimular e avançar no sentido do desenvolvimento de uma **antropologia jurídica**, guiada pelo esforço de tornar o racional uma relação que gravita entre o “sensível” e o “inteligível”, garantindo a estas esferas os seus graus de relativa autonomia.

Não há ética sem a autonomia da escolha e uma certa imprevisibilidade da vida; a universalidade que decorre da mediação complexa entre fenômeno e conceito é a chave fenomenológica para uma antropologia jurídica focada na preservação ontológica de ser e estar presente no mundo. A negatividade e a mediação incorporam-se ao direito enquanto um construto ético, uma experiência da consciência que determina a si e ao outro como medida referencial do saber e da ação social.

A prática jurídica é reconhecimento não só da objetividade do direito como também das limitações e retrocessos que recobrem a dinâmica do espírito. Na maioria dos casos, o vasto deserto das experiências pueris e irrefletidas incorporam tais limitações (objetivas) na forma de ação social individual. Porém, é neste mesmo deserto de aparência caótica e imóvel perante os desejos do novo, que as determinações reflexivas ocorrem: o que antes era um dever desqualificado como “pura” contingência, torna-se o vínculo placentário entre racionalidade ética e a vida ordinária.

O direito se encontra neste entroncamento e por isso deve resguardar-se da tarefa de ser um construto acabado e capaz de dar conta total das miríades de experiências que ocorrem no seio da realidade imediata. Sua eticidade não significa perfeição, mas capacidade de análise imanente de seus fundamentos como expressão do próprio movimento essencial da realidade. Isto não o torna imune as constantes agressões que sofre.

O alcance institucional e objetivo do direito e seus fundamentos éticos não garantem *a priori* a manutenção do “estado de direito”; cabe à cultura, a sociedade, e aos indivíduos a tarefa de seu resguardo permanente. Mas não somente isso, o desdobrar da consciência sobre si e sobre o mundo garante a legitimidade de enfrentar os limites do conceito na esfera do espírito objetivo. Isso significa ter a coragem de dilacerar estruturas caso seja necessário, uma vez que a verdade do saber é sua própria processualidade e imanência com o real.

O enfoque na construção do conceito de personalidade jurídica presente no pensamento hegeliano demonstra a preocupação em determinar a importância dos indivíduos perante as coisas. Esta asserção – relativamente fácil de ser anunciada – permitiu com que se estabelecesse uma prioridade ética do resguardo a vida em detrimento das hostilidades decorrentes da experiência social assimétrica. Por outro lado, os desdobramentos e conclusões da *Filosofia do Direito* relativos à **propriedade privada** levantam profundos questionamentos.

Certamente, é um tema que merece estudos avançados e por isso torna-se mais amplo do que alcançado nesta dissertação. Porém, isso não significou uma insuficiência, talvez uma propedêutica à questão de sua relação e dedução por vias lógicas.

A ideia de propriedade em Hegel produz o distúrbio da conciliação forçada entre polos assimétricos dispostos no seio da vida social, mesmo que o projeto ético de sua função social fosse o da limitação substantiva da “quantidade de propriedade” (posse) por intermédio da ação jurídica e administração público-estatal da vida social. A justificação lógica do “ter em geral” oferece uma alternativa idealista à hipótese da propriedade ser uma generalização histórica da posse. Uma posição elegante, talvez presente em outros expoentes do idealismo alemão, que busca uma mediação entre a vontade livre e a vontade natural, constituindo uma unidade orgânica.

No entanto, a dinâmica da posse\propriedade não parece estar bem resolvida de um ponto de vista do método fenomenológico. A insistência em determinar a universalidade do conceito de propriedade, sob a alegação de dar ao fenômeno uma substancialidade racionalmente extraída das categorias puras da vontade e liberdade, encobre o processo de determinação reflexiva que permeia a questão. Os escritos

fenomenológicos apontam, mesmo que genericamente, para uma processualidade distinta.

A propriedade privada aparece como uma episódica fundamental do desenvolvimento societal humano, uma categoria racional que decorre do expurgo ético da assimetria e da luta por reconhecimento. Em outras palavras, seu conceito decorre da experiência da consciência em determinar a si a universalidade do ter em geral. Mas, seria extremamente contraproducente estabelecer que as determinações reflexivas da consciência produzem categorias racionais definitivas, a ponto de torná-las inquestionáveis; a verdade do conceito encontra-se no processo de autodesenvolvimento desigual e combinado dos fatores constitutivos do real, incluindo aí as próprias consciências imersas em suas dúvidas, por isso, não é possível com que esta episódica possa ser a historicamente definitiva.

O trajeto intersubjetivo e a experiência histórica contam como alicerces de estruturação e definição da propriedade, levando ao limite a possibilidade de uma determinação lógica de seu conceito. Surge, então, a necessidade de explorar as fronteiras da racionalidade hegeliana, uma busca pelo *não-dito* que só aparece por intermédio da extração imanente do próprio pensamento de Hegel. Neste caso, optou-se por uma saída possível de tornar o assunto “em aberto” para que novas rodadas de discussão e pesquisa possam ser realizadas.

O tratamento conceitual dado ao Ilícito representa todo o esforço em realizar uma análise fenomenológica da Filosofia do Direito de 1821, que levasse suas categorias ao limite de suas possibilidades racionais. A dimensão das “*tipologias da violência*” ou da agressão à vontade não podem ser avaliadas como um mero ponto de passagem entre o direito abstrato e a moralidade.

Os fundamentos do direito penal encontram-se presentes nos parágrafos respectivos ao ilícito e apontam para um interessante desdobramento da questão jurídica presente na obra. É certo que, Hegel não se preocupou em tornar claro e distinto a natureza, função e dinâmica das “*frações do direito*”. Seus escritos, por vezes nebulosos e circulares, criaram uma névoa espessa em torno de questões sensíveis como a morte, o assassinato, furto, roubo etc. Todos os itens citados estão inclusos na obra de 1821, porém subentendidos apenas como tipologias da violência.

De forma geral, a querela sobre a extensão da lesão da ação ilícita demonstra o quão sensível é o tema da violência e do crime no idealismo hegeliano. As disrupções de ordem fenomênica apresentam uma dinâmica particular e de relativa autonomia em relação ao processo constitutivo do conceito. Assumir que o crime ou o ilícito em geral não capaz de atingir as estruturas profundas do direito – uma vez que toda relação de **não-identidade** entre ser aí e conceito tornam-se simplesmente negligenciadas como um “*mal infinito*” – revela uma tendência formal no pensamento lógico-jurídico presente na Filosofia do Direito.

Os riscos de excessiva despersonalização da personalidade jurídica, da propriedade e do crime expõe as chagas abertas do idealismo alemão de recorrer à metafísica para “tudo incluir” no processo racional. A opção por negligenciar o percurso metafísico, por entender que a filosofia hegeliana é extração imanente das categorias da realidade, obviamente sob a tutela da experiência da consciência, produziu um efeito distinto as dimensões do crime e da punição, possibilitando uma via autoral de análise imanente do texto hegeliano.

O **eclipse do conceito** é o momento pelo qual o fenômeno não coincide com o conceito e ao mesmo tempo não é desprezado (em sua processualidade interna). Não se trata de uma ode ao cotidiano e nem mesmo um abandono das categorias objetivas da realidade, mas a constatação de que existem nuances que devem ser observadas no processo de unidade entre aparência e essência. A autonomia relativa entre as esferas do fenômeno e do conceito indicam que a dimensão do espírito objetivo é incompleta em seu projeto de edificação.

Isto não significa uma fratura decisiva na doutrina do espírito hegeliana e nem mesmo uma recaída para análises estritamente causais da violência social. Constatações dessa monta estão para além dos esforços desta dissertação. O objetivo central foi o de reconhecer a necessidade de compreender a negatividade que aparece em termos epistemológicos como motricidade dialética, e como é retomada no movimento ético enquanto incompletude e necessidade de autodesenvolvimento. Por isso, a dinâmica do espírito precisa conviver com seus **descompassos e retrocessos**.

Não há como prever se o eclipse do conceito se comporta como simples descompasso (e por isso justificável sob alegação da contingência) ou assume a

posição de retrocesso espiritual. A dinâmica societal possui autonomia, complexidade e pluralidade suficientes para determinar seu “comportamento” no mundo. No entanto, cabe a filosofia a anunciação da paciência do conceito que compreende a força dos eventos não previsíveis ou das formas históricas que reproduzem e reconfiguram o cenário permanentemente.

É importante salientar, esta dissertação explorou a fração do eclipse do conceito respectivamente ligada à possibilidade do retrocesso do Espírito Objetivo. Não à toa, uma vez que o objeto em análise (o crime) exigia. A **recorrência** e **sistematicidade** da ação criminal produz um efeito de entorpecimento nas estruturas de operação do direito a ponto de torná-las inoperantes. Aqui, encontra-se a chave de compreensão da autonomia relativa entre conceito e fenômeno: não há categoria lógica que possa dar conta da capacidade do crime adquirir um status sistemático e recorrente, isto é fruto de formas históricas.

O crime burla o conceito de direito e não pressupõe nenhuma resolução ética que advenha da experiência da consciência, sua “*inessencialidade*” é a condição perfeita para sua recorrência e organização sistêmica. Cabe a racionalidade jurídica dar conta daquilo que não está preparada, pelo menos a partir do circuito lógico de reparação penal. No entanto, na *Fenomenologia do Espírito*, a consciência dilacerada convive com sua expressão decaída sob as formas do cinismo da cultura e da violência sistêmica. Isso significa que a autonomia da realidade imediata está presente como um laboratório de expurgo de novas experiências históricas. Neste caso, a *Aufhebung* do direito é fruto da inserção dialética entre essencialidade e inessentialidade.

De qualquer maneira, o Eclipse do conceito torna-se a insistência em levar tensão, conflito e dinamismo à filosofia hegeliana de forma a expor certas fronteiras da racionalidade ali presente. No caso específico do crime e da punição na Filosofia do Direito, o risco da inoperância é a execução da injustiça sob os auspícios formais do conceito de justiça e direito.

A teoria retributiva da pena que decorre da necessidade do direito e sua racionalidade interna retomar o controle e a legitimidade do tecido social entra em certa tensão ética. No entanto, a impossibilidade de uma determinação lógica da pena

revela a necessidade de ampliar o debate em torno de uma antropologia jurídica que realiza as mediações necessárias entre fenômeno e conceito.

Em suma, punir nunca será uma tarefa estritamente lógica, bem como o debate sobre o direito e a justiça. As dissimetrias existem e possuem suas próprias formas históricas de funcionamento; a reparação jurídica não pode virar as costas para isso e negligenciar a situação. Caso contrário, o direito continuará, mesmo sob sua condição espiritual, a ser um instrumento de relações de poder.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. 1. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2009. p. 11-15

_____. **Três Estudos Sobre Hegel**: Aspectos; Conteúdos da experiência; Skoteinos ou como ler. São Paulo: Unesp, 2013.

ARANTES, Paulo. **Hegel**: a ordem do tempo. São Paulo: Hucitec, 2009.

BADIOU, Alain. Hegel's Master and Slave. **Crisis And Critique**, Dundee, v. 4, n. 1, p.35-48, 12 fev. 2017. Disponível em: <<http://crisiscritique.org/2017/march/Complete%20Issue.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2020.

BARBOSA, Alexandre de Moura. **Ciência e experiência**: Um ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/edipucrs/cienciaeexperiencia.pdf>>. Acesso em: 27 maio 2019.

BAVARESCO, Agemir. O silogismo da propriedade hegeliana e o individualismo possessivo de C.B Macpherson. **Filosofia Unissinos**, São Leopoldo, v. 1, n. 12, p.70-86, 01 abr. 2011.

_____. Lógica e propriedade no direito abstrato de Hegel. **Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, v. 17, n. 3, p.384-400, 01 dez. 2012. Disponível em: <https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/index>. Acesso em: 02 mar. 2020.

BYRD, B. Sharon. Kants Theory of Punishment: deterrence in its threat, retribution in its execution.: Deterrence in its Threat, Retribution in its execution. **Law And Philosophy**, New York, v. 8, n. 2, p. 151-200, 01 ago. 1989.

DUBBER, Markus Dirk. Redescoving Hegel's Theory of Crime and Punishment. **Michigan Law Review**, Michigan, v. 92, n. 6, p. 1577-1621, 01 jan. 1994.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**. São Paulo: Wmf Marins Fontes, 2016

GUYER, Paul. **Pensamento e ser: a crítica de Hegel à filosofia teórica de Kant**. In: BEISER, Frederick C. (Org.). **Hegel**. São Paulo: Ideias e Letras, 2014. p. 201-245.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica**: doutrina da essência. Petropolis: Vozes, 2018.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas: vol.1**. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas: vol.3**. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: VOZES, 2017.

_____. **Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Unissinos, 2010.

_____. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio (1820). **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 107-161, 01 jan. 1994. Tradução de Marcos Müller.

HEIDEGGER, Martin. **Hegel's Phenomenology of spirit**. Indiana: Indiana University Press, 1988.

HENTZ, Marcele Ester Klein. A doutrina do esquematismo puro dos conceitos puros do entendimento. **Controvérisa**, São Leopoldo, v. 1, n. 2, p.14-25, 01 jul. 2005. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7116/3950>>. Acesso em: 27 maio 2019

HOLZHEY, Helmut; MURDOCH, Vilem. **Historical Dictionaries Kant and Kantism**. Maryland: Scarecrow Press, 2005.

HENTZ, Marcele Ester Klein. A doutrina do esquematismo puro dos conceitos puros do entendimento. **Controvérisa**, São Leopoldo, v. 1, n. 2, p.14-25, 01 jul. 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbequian, 2001.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Petropolis: Vozes, 2018.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Petropolis: Vozes, 2013.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O que é justiça?: O que é justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **O problema da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KERVÉGAN, Jean François. **Figuras do Direito na Fenomenologia do Espírito**. Pensar, Fortaleza, v. 21, n. 1, p.213-241, 01 jan. 2016.

_____. **L'effectif et le rationnel: hegel et l'spirit objectif**. Hegel et l'spirit objectif. Paris: Vrin, 2007.

KOJEVE, Alexander. **Introdução a leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Uerj, 2002.

KNOWLES, Dudley. Hegel on Property and Personality. **The Philosophical Quartely**, Oxford, v. 33, n. 130, p.45-62, 01 jan. 1983

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Loyola, 2007.

LEBRUN, Gérard. **A paciência do conceito**: Ensaio sobre o discurso hegeliano. São Paulo: Unesp, 2006.

LÊNIN, Vladimir Ilyich Ulianov. **Cadernos Filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018

LUKÁCS, Györg. **A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel**. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1979.

_____. **Conversando com Lukács**. Maceió: Instituto Lukács, 2014.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARMASSE, Gilles. HEGEL ET L'INJUSTICE. **Les Études Philosophiques**, Paris, v. 70, n. 3, p. 331-340, 01 jan. 2004.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. Notas sobre o esquematismo na Crítica da Razão Pura de Kant. **Transformação**, São Paulo, v. 1, n. 18, p.121-140, 01 jan. 1995. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/handle/11449/10677>>. Acesso em: 27 maio 2019.

MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012

_____. **O Capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013

MBEMBE, Achille. **Necropolítica. Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p.1-1, 01 jan. 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>>. Acesso em: 04 fev. 2019.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e Haiti**. Novos estud. - CEBRAP, São Paulo, n. 90, p. 131-171, julho de 2011.

MÜLLER, Marcos. **O Direito Abstrato de Hegel: Um estudo introdutório (parte 1)**. Analytica, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p.161-197, 01 jan. 2005.

PACHUKANIS, Evgni. Direito e Moral. In: ORIONE, Marcos (Org.). **A teoria geral do direito e marxismo**: Ensaios escolhidos (1921-1929). São Paulo: Sanderman, 2017. p. 183-198.

_____. Ideologia e Direito. In: ORIONE, Marcos (Org.). **A teoria geral do direito e marxismo**: Ensaios escolhidos (1921-1929). São Paulo: Sanderman, 2017. p. 183-198.

_____. Direito e Delito. In: ORIONE, Marcus (org.). **A teoria geral do direito e marxismo**: Ensaios escolhidos (1921-1929). São Paulo: Sanderman, 2017. Cap. 7. p. 199-224.

PATTERN, Alan. **Hegel's Idea of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

PERIN, Adriano. A verdade como um problema fundamental em Kant. **Transformação**, Marília, v. 33, n. 1, p.97-124, 01 jan. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732010000100006>. Acesso em: 04 jun. 2019.

PIPPIN, Robert. **Você não pode chegar lá a partir de cá: problemas de transição na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. In: BEISER, Frederick C. (Org.). **Hegel**. São Paulo: Ideias e Letras, 2014. P.67-103.

_____. **Hegel's Idealism: The satisfaction of self-consciousness**. Cambridge: Cambridge University, 1999.

PELCZYNSKI, Z.A. Political Community and individual freedom in Hegel's philosophy of state. In: PELCZYNSKI (Edit). **THE STATE & CIVIL SOCIETY: Studies in Hegel's Political Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 55-76.

QUANTE, Michael. 'The Personality of the Will' as the principle of Abstract Right: An analysis of §§34-40 of Hegel's Philosophy of Right in terms of the logical structure of the concept. In: PIPPIN, Robert B.; HÖFFE, Otfried (Ed.). **Hegel on Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University, 2004. p. 81-101.

RAMOS, Cesar Augusto. **O conceito Hegeliano de Liberdade como estar junto de si em seu outro**. *Filosofia Unissinos*, Rio Grande do Sul, v. 1, n. 10, p.15-27, 01 jan. 2009.

_____. **As Duas Faces Do Conceito Hegeliano de Liberdade e a Mediação da Categoria do Reconhecimento**. *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 3, p.29-58, 01 jan. 2010.

_____. HEGEL e a Crítica ao Estado de Natureza do Jusnaturalismo Moderno. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 123, n. 1, p. 89-104, 01 jun. 2011

RIZZI, Lino. Distinction et implication de l'obligation juridique et du devoir éthique chez Hegel. *Archives de Philosophie*, Paris, v. 66, n. 2, p. 237-250, 01 jun. 2003.

SAFATLE, Vladimir. **Apresentação à edição brasileira: Os deslocamentos dialética**. In: ADORNO, Theodor W.. **Três Estudos Sobre Hegel**. São Paulo: Unesp, 2013. p. 11-61.

_____. A forma institucional da negação: Hegel, Liberdade e os Fundamentos do Estado moderno. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 125, n. 1, p.149-175, 01 jun. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2012000100008>. Acesso em: 20 jun. 2019.

SPYCHER, Daniel. **Die Legitimität der retributiven Kriminalstrafe:** von den notwendigkeit des vergeltungs in einem präventiosorientierten strafrecht. Taunusstein: Driese_verlag, 2013.

STEKELER, Pirmin. **Hegel's Phänomenologie des Geistes: ein dialogischer kommentar.** Ein dialogischer Kommentar. Hamburgo: Felix Meiner, 2014.

TUNICK, Mark. Hegel's Nonfoundationalism: a phenomenological account of the structure of philosophyof right. : A Phenomenological Account of the Structure of Philosophyof Right. **History Of Philosophy Quarterly**, Illinois, v. 11, n. 3, p. 317-337, 01 jul. 1994.

WEBER, Thadeu. O direito de Propriedade e Justiça. **Revista de Estudos Institucionais**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.807-809, 01 dez. 2016. Disponível em: <https://estudosinstitucionais.com/REI>. Acesso em: 02 mar. 2020.

WIEG, Klaus. **Skepsis und Freiheit:** Hegel über den Sketizismus swischen Philosophie und literatur. Munique: Wilhelm Fink, 2007.