

Universidade Federal de São Paulo  
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**William Paniccia Loureiro Junior**

**As críticas de Hegel às maneiras de se tratar o direito  
natural no período de Iena: A Tragédia da Vida Ética**

Orientador(a): Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

1933

Guarulhos

2019

**WILLIAM PANICCIA LOUREIRO JUNIOR**

**AS CRÍTICAS DE HEGEL ÀS MANEIRAS DE SE TRATAR O DIREITO NATURAL  
NO PERÍODO DE IENA: A TRAGÉDIA DA VIDA ÉTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de São Paulo como  
requisito parcial para obtenção do título  
de Mestre em Filosofia  
Orientação: Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho

**GUARULHOS  
2019**

Loureiro Junior, William Paniccia.

As críticas de Hegel às maneiras de se tratar o direito natural no período de Jena: a Tragédia da Vida Ética / William Paniccia Loureiro Junior. Guarulhos, 2019.  
218 p.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2000.  
Orientação: Sílvio Rosa Filho.

Título em inglês: The Hegel's critics to the ways of treating natural law during the Jena period: the Tragedy of Ethical Life

1. Direito Natural. 2. Jovem Hegel. 3. Absoluto Ético. I. Título.

**William Paniccia Loureiro Junior**

**As críticas de Hegel às maneiras de se tratar o direito natural no período de  
lena: a tragédia da vida ética**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de São Paulo como  
requisito parcial para obtenção do título  
de Mestre em Filosofia

Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Sílvio Rosa filho  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr.

---

Prof. Dr.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Dr. Sívio Rosa Filho.

À CAPES, pela bolsa concedida para a pesquisa.

ATENA: Aos meus cidadãos eu presto de bom ânimo estes benefícios, fixando nesta terra deusas tão poderosas e intratáveis, a quem o destino concedeu regular a existência dos homens. Aquele que não souber conciliar o favor destas divindades terríveis, não sabe donde lhe vêm as contrariedades da vida.

(Ésquilo, *Eumênides*)

## RESUMO

O objetivo do presente trabalho é exprimir a análise das críticas hegelianas presente no ensaio *Sobre as maneiras científicas de se tratar o direito natural*, publicado em 1801-1802. Em primeiro lugar, será abordada a concepção de filosofia de Hegel como *identidade da identidade e da não-identidade ou diferença*, dando enfoque ao destacarmos, sobretudo, suas divergências no tocante às *filosofias da reflexão*, visando delinear, em sua originalidade ienense, aquilo que o jovem pensador alemão entende por filosofia da especulação como forma de superar a unilateralidade absolutizada das filosofias precedentes. Posteriormente, nos capítulos subsequentes, a apreciação da construção e desenvolvimento da noção de *Tragédia da Vida Ética* como resultado da relação do absolutamente ético consigo mesmo, isto é, da imbricada relação do negativo que nega a si como parte necessária da posição concreta do positivo. Por fim, o exame da leitura que Hegel projeta sobre o *Julgamento de Orestes*, presente na tragédia *Eumênides*, de Ésquilo. Qualificando-a como a encenação mais bem acabada de todo o processo do absoluto ético concreto, de seus conflitos internos à sua reconciliação como povo organizado em si e para si.

Palavras-chave: Direito Natural. Jovem Hegel. Absoluto Ético.

## ABSTRACT

The purpose of this work is to present the review carried out by Hegel in *The Scientific Ways of Treating Natural Law*, published in 1801-1802. In the first place, will be addressed the philosophical view of Hegel as the *Identity of the Identity and the non-identity or difference*, highlighting his disagreement, mainly, to the *philosophies of reflection*, seeking to delimitate, in the originality of Jena, what the young German thinker understands for philosophy of speculation as a way to transcend the one-sided views of his philosophical predecessors. Posteriorly, over the next chapters, the analysis of the construction and development of de notion around the *Tragedy of Ethical Life* as a result of the relation that the ethical absolute plays with himself, namely, the imbricated relation of the negative that negates himself as a necessary part of the concrete position of the positive. Lastly, the exam of the perusal that Hegel does about the *Orestes' Trial*, seeing in the tragedy *The Eumenides* of Aeschylus. Qualifying it as the best staged way to show the whole process of the ethical absolute, from his internal conflicts to his reconciliation as organized people itself and for himself.

Keywords: Natural Law. Young Hegel. Absolute Ethical Life.



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>2. CRÍTICA AO MODO EMPIRISTA DE TRATAR O DIREITO NATURAL</b>	<b>21</b>
2.1. Método e estrutura do saber empírico	25
2.2. As três Pseudo-Passagens	50
2.3. Submissão absoluta dos sujeitos	55
2.4. Intuição ética e Entendimento empírico	58
<b>3. CRÍTICA AO MODO FORMALISTA DE TRATAR O DIREITO NATURAL</b>	<b>65</b>
3.1. Fixação da infinitude negativa em princípio absoluto	71
3.2. Legislação prática do formalismo	77
3.3. Intuição ética e Entendimento formal	89
3.4. Coerção e livre-arbítrio	97
3.5. Nadificação e liberdade verdadeira	107
<b>4. TRAGÉDIA DA VIDA ÉTICA</b>	<b>120</b>
4.1. Negação universal: guerra e paz	126
4.1.1. Identidade relativa: economia e direito	129
4.1.2. Momento ideal: o direito	134
4.1.3. Da natureza orgânica à natureza inorgânica	145
4.2. Negação particular: os estamentos	155
4.2.1. Totalidade hierarquizada ou Nadificada	171
4.3. A estrutura trágica da vida ética: o jogo consigo	175
4.3.1. Oresteia	180
4.3.2. A contraposição do cômico	186
4.4. Negação singular: a consciência individual	195
4.5. Realização da vida ética no sujeito trágico	206
<b>5. CONCLUSÃO</b>	<b>211</b>
<b>6. BIBLIOGRAFIA</b>	<b>216</b>

## 1. INTRODUÇÃO

O presente texto dissertativo discorrerá sobre a estrutura e a gênese daquilo que é comumente denominado de *A tragédia ética do absoluto* (*Die Tragödie im Sittlichen*), presente no ensaio *Sobre as maneiras científicas de se tratar o direito natural*, datado de 1802, escrito ienense atribuído à fase de juventude de Hegel. Esta exposição pretende trazer à tona, da melhor maneira possível, este que é considerado o mais importante capítulo que Hegel escreveu antes da transição para seu período de maturidade: “H. Glockner declara: ‘[O] capítulo é o texto mais importante que Hegel escreveu antes da *Fenomenologia do Espírito*” (BOURGEOIS, 1986, p. 303). Pretendemos demonstrar a perspectiva hegeliana de um absoluto ético enquanto *povo*, isto é, em linhas gerais, por meio da gênese do sistema dialético hegeliano, que deverá ser desenvolvida em diversos níveis no decorrer do trabalho – não apenas em contraposição ao direito natural, mas tentando respeitar toda a originalidade e riqueza que convém ao período de Iena –, o paralelo fundamental que perpassa todo o artigo entre especulação e ética deve vir a se aclarar. Para tal, concentrar-nos-emos nos escritos que datam até 1803, em especial, aqueles do *Jornal Crítico de Filosofia*. Portanto, não se trata de levar a efeito a gênese do sistema da eticidade e desenvolvê-la em sua totalidade (algo que Hegel fará mais tarde, na obra *Sistema da Vida Ética*). O ponto nevrálgico aqui é de limitar-se ao exame do que, na vida ética absoluta de um povo, relaciona-se com sua negação interna e os meandros de suas relações.

Ao nos restringirmos ao período de Iena, algumas ponderações devem ser acentuadas: 1) trata-se, como aponta Kervégan (2008), de um filósofo em devir e, como tal, assim deve ser lido; 2) isso não restringe o caráter singular da data em questão, contudo, evitaremos a visão habermasiana de um Hegel cindido, isto é, como portador de um sistema *sui generis* de sua juventude distinto do sistema de sua maturidade. Seguiremos a visão de um Hegel em plena formação de um sistema pós-kantiano, ou seja, da recondução do absoluto ao seio da filosofia perdido pela tradição como solução das aporias deixadas pelas *filosofias da reflexão*; 3) a necessidade de entendermos o jovem Hegel como um filósofo – neste dado momento – guiado por uma *reunião com o tempo* (BOURGEOIS, 1999).

É em Iena que Hegel formula a ideia de *identidade da identidade e da não-identidade ou diferença*, a reconciliação entre ideia e realidade, entre história e razão, isto é, pensar a união da cisão – e pela cisão –, o real em sua totalidade com o ideal

e irreal. Logo, põe-se a necessidade de tomar a razão como mestra de seu tempo, como algo que deverá supracumir (*Aufhebung*) o momento imediato, como unidade do uno e do múltiplo, “já que a unidade se impõe sobre o múltiplo, a ideia sobre a realidade, a filosofia sobre a história” (BOURGEOIS, 1999, p. 69). Isto será expresso, sobretudo, em sua perspectiva do Estado moderno enquanto âmbito propício para a promoção do absolutamente ético, reflexão que leva Hegel a enxergar o preterimento do direito público em relação ao direito privado como a marca histórico-lógica da modernidade em contraposição ao mundo antigo, a imediatidade do todo ético. O Estado não pode se denominar Estado – como sublinha Hegel no texto sobre *A Constituição Alemã* –, pois um aglomerado de pessoas só se reúne sob um ordenamento estatal em função de defender seus interesses e proteger seus bens, o que, com efeito, solapa a perspectiva de um Estado racional de fins universais que expressa ontologicamente, enquanto Estado (Estado-povo), a totalidade ética absoluta. Ora, o Estado não tem por finalidade a proteção dos interesses privados dos indivíduos – como acaba por defender, como veremos, as teorias que tratam do direito natural – porém, deverá, no máximo, reconhecer e absorver essa liberdade negativa e abstrata da esfera da economia e do direito em seu ser sem prejudicar sua majestade ética.

Precisamente sobre isto que buscaremos destacar no presente trabalho: a existência, o agir e a sistematização dessa liberdade negativa, o negativamente absoluto engendrado em um povo organizado, oposto a si e parte de si.

A proposta de Hegel, em resumo, só é possível sob uma concepção, então inovadora, de filosofia que estaria em busca de conceber uma unidade na multiplicidade, identificando a necessidade lógica de todas as determinações dos particulares. Nestes termos, Hegel afirma que “deve ser visto como tarefa da verdadeira filosofia resolver as oposições que se apresentam e que ora são apreendidas como espírito e mundo, como corpo e alma, como eu e natureza etc.” (HEGEL, 2009, p. 36) e complementa que a “sua única ideia, que tem realidade e objetividade verdadeira para ela, é o ser supracumido da oposição”<sup>1</sup>. Ou seja, devemos estar atentos à uma concepção do absoluto como processo – como processo trágico – da história, que funda a integração da história fenomenal no

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 36

desenvolvimento da razão absoluta, em sua manifestação ética, na superação, negação e conservação de seus elementos.

Por conseguinte, Hegel, no artigo de juventude *Fé e Saber*, adota uma concepção de filosofia que pode ser expressa como *poder de unificação*. A filosofia deve superar as contradições existentes, tendo como fim último reconciliá-las. Superar as contradições, no que tange o direito natural, significa superar aquilo que o autor denomina de *filosofias da reflexão* (*Reflexionsphilosophien*), ou seja, filosofias que se caracterizam por ratificar conceitualmente as cisões presentes na modernidade: sujeito e objeto, subjetivo e objetivo, fé e saber, entre outras.

Unificar as oposições representa também a possibilidade de se conhecer o absoluto pela razão e de se formular sua exposição sistemática. É no conflito necessário entre as oposições determinadas – a negação da negação – que o universal é posto como afirmação verdadeira.

Em posse de tal perspectiva, o jovem Hegel diz que “filosofias imperfeitas, por serem imperfeitas, pertencem em geral imediatamente a uma necessidade empírica e, por isso, é possível compreender a face da sua imperfeição a partir delas e nelas mesmas” (HEGEL, 2009, p. 21). Esta imperfeição se expressa exatamente na incompletude dessas filosofias que se restringem ao finito e, por isso, tendem, segundo Hegel, a absolutizar sua própria finitude, não reconhecendo os opostos, enquanto ser-outro de si, e aniquilando-os – de um lado, a absolutização dos dados empíricos como fins últimos e, de outro, a absolutização da infinitude vazia ou do absolutamente negativo –, em função de se autodeterminarem como verdades últimas da realidade:

O princípio firme deste sistema da cultura [*Bildung*], de que o finito é em si, para si, absoluto e é a realidade única, encontra-se, portanto, de um lado o finito e o singular, eles mesmos na forma da multiplicidade (...) porque o finito é capaz de ser apreendido pelo entendimento como um singular; do outro lado está justamente essa finitude absoluta na forma do infinito (HEGEL, 2009, p. 25)

Se as *filosofias da reflexão* absolutizam sua finitude, elas não podem penetrar no domínio da realidade enquanto tal. Permanecendo limitadas à imediatidade do

saber, imperiosamente, sujeitas à ação do *entendimento*: o fator essencial desta cisão.

A concepção de filosofia de Hegel, então, sinteticamente, se dá nos seguintes termos:

O conhecimento finito é tal conhecimento de uma parte e de um singular; se o absoluto fosse *composto* de finito e infinito, então a abstração do finito seria sobretudo uma perda, mas na ideia o finito e o infinito são um só e, por isso, desapareceu a finitude como tal, na medida em que ela deveria ter em si e por si verdade e realidade; mas só foi negado o que é negação e, portanto, foi posta a verdadeira afirmação (HEGEL, 2009, p. 33)

Por isso, é preciso, para salvar o absoluto das cisões da modernidade – percebe-se, assim, o sentido de novidade usualmente empregada aos escritos de Hegel em lena –, uma razão que se mostre superior ao *entendimento* absolutizado – e absolutizante – pela tradição filosófica analisada. Conseqüentemente, o pensamento que não perpassa as etapas constitutivas do absoluto em sua marcha racional, na verdade, não passa de uma elaboração unilateral de como se tratar o direito natural, não alcançando sua totalidade, seu movimento em si, devendo ser criticada – ou seja, devendo ser exposta em suas contradições internas.

Ademais, algumas outras observações se provam imprescindíveis antes de passarmos ao trabalho propriamente dito. Em primeiro lugar, é necessário tomarmos nota de que, além dos objetivos até aqui dispostos, é notável um esforço de Hegel em examinar e organizar as *ciências* enquanto correlatas à filosofia. É preciso determinar com precisão, segundo a pergunta que principia o ensaio sobre o direito natural, se estão em conformidade com a verdade as condições necessárias para que um estudo – ou uma forma de pensar –, de natureza particular – como o estudo do direito natural –, possa chamar a si mesmo de ciência verdadeira. Em outras palavras: no que diz respeito à essência da ciência – da filosofia enquanto põe a si mesma como científica, característica da reflexão kantiana em especial –, pode ela ser autenticamente filosófica, especificamente quando filosofia é aqui concebida especulativamente? O exame das circunstancialidades do surgimento e do tratamento dessas matérias, crê Hegel, por si só deve ser capaz de responder tais perguntas. Assim, em certo sentido,

organizar as ciências é tratar da crítica levada a efeito pela filosofia contra si mesma, ou a crítica da filosofia verdadeira contra as filosofias que se baseiam na *reflexão*.

Em uma carta datada de 30 de dezembro de 1801, endereçada à Hufnagel, Hegel diz

A primeira edição do *Jornal Crítico de Filosofia*, que eu editei em colaboração com Schelling (...) O jornal se propõe, de uma parte, elevar o nome dos jornais existentes, de outra parte, assinalar um limite às insanidades pseudo-filosóficas (HEGEL, 1962, p. 67)

Outrossim, o direito natural enquanto ciência – parêlo da igualdade entre todas as ciências particulares enquanto tais – encontra-se, perante à ciência do ser universal e absoluto – que é a filosofia –, consoante à primeira afirmação hegeliana presente no ensaio, divorciado. Afastado e ilhado de modo tal que, uma possível reunião entre as ciências, após consideradas as cisões, só é plausível se compreendermos a imanência do devir da razão contra si mesma em sua negatividade ratificada pelo conteúdo determinado de sua própria ruptura. Para este fim, Hegel divide sua análise em duas etapas distintas e conexas: o empirismo, em primeiro lugar, e o formalismo, em segundo.

Após examinar as causas e os efeitos do divórcio da filosofia universal e das ciências particulares, Hegel discute o fundamento de uma redução da cientificidade à razão abstrata (...) Hegel apresenta as *duas etapas da intensificação da ruptura* da “razão” filosofante e das “ciências empíricas – o empirismo e o formalismo – como constitutivas da *justificação progressiva da negatividade do devir histórico necessário da reconciliação especulativa*, verdadeiramente racional, de identidade de si da filosofia e do conteúdo determinado das ciências (BOURGEOIS, 1986, p. 53)

É lícito às ciências do particular levar a efeito esta forma de rompimento, pois é lícito a existência da negatividade enquanto tal como algo *necessário*. Além do mais, haja vista a natureza *cientificista* que possuem, o empirismo e o formalismo são, em certo sentido, forçadas a afirmar suas identidades abstratamente. O cerne da

problemática está, conseqüentemente, não na redução levada a efeito sobre esta faculdade cientificista pela razão abstrata das ciências dos particulares – já que, em sentido verdadeiro, a *ruptura* é o infinitamente negativo enquanto devir positivo a ser reconciliado –, mas sim, de que modo elas se relacionam e, portanto, sob que termos se prostra esta reconciliação.

Em segundo lugar, é preciso tomar nota da ideia de direito natural que, segundo Hegel, precisa ser analisado para se saber, então, se se pode ou não ser considerado ciência.

Em uma definição breve sobre o assunto – que retornará mais adiante –, temos o seguinte:

A problemática do direito natural moderno repousa sob a pressuposição da *diferença* originária da diferença – a individualidade – e da identidade – a totalidade civil ou política –, por assim dizer, do primado (...) da diferença, particularidade, individualidade ou subjetividade. Todas as teorias modernas do direito natural derivam da subjetividade, posta como originária (BOURGEOIS, 1986, p. 38)

A rigor, o obstáculo que Hegel se empenha em enfrentar, que perpassa todo o ensaio e nunca é realmente preterido à segundo plano, é o da universalização ético-política do particular. A acentuação da cisão da razão contra si mesma, refletida pelas ciências do direito natural, engendra, no que importa ao campo ético e social, a relação econômico-política da integração da própria economia à política, do estamento do burguês ao estamento do cidadão: a identidade de si absolutizada determinada pela subjetividade do sujeito particular.

Isto posto, em terceiro lugar, uma filosofia *concreta* da crítica da filosofia, enquanto reflexão crítica sobre o sentido da filosofia, cumpre a função de evitar uma denúncia puramente abstrata das filosofias apreciadas. Pois, a filosofia especulativa em que Hegel se apoia permite que a ideia racional de filosofia seja contraposta à seu *entendimento* prático. Todavia, Hegel não se propõe a meramente resguardar o absoluto enquanto ideia em si, como algo intocável. A necessidade ontológica de se manifestar – de tornar-se concreto – do absoluto é basilar no tocante à sua própria natureza e, após a explicitação hegeliana das contradições internas de cada forma – que se quer científica – de se tratar o direito natural, resultando na noção de

substância enquanto sujeito em sua dimensão trágica – postas todas as condições de integração de um em outro –, é legítimo que Hegel venha a mediatizar a racionalização – a ação do entendimento – levada a efeito sobre a intuição ética inicial como algo inexorável: a definição do absoluto concreto se sustenta sobre seu próprio conhecimento sobre si mesmo.

Uma supressão (*Aufhebung*) crítica<sup>2</sup>, em que a própria formulação da crítica enquanto tal é a exposição da especulação enquanto filosofia, com efeito, sob os termos de levar a efeito uma análise da política (antiga) e da economia (moderna), visando uma reconciliação racionalmente ética em sua concretude da vida absolutamente integrada em um povo, ao mesmo tempo que afasta, em *Lena*, o jovem de seus períodos anteriores – a nostalgia do mundo grego na condenação irrestrita do mundo romano-cristão, em *Berna*, por exemplo, embora não desapareça do ensaio completamente, surge enquanto caracterização de momentos de existência distintos e necessários –, também o anseio de estabelecer um modelo de pensamento próprio, distanciando-se do modelo schellingiano de pensamento<sup>3</sup>.

Em quarto lugar, o mundo moderno é, antes de *Lena*, condenado severamente por Hegel enquanto um mundo da cisão por excelência contra o mundo antigo, da bondade e da beleza em florescimento. Essa nostalgia juvenil esmorece, paulatinamente, no decorrer dos anos seguintes. Em pouco tempo, no artigo sobre *A Constituição Alemã*, Hegel afirma a igualdade de necessidade de ser das duas esferas, particularidade econômica e universalidade política, e a subordinação da

---

<sup>2</sup> No artigo *Fé e Saber*, como defende María Paredes Martín (2007), o jovem Hegel assume que a faculdade da reflexão, desde de Kant, é limitada ao entendimento prático e, em vista disso, a crítica – que é crítica à reflexão do entendimento filosófico – é essencialmente filosofia (verdadeira), pois ocupa-se da superação de sua unilateralidade em busca de uma validação objetiva de si ao provar sua imanência positiva. Ou seja, haveria uma circularidade entre crítica e filosofia: “a crítica filosófica supõe a filosofia, mas esta, por sua vez, exige a crítica filosófica” (PAREDES MARTÍN, 2007, p. 23).

<sup>3</sup> Acerca do distanciamento manifesto da filosofia hegeliana em relação à filosofia schellingiana, Bourgeois defende que, por um lado, a chegada de Hegel em *Lena* marca a tomada de posição em que a filosofia verdadeira “não é mais, para ele, a filosofia de Kant e Fichte, mas a filosofia especulativa de Schelling” (BOURGEOIS, 1986, p. 9). Todavia, de maneira concomitante, o ensaio sobre o direito natural também é decisivo em marcar o afastamento de ambos: pois, em linhas gerais, Hegel erige seu edifício especulativo, endossando que “absoluto é identidade, que é ‘identidade da identidade e da não-identidade’ (...) como reflexão, um instrumento *orgânico* – um *momento* – de si mesma como especulação” (BOURGEOIS, 1986, p. 14).



primeira à segunda. Porém, é no ensaio sobre o direito natural que essas questões encontram uma formulação mais densa. Em posse da ideia de crítica enquanto especulação, Hegel reexamina a relação entre a antiguidade e a modernidade não apenas como uma relação entre coexistências em conflito (determinando à sujeição da última à primeira), mas enquanto reconciliação – ou reunião – concreta da autoridade do todo e também da liberdade do indivíduo, que *A Constituição Alemã* suscita mas não assume necessárias.

Projetando, na leitura que Hegel faz da trilogia esquiliana, mormente, o julgamento de Orestes, a necessidade de se identificar a identidade da diferença do Estado enquanto povo como identidade concreta, totalidade – antiga – do universal e do particular, e da identidade enquanto indiferença do Estado abstrato – moderno – em seus momentos constitutivos, a realização da identidade (o Estado enquanto autoridade propriamente política) e da diferença (a sociedade civil-burguesa) é posta como algo antecipado pelo mundo antigo. Ora, a determinação da intuição levada a efeito pelo *conceito*, ou a subsunção da intuição sob o conceito, o indivíduo como tal face à natureza (que ele racionaliza sob os auspícios do entendimento prático), é a negação da vida ética natural, isto é, todo o campo da natureza ética que Hegel trata – sua autodeterminação enquanto intuição (determinação indiferenciada e não mediata, indiferente e identidade), enquanto conceito (determinação diferenciada) e, assim, enquanto conceito da intuição (ação de um sobre o outro) – cristaliza-se na dialética entre a problemática moderna (da diferenciação em absolutização) e a problemática antiga (da identidade da indiferença), prevista, segundo ensaio sobre o direito natural, pelo mundo grego, mas em germe, isto é, não reconhecida por ele e nele presente – de modo não trágico – apenas podendo ter realidade apenas como algo *cômico*.

O artigo sobre o direito natural, ao sistematizar a vida em sua dimensão ético-política, funda especulativamente, em sua concretude, a inserção do indivíduo na comunidade popular, que é a vida ética verdadeira no próprio indivíduo e no povo ao mesmo tempo. O mundo das necessidades, do trabalho liberal, da atividade econômica (sistematizado pelo estamento do burguês), tem significado, no limite, por ser idealidade autodiferenciada de uma totalidade substancial originária em sua potência histórica de desenvolvimento. Sob o circunspecto do jogo entre universal e particular até aqui descrito, a existência da infinitude negativa do particular – que a si mesmo torna idealidade em sua abstração – é processo e resultado – o sujeito é a

substância do ético – do absoluto em seu agir contra si mesmo, isto é, quer dizer, sua plena realização. É isto que Hegel denomina de *Tragédia da vida ética*.

Em quinto lugar, não obstante ao que até aqui fora apresentado, se o ensaio ienense pode ser resumido como uma formulação e aprofundamento da questão da significação positiva do negativo da vida ética em sua construção racional sob a ótica do conflito da totalidade em si e para si, na intenção de pavimentar o caminho para que uma reconciliação entre as cisões possa emergir, então, a construção de um Estado de cunho racional, em Hegel, só pode vir a se realizar enquanto algo absolutamente ético, de forma que, em função disto, também figure como algo de absolutamente livre. Por conseguinte, o filósofo de Iena busca reunir dois elementos essenciais a fim de enlevar sua visão de Estado-povo: a força ou poder (*Potenz*) de um Estado com sua liberdade: “o Estado deve ser autoritário, não totalitário”<sup>4</sup> está no ato de reconhecer algo diferente de si mesmo em si mesmo ao mesmo tempo que subjuga esse diferente em favor de seu pleno funcionamento, sua unidade. O Estado não é apenas força, mas o lugar do indivíduo por excelência, efetivação da verdadeira liberdade, conjugando sua hegemonia sobre a liberdade formal do indivíduo singular.

Esta visão hegeliana será exposta desde a introdução do ensaio sobre o direito natural, sendo que, gradualmente, a crítica ao empirismo, ao formalismo, e a introdução da especulação, refletem, desde o início, a descrição deste Estado – em suas considerações históricas e racionais – de um povo plenamente organizado e administrado por si. De um povo, então, livre.

A intenção de explicitar a atenção que o jovem Hegel dedica em seus escritos políticos às questões concernentes ao direito natural tem uma segunda finalidade: demonstrar a crítica de uma concepção de Estado pautada pelo direito exclusivamente privado. Para tal, como veremos, Hegel resgata a ideia antiga de *políteuen*, isto é, o sentido de se viver plenamente na e para a cidade enquanto povo, viver uma vida pública.

Logo,

Situando o direito natural em uma natureza ética, Hegel renova, certamente, de acordo com a tradição antiga – platônica-aristotélica – o resgate da originalidade da totalidade política e, ao tomar a

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 71

totalidade através da problemática moderna de sua autodiferenciação ou negação, como unidade substancial autoprodutiva (...) da substância como potência que produz seus acidentes sob uma necessidade absoluta (BOURGEOIS, 1986, p. 41)

Conforme a retomada do mundo moderno sob alguns valores relacionados à *pólis*, por exemplo a anterioridade do todo sobre as partes em comunhão e abarcamento da irredutibilidade das partes ao todo – que é autoprodução do todo –, a crítica ao Estado contratual adquire um delineamento mais preciso.

À título de exemplo, podemos prematurar as observação hegelianas aos teóricos do direito natural da seguinte maneira: em Hobbes (jamais citado nominalmente no artigo, ainda que as indicações sejam impassíveis de esquiva) e em Kant – respectivamente, representantes de ambas formas de se tratar o direito natural enquanto tal, empirismo e formalismo – o direito privado – em que umas das possíveis expressões é o contrato –, ou direito natural pré-especulativo, assume formulações variadas e concepções distintas, mas seu elo primordial reside no fato de serem idealidades e vacuidades absolutas<sup>5</sup>. Falando brevemente: o primeiro, por exemplo, defende a existência de um estado de natureza no qual o homem seria irrefreável e livre. Neste caso, a figura do estado civil é a responsável por remover esta liberdade, expressando-se em um Estado absoluto, cuja finalidade consiste em promover a segurança e a paz entre os cidadãos. No entanto, em Kant, o contrato assume roupagem distinta. O contrato é elevado a um nível mais alto de abstração, no qual a lei da razão, por si só, determina o significado do Estado como valor absoluto, objetivo e universal. A inovação kantiana concernente ao contrato, se comparada com a concepção dos empiristas, reside no fato de que ele não advém da natureza humana empiricamente considerada, mas sim do *a priori* da razão pura. O contratualismo kantiano desenvolve-se puramente no plano lógico, independentemente da realidade histórica ou da ficção do estado de natureza.

Na obra *O Sistema da vida Ética*, Hegel endossa que:

---

<sup>5</sup> Novamente em *Fé e Saber*, o jovem Hegel já comentava que embora Kant tenha concebido o infinito, é um infinito puramente formal: lei moral kantiana é indiferente à experiência sensível, abstraindo-se do mundo e centrando-se em si mesma como vacuidade absoluta: “a filosofia kantiana e fichteana se elevaram ao conceito, mas não à ideia; e o conceito puro é a idealidade e vacuidade absolutas” (HEGEL, 2009, p. 29).

É no povo que está posta de um modo absolutamente formal a relação de uma multidão de indivíduos, não uma multidão sem relação, nem uma simples pluralidade; não é uma multidão sem relação, uma multidão em geral não estabelece a relação que existe na eticidade (...) mas a multidão é singularidade absoluta, e o conceito de multidão, por eles serem uma só coisa, é sua abstração, a eles estranha, fora deles (HEGEL, 2018, p. 63)

Afinal, se a totalidade ética não é um aglomerado de pessoas tomadas quantitativamente apenas, de antemão, é legítimo afirmar que, em termos hegelianos, o modelo de Estado – enquanto povo; enquanto totalidade orgânica – não se assenta sobre um contrato:

Corria no sangue do século XVIII a ansiedade por déspotas esclarecidos. Todavia, o pensamento de Hegel se diferencia destes modelos, do qual está aparentemente próximo, a partir de sua situação histórica. Esta torna-se explícita quando se recorda que, alguns anos mais tarde, Hegel recorre ainda a esta mesma concepção para se opor a um estado fundado sobre o contrato. É necessário conceber a prevalência, ao longo de todo o século XVIII, da ideia de contrato (...) é necessário igualmente recordar que tanto Kant quanto Fichte recorrem igualmente ao contrato no fundamento de suas filosofias do Estado (ROSENZWEIG, 2008, p. 202)

Os fundamentos de um modelo de Estado não contratual que, em virtude disto, caracteriza-se como o domínio ético universal – isto é, uma concepção de Estado cujas raízes não se amparam exclusivamente no interesse privado –, advêm inexoravelmente do desenvolvimento da razão na teoria hegeliana. A figura do Estado universal é assumida como algo que é em si mesmo racional – o objetivo da obra hegeliana é ensinar como conhecer este Estado – e não um Estado ideal, uma ficção de como ele deveria ser. Ou seja, o Estado é possuidor de uma racionalidade própria, imanente. Por isso, é necessário que nos apropriemos de seu estatuto lógico. O

Estado não é um produto artificial – uma abstração, como no caso das teorias do contrato – mas algo concreto em seu *vir-a-ser* histórico<sup>6</sup>.

Finalmente, em sexto e último lugar, esta reunião com o tempo de que comentamos acima, resultado das reflexões hegelianas de outros períodos, entre conceito concreto, unidade do universal e particular, em que a totalidade é o singular – o todo é imanente às partes – e as ciências – direito, moral, economia – engendram a afirmação da ideia de um *autosacrifício* do absoluto enquanto processo trágico da absolutidade ética em sua concretude.

Sendo a finalidade é a defesa da tese de um autosacrifício do absoluto como tragédia do ético:

Essa diferenciação é a “encenação” (*Aufführung*) da tragédia ética do absoluto, que expressa a negatividade que Hegel introduz no seio do próprio absoluto prático para explicar a sua diferenciação interna precisamente mediante o “sacrifício” que ele faz “de uma parte de si mesmo” (...) Esta tese do auto-sacrifício do absoluto, concebido como a “tragédia no elemento ético”, visa explicar a sua diferenciação interna em eticidade absoluta (esfera público-política) e eticidade relativa (esfera econômico-jurídica), a fim de que conceber a sua verdadeira unidade concreta, possível somente mediante a prévia separação que atribui a cada uma a sua legitimidade própria e permite a sua reconciliação entre si (MÜLLER, 2003, p. 43)

Em suma, veremos esta tese diluída em seu modo universal, guerra e paz, em seu modo particular, divisão por estamentos, e singular, a consciência de si individual: passando a exame a necessidade da guerra como elemento ético da bravura (*Tapferkeit*), a pertença do indivíduo ao todo e a autodiferenciação prática do absoluto enquanto tal, isto é, a eticidade relativa é gerada pela eticidade absoluta, separa-se dela e adquire legitimidade histórica, vindo a ser o esforço da filosofia hegeliana a formulação da reconciliação entre elas.

---

<sup>6</sup> É nos escritos de 1802-1803 que a filosofia hegeliana descobre e “afirma como plenamente racional a necessidade de manifestação histórica da razão absoluta” (BOURGEOIS, 1986, p. 45).

Acreditamos ser, até o presente momento, notável o período que trata do *Jornal Crítico de Filosofia* como um momento de ebulição de ideias e questões, mas também um período de amadurecimento da vida do pensador alemão. Em uma carta de Hegel a Schelling, por volta de 1800, encontramos a seguinte descrição:

Na minha formação científica, que começou pelas necessidades mais elementares do homem, eu devia necessariamente ser empurrado para a ciência, e o ideal de minha juventude devia necessariamente se transformar em um sistema (HEGEL, 1962, p. 60)

A importância desta carta resume o período de Iena e a importância do pensamento hegeliano desta época que poderia parecer contraditória, porém, acaba por evidenciar a combinação essencial entre a atenção à realidade em si com os propósitos da razão especulativa: o teor metafísico e sistemático de sua lógica imbricados com a histórica, o direito e a economia.

No que diz respeito ao modo de nossa exposição, leitura e interpretação do ensaio ienense, é necessário observar o seguinte: o artigo sobre o direito natural deve ser lido, segundo Bourgeois, através da divisão em quatro partes: as duas primeiras partes do texto ocupam-se da crítica sistemática à tradição do direito natural, chamadas, como sabemos, de modelos pré-especulativos – no primeiro capítulo o empirismo e, em seguida, no segundo capítulo o formalismo –, em que Hegel articula sua argumentação afim de expor as inadequações destas teorias e costurar suas qualidades, preparando o terreno para que, desse modo, possa revelar, no capítulo três, os fundamentos especulativos de seu próprio sistema de direito natural. Não por menos, a presente dissertação enfoca precisamente no conteúdo que perfaz toda terceira parte dessa divisão proposta por Bourgeois: textualmente, o detalhamento que nos propomos realizar sobre o ensaio, em sua amplitude lógica e sua problemática ético-política, enquanto explanação da tragédia do ético, está aí contida em sua inteireza. O quarto e último capítulo, que será apenas referenciado em determinadas ocasiões da presente dissertação, não sendo objeto do mesmo detalhamento que o resto do artigo, viria a configurar a relação de ordem especulativa entre direito positivo e direito natural.

Assim sendo, no que consta de nossa posição, optamos por seguir de perto as divisões levadas a efeito por Bernard Bourgeois em sua obra *Le droit naturel de Hegel*

*(1802-1803) Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Léna*, de 1986, em especial no tocante aos capítulos aqui apresentados em função de nos atermos ao seu viés interpretativo do artigo sobre o direito natural e, precisamente, também figurar convenientemente como o tradutor do mesmo. Ou seja, a combinação “íntima dos momentos propriamente especulativos, apresentando a organização verdadeira do negativo da vida ética, os momentos criticados, e denunciando os erros desta organização” (BOURGEOIS, 1986, p. 22) é, em última instância, a nossa proposta.

## 2. AS CRÍTICAS AO MODO EMPIRISTA DE SE TRATAR O DIREITO NATURAL

Ao adentrarmos, como observado, a primeira parte da crítica sistemática à tradição do direito natural, a maneira empírica pré-especulativa, devemos ter em mente que, para melhor explicitarmos o conteúdo desta seção do ensaio, é imprescindível que haja subdivisões no modo como o assunto é trabalhado. Deste modo, abordaremos três itens principais que compõem a primeira parte do texto sobre o direito natural: primeiramente, a crítica no tocante ao método ou procedimento do saber empírico; seguidamente, a crítica quanto às raízes e estrutura que dão origem a este modo de pensar o direito natural; por fim, a descrições dos três modos de *censura* – ou admoestações – que a intuição empírica engendra contra o entendimento.

O entendimento opera no empirismo de duas formas: por um lado, a posição propriamente empirista da diferença, que elege aleatoriamente um elemento do diverso múltiplo como fim último de todas as coisas e, por outro lado, sua asserção científica, que anseia por uma unidade que dê coesão ao múltiplo:

A crítica à abstração que constitui o empirismo científico desenvolve-se em dois momentos, concretizando sucessivamente os princípios gerais das duas justificações, filosófica e histórica, da ciência especulativa do direito natural (...) Num primeiro momento, Hegel demonstra o modo como o empirismo científico está condenado, através de sua abstração empirista, a não satisfazer as exigências científicas de unidade, facultando, em seu lugar, um reflexo *caricatural* da totalidade ética; o segundo momento da crítica hegeliana acentua o sentido positivo da dissolução do empirismo científico de toda tentativa de uma regressão à empiria ingênua (BOURGEOIS, 1986, 101)

Os dois momentos supracitados – de um lado, a impossibilidade de satisfazer as exigências de unidade e, do outro lado, a tendência do empirismo científico em aniquilar qualquer regressão à empiria ingênua, isto é, a intuição empírica – serão explicitados pelo presente trabalho, como dito, em três itens distintos, visto que o



primeiro lado se subdivide em outros dois momentos que podemos denominar como as *contradições do empirismo científico*: quanto ao método e quanto a estrutura.

Portanto, de antemão, para melhor compreensão desta seção, devemos tomar nota de que Hegel assume, por empirismo, todos os pensadores contratualistas que precederam Kant:

No exame das teorias empiristas do direito natural, Hegel visa todos os pensadores ético-políticos anteriores à Kant, seja filósofos tais como Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff e Rousseau, juristas do direito natural moderno como Grotius e Pufendorf, ou mesmo economistas como Adam Smith. (BOURGEOIS, 1986, p. 99)

Todos se enquadram de maneira equânime no modo empirista de se tratar o direito natural, pois, para o filósofo alemão de Iena, em última instância, estes pensadores ético-políticos procedem, guardadas suas divergências e especificidades mais latentes, metodologicamente de maneira símile: a razão, pautada pelo direito positivo, constituiria um modelo de sociedade civil marcada por uma mesma base, a saber, a da determinação abstrata da natureza ou essência do homem, partindo de um elemento imediato, empírico, de uma determinação isolada da realidade, fixada e absolutizada como essência de todas as coisas, como conteúdo indiscutível de toda a realidade humana.

Diferentemente do que veremos em Kant no capítulo seguinte, ao nos debruçarmos sobre a crítica ao modelo formalista do direito natural, os pensadores empiristas – ou pensadores do direito natural antecedentes – pontuam, em suma, que o princípio de identificação da diferença real, em oposição à identidade ideal, busca fundar a “*unidade do diverso sobre um do diverso*”<sup>7</sup>, isto é, assumir um ponto do diverso dado afim de constituir toda sua unidade. Contudo, a forma que unifica e o diverso – a ser unificado – estão afirmados, em pé de igualdade, pelo entendimento empirista. Ou seja, a busca por unidade formal, empreendida pelo próprio saber empírico, interdita um dos seres do diverso, estabelecendo que este conteúdo empírico particular deva, agora, ser erigido como princípio original de uma forma

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 100.

universalizante e abstrata. Não importando efetivamente qual elemento deva ser assim hipostasiado como princípio unificador por esta espécie de formalismo, isto é, desprovido de um critério superior, o saber empírico não pode ultrapassar a condição de uma abstração e fixação – absolutizante – de algo totalmente arbitrário, um aspecto do diverso forçado a assumir forma unificante.

Desde já é possível apontar, então, o devir progressivo do formalismo do entendimento puro – segunda etapa histórica do destino do direito natural –, pois a gênese de seu pensamento encontra-se no trabalho levado a efeito pelo modo empirista de tratar o direito natural, afinal ambos convergem como realizações necessárias da razão.

Porém, antes de tratarmos das etapas sucessivas da teoria moderna do direito natural, representada em seu destino racional e gradativo, devemos nos focar na primeira:

No que se refere, então, à *maneira de tratar* o direito natural, que nós chamamos de *maneira empírica*, não se pode absolutamente, em primeiro lugar, engajar-se, segundo sua matéria, nas determinidades e nos conceitos-de-relação mesmos, que ela se apropria e faz valer sob o nome de princípios, mas é precisamente este pôr de lado e fixar as determinidades que se deve negar (HEGEL, 2007, p.41)

Hegel principia o primeiro capítulo do artigo sobre o direito natural expondo a problemática que envolve o modo de pensar do jusnaturalismo empirista, isto é, sua limitação fundamental: o uso indiscriminado de conceitos, dos quais ela se apropria da realidade dada, e sua absolutização, transformação e elevação ao *nome de princípios*. Desse modo, o empirismo pensa poder explicar a totalidade do real, que é o objeto sobre o qual se dispõe a analisar, visando compreender *todo seu objeto* e, em decorrência, *seu objeto como um todo* (BOURGEOIS, 1986). Contudo, tal prática de separar e fixar determinidades singulares é algo que se deve negar, pois ela representa, antes de tudo, a fragmentação arbitrária da realidade.

Esta *caricatura* contraditória da totalidade ética reflete, entre outras coisas, a contradição inerente, que mostraremos a seguir, daquilo que será nomeado de *projeto científico do saber empírico*, de um lado, e seu *princípio empirista*, do outro. Em suma, o primeiro acusa a atividade *diferenciante* do segundo de multiplicar infinitamente as

determinações – postas por ela mesma – em seu cerne, acentuando a identidade de si de cada uma destas determinidades isoladas. Em outras palavras: o princípio do empirismo é o ato de fragmentar a realidade, sua atividade é a de diferenciá-la indiscriminadamente, atuando em favor da fixação estanque e inamovível das determinações imediatas – acentuando o isolamento entre elas –, sendo, por isso mesmo, combatida pelo projeto científico pretendido pelo empirismo, ou seja, seu dever de, como ciência que é, reunir os elementos do diverso sob uma única identidade totalizante.

Este separar – ou isolar – certos elementos do diverso múltiplo e erigi-los como fundamentos de todas as coisas, de imediato, não alcança a unidade (ou identidade) que paira acima desta multidão fenomênica dado que, em última instância, sua formulação parte de uma *escolha*. Uma escolha eventual retida na singularidade do sujeito, assunto que abordaremos mais adiante.

Por outro lado, então, temos a segunda vertente – ainda dentro da primeira parte definida do trabalho apresentado, isto é, as contradições do empirismo científico: método e estrutura – do momento empírico presente no artigo, o empirismo como projeto, este que assume o caráter de ciência:

A natureza deste pôr de lado implica que o [aspecto] científico deve visar somente à forma da unidade e que, mesmo uma relação orgânica, entre todas as diversas qualidades nas quais ela se deixa repartir, se elas não devem somente ser recitadas, é preciso, para, acima desta multidão, atingir uma unidade (HEGEL, 2007, p. 41)

Ora, o lado científico do empirismo engaja-se na necessidade de requerer uma unidade, algo que dê coesão às qualidades particulares nas quais a realidade se deixa repartir, ainda que, conseqüentemente, esta identidade assuma a diferença, tornada abstração, apenas ao subsumi-la formalmente: diferenças identificadas sob o crivo de – uma única – diferença identificadora.

Em função disto, todavia, o procedimento empirista não poderá alcançar a totalidade, sendo incapaz de exprimi-la, ainda que não se dê propriamente conta

disso, pois sua estrutura, determinada e singular, não pode, como parte que é, expressar o todo: “precisamente por aí, a totalidade do orgânico não é alcançada”<sup>8</sup>.

Em contraposição, como veremos na última parte deste capítulo, a intuição empírica, também limitada, incompleta, abarca em si imediatamente a totalidade orgânica – o empirismo imediato e ingênuo –, salva da ação do entendimento científico, mantendo-se em condições puras, antes de ser suprimida pela reflexão.

## 2.1. MÉTODO E ESTRUTURA DO SABER EMPÍRICO

O problema do procedimento empirista é o de uma contradição que lhe é inerente: ao mesmo tempo em que seus elementos, determinados e singulares, não atingem à totalidade do orgânico, sua exigência científica é a de imposição de tal unidade.

Não podendo enlaçar a totalidade orgânica da realidade em seu proceder geral, a qualidade contingente erigida como fim último é, por si mesma, logicamente inábil, pois todas as outras qualidades que a ela subsistem e lhe fazem frente de igual maneira não podem ser por ela enxergadas. Porém, esta relação intrinsecamente *diferenciante* presente em cada uma delas é justamente aquilo que “singulariza e garante, para o empirismo, sua realidade” (BOURGEOIS, 1986, p. 103). Mas, complementando, esta realidade “é, de algum modo, neutralizada ao estar absolutamente fixa como absoluta identidade de si”<sup>9</sup>.

Em suma, a identidade obtida através da abstração de um aspecto da diferença sobreposta sobre todas as outras diferenças – que é, simultaneamente, esta diferença ela mesma – constitui o caráter de aparente totalidade da teoria empírica de tratar o direito natural, isto é, precisamente o que assegura sua realidade. Entretanto, uma realidade não mais que parcial, com efeito, pelo fato de se encontrar absolutamente fixa em sua própria identidade.

Em função da contradição empirista entre seu procedimento e sua demanda científica, como salienta Hegel, a unidade que emerge em sua teoria é, a rigor, estritamente formal. Uma aparência de unidade, de totalidade, que permeia seu conteúdo mesmo e, desse modo, para atingir esta tal unidade deve-se “separar uma

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 41.

<sup>9</sup> Ibid., p. 103.

determinidade qualquer, e olhá-la como a essência da relação” (HEGEL, 2007, p. 41). O empirismo como princípio elege uma determinidade, um espaço específico do real que deseja analisar e, desprendendo da totalidade orgânica uma porção relativa, tudo aquilo que se encontra “excluído desta determinidade escolhida, é colocado sob a dominação desta, que é elevada ao posto de essência e de fim” (HEGEL, 2007, p. 43). Ou seja, colocada sob a dominação deste único segmento, a realidade fragmentada – o múltiplo em que apenas uma das partes determinadas é eleita –, segundo critérios especificamente aleatórios, furtados de qualquer necessidade imanente, passa, conseqüentemente, a ser fundamentada e, por isso mesmo, dominada em sua totalidade.

Esta espécie de operação, levada a efeito pelo saber empírico, de pressupor, na diversidade interna dos elementos constitutivos do múltiplo, a projeção de uma identidade de si como conteúdo pleno do diverso – sendo o diverso o seu verdadeiro Ser, isto é, o Ser que não pode prostrar-se a si mesmo, senão como infinidade pura, atividade reflexiva do *Eu*, ou, nas palavras de Hegel, como “uma intuição empírica ou incompletamente reflexiva” (1990, p. 18) – resulta em sua impossibilidade de produzir um discurso verdadeiramente universal, visto a insuperável incoerência interna entre sua pressuposição empírica e sua ânsia científica: o que torna impossível para o saber empírico compreender a diversidade sensível que ela consegue apreender, em sua unidade inteligível, apenas como multiplicidade inorgânica, ou seja, como determinações abstratas idênticas à si mesmas e absolutamente diferentes. Somente o formalismo absoluto de Kant foi capaz de produzir plenamente e reflexão: o kantismo não reconhece, em oposição ao empirismo científico, ao Ser um conteúdo oriundo do diferenciado.

Este elemento singular eleito como essencial pelo saber empírico, ao absolutizar-se, acredita estar concebendo um conteúdo absoluto de si, mas que, na verdade, acaba fazer predominar – como identidade fixa e absoluta de si – um elemento sobre os outros elementos singulares: pois, em última instância, tem-se um princípio capaz de ordenar toda a realidade, podendo ser, assim, plenamente justificado pelo mesmo saber que o erigiu. Ao apresentar uma abstração em que toda a realidade deva imperiosamente submeter-se, ao mesmo tempo que constrói um princípio capaz de tornar inteligível e ordenar todas as determinidades, exercendo um papel fundamental na explicação do real, o empirismo comprime o diverso multiforme,

afunilando-o em uma única vertente determinada, apartada do todo orgânico – inorgânica – e que efetua dominação sobre este.

É importante termos em mente que o saber empírico é dotado da capacidade de identificação formal dos objetos de sua investigação, no entanto, diferentemente do formalismo – em que essa faculdade de apresenta de maneira “consciente” –, esta capacidade, em vista à sua determinidade limitada, sua identidade de si que subsiste verdadeiramente na multiplicidade, apresenta-se de maneira “inconsciente” (BOURGEOIS, 1986, p. 104) ao empirismo científico.

A respeito do elo estabelecido pelo saber empírico no tocante à relação entre o singular e o universal, sob o indício da noção de dominação, exemplifica Hegel na seguinte passagem que:

Por exemplo, para conhecer a relação [constitutiva] do matrimônio, põe-se tanto a procriação dos filhos quanto a comunidade dos bens etc., e é a partir de tal determinidade que, enquanto o essencial, é erigido em lei, que a relação orgânica toda inteira é determinada e manchada; ou [ainda], da pena retém-se tanto a determinidade da correção moral do criminoso quanto a do prejuízo provocado, quanto a da representação da pena nos outros [homens], quanto a da representação – tendo precedido o crime – que se faz dela o próprio criminoso, quanto a da necessidade que esta representação se torne real, que a ameaça seja executada etc., e uma tal singularidade é erigida como fim e essência do todo (HEGEL, 2007, p. 42)

Assim, para se entender o matrimônio – totalidade – utiliza-se conceitos como criação dos filhos e comunidade de bens – determinidades particulares que, embora integrem a totalidade *matrimônio*, não se constituem como o fim último e essência *si ne qua non* da existência do mesmo, sendo o matrimônio portador de inúmeras outras qualidades – ou algum outro que torne inteligível esta relação. Analogamente, tem-se a punição do criminoso: a mesma tentativa de explicar, através da ótica da correção moral do infrator como exemplo para toda a comunidade, ou mesmo pela necessidade de compensar o dano causado pelo mesmo, o indiferente através da diferença, impassível de compreender em si a totalidade.

Este é fundamentalmente o procedimento que o jovem Hegel denuncia no tocante ao modo empirista de se tratar o direito natural, que encontra na multiplicidade de tais elementos específicos as leis, os fins, os deveres e os direitos dos quais nenhum é efetivamente absoluto. Este é seu ponto de partida: uma singularidade determinada e contingente que faz derivar todas as outras determinidades singulares: “esta unidade formal, na qual a determinidade é posta pelo pensamento, é ao mesmo tempo o que dá a aparência da necessidade que a busca a ciência” (HEGEL, 2007, p. 42). É deste modo que, sobretudo, a unidade atingida é puramente formal ou analítica: uma unidade provedora de leis e princípios universais, porém, sua constituição é definida pela total predominância de uma determinidade particular sobre todas as outras.

Entretanto, esta dominação está posta conforme sua exterioridade, isto é, não engendra uma conexão imanente entre os diversos aspectos da realidade, sendo-lhes absolutamente exterior: as determinidades do real em si, sendo todas equânimes e de igual valor frente umas às outras, não podem reivindicar, partindo exclusivamente de si mesmas, a necessidade da predominância de apenas uma, o que gera uma unidade abstrata – uma aparência de necessidade, não uma necessidade verdadeira – entre elas, posto que não há qualquer conexão orgânica.

Tal determinidade não está em uma conexão necessária com outras determinidades que podem ser descobertas e diferenciadas ulteriormente, nasce um tormento que não tem fim, para encontrar a relação necessária de uma com as outras, e a dominação necessária de uma sobre as outras – e, porque a necessidade interior, que não está na singularidade, falta, cada uma pode muito bem reivindicar para a si a independência em face da outra (HEGEL, 2007, p. 42)

Se, como dissemos, o ponto de partida da singularidade empiricamente observável acarreta, com efeito, que cada determinidade possa dominar a outra, sua igual, estabelecendo uma relação aparentemente necessária entre elas – por exemplo, como veremos adiante, a necessidade da passagem do estado de natureza ao estado de direito – e, ademais, como supracitado também, esta necessidade não estando verdadeiramente na determinidade singular e suas relações, podendo cada uma reivindicar sua autonomia – como ser subsistente e absolutizado que é –, então,

o que Hegel nos apresenta é uma visão de insuperável disputa entre estas determinidades: um conflito sem fim que, por isso mesmo, é desprovido de necessidade interior, restando uma relação de interminável disputa.

A tomada das determinações empíricas, fixadas em uma absolutidade formal, limitadas pelo entendimento – que é o esforço científico e, como tal, ao mesmo tempo, é o “reflexo e a dominação do absoluto” (HEGEL, 1990, p. 19), reflexo da razão absoluta em sua auto-diferenciação – empírico, constituem precisamente a negação desta imediata. Ou seja, a absolutização desta negação do diverso – pela unidade indiferente – é a absolutização que engendra em si o caráter mediador: que é, desse modo, o próprio entendimento.

É porque, além do interesse *em si* que oferece a exposição do em-si ou do absoluto como processo vivo de sua auto-diferenciação, a fluidez ou mediação das diferenças petrificadas pelas quais o entendimento, preso em si mesmo, fixa como pensamentos imediatos os momentos eles mesmo fixos à si (abstratos e colocados na sua abstração) de um processo racional (BOURGEOIS, 1986, p. 110)

A demonstração hegeliana desta afirmação de si da razão em sua própria negação, a saber, o entendimento e, simultaneamente, a demonstração da negação de si do entendimento em sua própria afirmação, a saber, a negação do múltiplo em prol de uma unidade que o afirma, é o caráter fundamental da crítica como Hegel a concebe: afinal, é o próprio empirismo científico que estabelece, em si mesmo, as condições indispensáveis – o caráter de negação – para sua suprassunção.

Sob o crivo do entendimento empírico, temos uma dupla problemática que gravita em torno da prerrogativa da escolha que se apresenta ao empirismo: de um lado, a necessidade de optar por uma determinidade como a identificação dominante, por assim dizer, hegemônica sobre todas as outras e, do outro lado, a dificuldade de se implementar esta identificação.

A ciência empírica tem por finalidade objetivar a implementação desta identidade, isto é, o empirismo científico deve indiscutivelmente objetivar o absoluto, mesmo se esta objetivação se realize mediante a fragmentação de toda espécie de manifestação. Em função disto, o saber empírico não pode, por sua própria natureza, expressar outra coisa que não unicamente uma necessidade puramente analítica,



corolário de uma proposição em que se encaixa uma determinidade particular: o reflexo disto é um desenvolvimento analítico do conceito inicial. Em outras palavras, a

matéria da unidade formal, mencionada, não é o todo dos opostos, mas somente um dos opostos, uma determinidade, a necessidade, ela também, não é mais que uma necessidade analítica, formal e se relaciona simplesmente à forma de uma proposição idêntica ou analítica na qual a determinidade pode ser exposta (HEGEL, 2007, p. 43)

Qualquer conjuntura teórica que objetive tratar do direito natural, desde sua gênese, possui inexoravelmente seu resultado posto em seu princípio, isto é, a necessidade de se estabelecer o vínculo entre o *estado de natureza* e o *estado civil* é uma necessidade posta independentemente do conteúdo. A passagem como solução para o conflito natural já está contida no início, na própria elaboração do tal conflito, ainda que indicada implicitamente. O empirismo limita-se a descrição aguda do conteúdo formal, gerador de uma necessidade formal, através de uma proposição descritiva entre as partes.

Destarte, a unidade não poderá ser alcançada pela ciência empírica, pois seu objeto restringe-se à *um dos opostos*, uma determinidade apenas, não podendo abarcar a totalidade destes. O princípio norteador que dá forma ao empirismo é o que o torna impassível de produzir um discurso universalmente concreto, de pairar sobre a multiplicidade fenomênica, pois o privilégio que concede à diferença imediatamente o retém nela, circunscrevendo-o inteiramente.

Aqui, nesse momento do artigo, Hegel põe em vigor a relação conturbada entre ciência empírica e o absoluto como tal: segundo o filósofo alemão, o nexos causal que uniria todas as determinidades desconexas, uma identidade que é originária e simples, deve apresentar-se à ciência empírica. Uma demanda provinda da própria razão que insiste em se revelar ao saber empírico, ainda que este, em sua insuperável dominação de oposições, provoque prontamente uma cisão nesta totalidade em movimento.

Enquanto esta ciência empírica encontra na multiplicidade variadas de tais princípios, leis, fins, deveres, direitos, dos quais nenhum é absoluto, a imagem e a necessidade da unidade absoluta de todas as determinidades sem conexão, e de uma necessidade originária simples, devem, ao mesmo tempo, necessariamente apresentar-se a ela, e nós consideraremos como ela vai satisfazer esta exigência saída da razão<sup>10</sup>

A razão trata, segundo atesta Hegel, de se apresentar ao saber científico, visando a unidade da necessidade de todos os momentos particulares e uma necessidade originária simples: o todo ético. Porém “o empirismo científico não pode, com efeito, não opor a unidade de seu objeto à explicação cindida” (BOURGEOIS, 1986, p. 108), própria do entendimento, que não consegue superar por si mesma.

Se a raiz empirista está presa ao diverso, tornando-a incapaz de cumprir as exigências da razão em seu processo, justamente por se mostrar fragmentada, o jusnaturalismo conseguirá apreender a totalidade, ou o uno, apenas em sua diversidade, isto é, apreenderá o todo ético em, pelo menos, dois momentos distintos que, segundo Hegel, dividem-se em *estado de natureza* e *estado civil*.

Sobre esta recepção da totalidade pelo empirismo científico, Bernard Bourgeois comenta que

A exigência de se apresentar à realidade como uma *totalidade* se determina, na teoria concebida pelo empirismo científico, pela oposição à *atividade abstrata*, isolada ou *singularizada* que a constitui enquanto tal, como simples *recepção* desta totalidade. E, como a realidade é, por e para o empirismo científico, imediatamente diferenciada ela mesma como diverso, a recepção da totalidade não pode ser outra que a “totalidade do múltiplo” como tal, por assim dizer sua “completude”<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 43

<sup>11</sup> Ibid., p. 111

Ambos momentos, como atenta Hegel, provam-se fadados ao fracasso desde sua criação, em especial, por se determinarem como conceitos de pretensão universal e concreta, ainda que esta aparência de validade universal, hipostasiada ilegítimamente, seja justamente o ponto nevrálgico de sustentação de suas afirmações, ao mesmo tempo em que acentua, para Hegel, a exposição de sua debilidade teórica.

O empirismo demonstra uma espécie de intuição da totalidade, mas consegue apreendê-la apenas dividindo-a em instâncias. Por essa razão, não obstante, que Hegel define o jusnaturalismo empirista como pensadores que precederam Kant, pois, a rigor, a cisão presente no empirismo entre estado de natureza e estado civil, derivado de sua incapacidade de apreender a identidade *no* e *do* diverso, perdurará e influenciará, ainda que de maneira *sui generis*, o próximo passo lógico – e histórico – das teorias modernas do direito natural: o formalismo científico do direito natural, exposto no segundo capítulo do ensaio.

No entanto, o formalismo é introduzido por Hegel ainda no segundo capítulo: em princípio, com a intenção de comparar ambos os modelos de direito natural, apresentando as divergências e convergências – para melhor se aprofundar depois – entre elas mas, não só em função disto, ao contradizê-las, *pari passu*, busca desguarnecer a tensão presente entre *completude* e *consequência*.

Na exposição desta tensão, Hegel a apresenta de acordo como a preocupação, empírica, da recepção da totalidade das diferenças limita a atividade, científica, de identificação das diferenças (...) mas o exame deste caso, então, sob o trato formalista, precisamente no diz respeito à relação tensionada entre a exigência de completude e exigência da consequência consigo mesmo, revela a sua verdadeira significação<sup>12</sup>

De início, é importante a seguinte denominação: a fragmentação do real levada a efeito pelo empirismo passará a ser mencionada por Hegel como *completude* e, nesse mesmo viés, o que convém ao formalismo será nomeado de *consequência* ou *coerência*.

---

<sup>12</sup> Ibid. p. 111

Por isso, como supracitado, a tensão presente entre a exigência de completude, naturalmente empírica, e a exigência de consequência, naturalmente formalista, pode ser descrita nos seguintes termos:

A tensão entre as duas exigências não é completamente superada, conciliada, mas abstratamente suprimida pela supressão de uma delas. – Seguramente, o formalismo pretende poder derivar da identidade pura uma totalidade, um sistema, das diferenças – a segunda parte do artigo sobre o direito natural examinará a pretensão kantiana de obter da forma dever os deveres determinados<sup>13</sup>

O contraponto entre empirismo e formalismo, como conjugado por Hegel neste instante do artigo, serve de medida para melhor entendermos que a tensão entre multiplicidade e unidade, insolúvel no empirismo, encontra eco no formalismo.

Logo, devemos ter em mente o seguinte: o saber científico, que assume a totalidade do real como totalidade abstrata, exterior a si – em sua recepção pela ordem da razão –, não pode figurar como totalidade plena do múltiplo, pois este último encontra-se, para o empirismo, desprovido de unidade originária: em outras palavras, como a realidade é diferenciada, ela só poderá ser expressa de modo acumulativo, ou seja, mera reunião do múltiplo. Não podendo ser a completude efetiva de toda realidade, o saber científico acaba expondo sua contradição interna: a prática científica de acolher, sob uma unidade abstrata, a diferença constitutiva do real diverso – prática que a afirma como ciência em sua busca por completude, mas que se apresenta como simples reunião cumulativa de elementos do real – contradiz o modo de sua realização, isto é, a identidade analítica – a efetiva negação do diverso – que define sua atividade.

Em oposição, se a totalidade “apresenta-se à ciência empírica como uma totalidade do múltiplo ou como completude (...) ela se apresenta ao formalismo propriamente dito como consequência [consigo]” (HEGEL, 1990, p. 19).

Assim, Hegel

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 112

Já no artigo de 1801 sobre a *Diferença*, depois no artigo *Fé e Saber*, ele denuncia a pseudo-necessidade da passagem que a *Doutrina da Ciência* se esforça em estabelecer entre a identidade da consciência pura (Eu = Eu) e a totalidade da consciência empírica (Eu = Eu + Não-Eu) (BOURGEOIS, 1986, p. 112)

A consciência pura – a tautologia  $Eu = Eu$  –, em sua impotência em se fundamentar como princípio de um Eu puro que se desenvolve como uma espécie de sistema acabado do Eu empírico, o formalismo desvalida a si mesmo. Ora, sendo identidade que se faz fim último, o Eu puro não pode ser condicionado pelo seu oposto. A incompletude da consciência pura, que absorve o diferenciado como abstração pressuposta em si, *apriori*, sem estabelecer contato direto com o diverso, provê, em sua pressuposição imediata – pressuposição abstrata das determinidades que definem o empírico –, incorre, de fato, na edificação de uma totalidade que, “como um empirismo invertido” (BOURGEOIS, 1986, p. 113), permite colocar a consciência pura abstrata como princípio regulador de todas as coisas, de toda e qualquer dedução.

Desse modo, a maneira formalista de se tratar o direito natural prova-se permeada, à sua maneira, de inadequações inescapáveis de uma teoria social pré-especulativa. O que pode ser caracterizado, num primeiro momento, como a maneira formalista de se tratar o direito natural, nesses termos, é diametralmente oposto à caracterização do empirismo: o formalismo parte de uma pura abstração e não de um fato presente na realidade. Comparativamente, se o empirismo assumia como ponto de partida as determinações finitas para dar unidade à realidade – unidade idêntica a si mesma sobre determinações fixas em si mesmo, que age como mediação (tautológica) constitutiva da própria atividade científica –, abstraía, aleatoriamente, uma determinação e lhe conferia caráter de fundamentação racional do todo existente, por sua vez, o formalismo faz o contrário: em sua aprioridade despreza “tudo que não é identidade pura”<sup>14</sup>, ou seja, assume a infinitude pura (desprovida de experiência) e, generalizando-a, confere à realidade um caráter de unidade, negando suas diferenças intrínsecas.

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 111

O artigo sobre o direito natural não se furta à crítica da pretensão da identidade pura em se estender sobre a totalidade empírica. A passagem de uma identidade condicionante à totalidade condicionada não é mais que mera *passagem formal*, um artifício pelo qual o formalismo crê poder se esquivar – no desenvolvimento de sua consequência consigo mesmo no âmbito da completude – de ter seu princípio abstrato revelado: como algo que fora obtido através da absolutização do entendimento empírico. Não obstante, o formalismo do direito natural, como não poderia deixar de ser, é decorrência histórica do direito natural empirista.

As maneiras de tratar o direito natural – ou o empirismo e o formalismo científicos – são, cada um, obra do entendimento: a cisão inelutável que imediatamente fixa a diferença. Consequentemente, nenhuma das duas teorias, como já dissemos, por estas razões, conseguirá compreender e expressar a totalidade ética organizada; ao mesmo tempo, será trabalho da ciência especulativa, presente desde a introdução do artigo, revelar as limitações pré-especulativas, pois, ao fim, é a exposição das inadequações e a união das qualidades que engendrará o resultado a ser visto no terceiro capítulo.

Tendo isto sido explicado, passemos ao texto hegeliano que, sobretudo, focará seus esforços na categoria de totalidade, apresentando-a comparativamente, isto é, conjugando os conceitos de completude e consequência.

De modo já estabelecido pela obra, assumimos a realidade dada como múltipla e plural, ou diferenciada, em contraposição ao indiferenciado, ou uno, e que, por esta razão, ao ser absorvida pelo empirismo científico, o é de maneira incompleta e deformada: a totalidade só pode ser explicada como reunião de vários elementos isolados entre si, ou seja, reunião da multiplicidade ou completude. Ora, se a completude é conceituada por Hegel como essa costura, ou essa soma total de elementos – ou determinidades – da realidade verificada, que o empirismo abarca em sua teoria afim de erigir suas explicações, sua vertente científica, como vimos acima, o contradiz diretamente: a identificação do diverso como algo definitivamente diverso, é impossível dado que o empirismo não passa de um esforço de *acumulação* de diferenças, sem critério que lhes seja superior. Em função disto, este viés necessário e analítico de identidade do diferenciado, entendido como consequência, está presente no empirismo como esforço, mas é no formalismo que residirá sua formulação aperfeiçoada.

A ciência empírica

pode elevar à sua vontade suas experiências na universalidade, e continuar com suas determinidades pensadas como consequência até que um outro material empírico que contradiz o primeiro, mas tem, também, seu direito a ser pensado e a ser expresso como princípio, não permite mais a consequência da determinidade precedente, mas força a abandoná-la (HEGEL, 2007, p. 43)

A tensão do conflito entre o diverso plural e a unidade da coerência no empirismo, haja vista que seu entendimento científico não pode cumprir a exigência de totalidade da razão, está sujeito, indefinidamente, à novas relações entre as determinidades do real e, sendo ao empirismo impossível conceber um critério superior ao material empírico, toda determinação empírica ganha direito de ser pensada e expressa como algo universal, forçando o saber empírico a abandonar uma determinidade em prol de uma nova que surge. Ou seja, sua coerência é eminentemente limitada.

Em contraposição, o formalismo terá como fundamento a total coerência de suas proposições, isto é, no lugar da realidade dada, naturalmente infinita em sua pluralidade, o formalismo buscará alcançar a unidade, desejando revelar a totalidade, expressa discursivamente pelo indiferenciado abstrato.

Já em *Fé e Saber*, podemos encontrar esta crítica formulada ao transcendentalismo kantiano. O jovem Hegel diz que “todavia, porque essa razão tem pura e simplesmente apenas esta orientação contra o empírico, o infinito em si é apenas em relação ao finito, então essas filosofias, na medida em que combatem o empírico, permanecerem imediatamente em sua esfera” (HEGEL, 2009, p. 29). A razão pura, que é infinita, só o é na medida em que se relaciona com o empirismo, quer dizer, na medida em que tenta superar a multiplicidade empirista e, em consequência disto, não consegue se afastar de sua esfera: a esfera fixa do entendimento.

Seguindo de perto as comparações presentes neste dado momento do texto, o empirismo, como supracitado, constitui-se pelo eterno conflito entre determinidades particulares, às vezes contraditórias, não organizadas por um nexos causal, buscando o domínio de uma sobre as outras pela primazia de ser a determinidade elevada à

essência da realidade – pois todas têm o mesmo direito – concretizando uma subsunção que leva ao nada. Inversamente, o formalismo

Pode estender sua consequência tão longe quanto permita em geral o ser vazio de seu princípio, ou um conteúdo que ele procurou subrepticamente; mas, na medida em que ele é também autorizado, quanto ao que falta à completude, a excluir com a soberba de sua aprioridade e de sua ciência, sob a denominação de empírico; pois ele afirma seus princípios formais como o apriórico e o absoluto (HEGEL, 2007, p. 44)

A não-contradição consigo mesmo, tratada como unidade *apriori* e essencial, incondicionada em seu ser, é o princípio fundamental de delimitação da totalidade empreendida pela maneira formalista de se tratar o direito natural. Por não tomar como resultado a totalidade, mas como ponto de partida, o formalismo pode assumir, assim, a infinitude pura que é seu ser e, por tal, sendo fomentado pelo axioma da consequência – quanto em geral lhe permita o ser vazio que é seu verdadeiro princípio – pode dilatar suas proposições incessantemente. Kant teorizou o infinito como razão pura, mas não desenvolveu a passagem ao seu oposto, “a oposição de um Eu divisível a um não-Eu divisível no Eu, quer dizer na relação, precisamente por isso igualmente parcial –, este é o princípio absoluto da filosofia” (HEGEL, 2007, p. 56). O princípio absoluto do formalismo é, na verdade, parcial. Uma subsistência parcial, dependente do seu contrário. Essa relação escapa ao formalismo, irreflexivo sobre reconhecer o seu contrário como necessidade já contida em si mesmo. Semelhante ao empirismo, o formalismo restringe-se à figura do entendimento, abstrata e confinada em si, sem assumir a si mesma como integrante do percurso inexorável da razão.

Como a proposição formalista é abstrata, autocentrada, da qual o singular, sem conteúdo (vontade pura, por exemplo), é o ser determinante e gerador de princípios universais, ela pode seguir indefinidamente sua teoria, basta manter-se sob o circunspecto da coerência entre suas proposições. Todavia, para se manter coesa, a teoria formalista acaba por excluir de si tudo aquilo que não é unidade, ou identidade, isto é, todos os elementos do diferenciado, múltiplo e diverso, compostos pela completude:



Revelando que seu princípio de identidade pura é a abstração da totalidade pressuposta em si das diferenças empíricas, e assim obtendo através da absolutização do procedimento ao entendimento empírico, ele perde manifestamente “toda vantagem sobre isso que ele chama de empiria” (BOURGEOIS, 1986, p. 112)

A preocupação em abarcar toda a realidade, partindo exclusivamente de conceitos puros, faz com que o formalismo perca a vantagem que naturalmente teria sobre o saber empírico, a saber, a formulação de uma verdadeira absolutidade. Porém, esta verdadeira absolutidade é concebida, pela identidade formal – ou o negativamente absoluto de seu ser –, apenas como algo aparente: posto que é a abstração da totalidade do empírico que o formalismo reúne como identidade.

Em posse de tal perspectiva, atentamos ao ponto em que o formalismo também fracassa: seu procedimento deriva imediatamente, a partir de conceitos puros, toda a realidade plural: subsumir todas as diferenças dadas empiricamente, toda a realidade, em abstrações conceituais concebidas *aprioristicamente*. O exemplo mais patente é o da filosofia kantiana, que deriva da forma pura do dever alguns deveres determinados: a primazia do incondicionado que direciona o *aposteriori*, o condicionado.

A problemática formal emerge justamente do conflito levado a efeito por esta tensão irresoluta, a saber, eliminar o diferenciado sob proposições abstrata e, simultaneamente, querer abarcar este mesmo diferenciado, reunindo em seu ser todos os aspectos empíricos para que, de tal modo, acabe por desconsiderá-los em nome da coerência proposicional.

Já em seu ponto de partida, a oposição entre as posições do condicionado e do condicionante, ou condição, está posta de maneira irredutível e absolutizada, isto é, a cisão inicial – do entendimento empírico – não é superada pelo formalismo. Sua essência tonar-se, então, a mera faculdade de pensar a totalidade das diferenças através da identificação coerente consigo.

A identidade conseqüente consigo, que abstrai os elementos do diverso múltiplo, prova que o formalismo científico “não sabe tirar proveito, de tal maneira que ele encontre, em direção do empírico em geral (...) a passagem formal da progressão do condicionado à condição” (HEGEL, 2007, p. 44). Ou seja, posta como identidade exterior a estas diferenças, a necessidade (identidade das diferenças) empírica (a

identidade das diferenças fixas e absolutizada) fornece, no âmbito da crítica formalista, o clareamento do significado da tensão presente no empirismo científico entre a demanda da coerência consigo mesmo e da completude, ou seja,

A impossibilidade de se solucionar o conflito baseado na diferença da identidade (pura ou formal) e da diferença (empírica), propagadas comumente pelo empirismo e formalismos científicos, se traduz essencialmente, para Hegel, na limitação do acolhimento da totalidade das diferenças pela identificação consequente destes (BOURGEOIS, 1986, p. 113)

É esta limitação do acolhimento, como dissemos, a perda de qualquer vantagem do formalismo sobre o empirismo, pois compartilham a mesma característica.

A relação arquitetada pelo jovem Hegel ao demonstrar as bases das contradições entre os diferentes modos de tratar, na modernidade, o direito natural, deriva, como dissemos acima, da necessidade da razão – que é a totalidade – se mostrar ao entendimento e “no *medium* turvo deste (...) as formas que os momentos do absoluto aí receberam tornaram-se uma sorte de prejuízos e de pensamentos isentos de dúvida e valendo universalmente” (HEGEL, 2007, p. 43).

É dever da crítica revelar o caráter de nulidade do entendimento enquanto totalidade.

Recapitulando: antes de adentrarmos a segunda parte da seção da crítica ao empirismo, um duplo movimento – tanto empirista quando formalista – fora apresentado até aqui. O duplo movimento do empirismo foi concebido como a fragmentação da realidade dada e a busca da unidade, conflito que engendrou uma aparência de solução. O duplo movimento do formalismo foi o de negar o diverso em prol da pureza abstrata e, em contrapartida, buscar explicar o múltiplo do real.

Em suma, o formalismo parte da unidade, da coerência ou consequência proposicional, e quer explicar o infinitamente diferenciado; já o empirismo reparte a abrangência da totalidade em determinidades particulares e, partindo delas, quer dar conta do todo orgânico, da completude.

A busca da completude e a busca da coerência são, em especial, a relação de tensão que o jovem Hegel intendia expor através da crítica. Tal tensão entre estes

modos distintos de tratar o direito natural será retomado, atravessando todo o ensaio, em diversos níveis distintos da crítica hegeliana. Cabe-nos aqui, então, frisar novamente o fato de que este conflito resulta, antes de tudo, da necessidade da totalidade ética de se manifestar e, não podendo fazer de outro modo que não através do conflito, é objetivada pelo entendimento de modo cindido.

Na realidade, o empirismo e o formalismo científicos, porque eles são, um e outro, trabalho do *entendimento* que fixa a diferença, relativamente ou absolutamente (a diferença consigo mesmo, com a diferença ela mesma, por assim dizer identidade por ela mesma), não pode fazer nada à exigência racional de totalidade (BOURGEOIS, 1986, p. 114)

O modo limitado do entendimento de apreender o mundo é o meio de se revelar a estrutura orgânica do todo que quer se manifestar em toda sua complexidade, ainda que impassível de ser expor exclusivamente através de soluções particulares de cada uma das maneiras dispostas até aqui. O entendimento é inerentemente fixado na diferença, embora tente teorizar a totalidade, tal teorização, ainda que contendo o germe da totalidade orgânica, está confinada em suas estruturas, não podendo superá-las.

Está é, até então, segundo Bourgeois (1986), a exposição da primeira crítica levada a efeito pelo jovem Hegel no segundo capítulo do artigo, que denominamos como *crítica ao procedimento empirista* ou *crítica ao método empirista*. A outra parte, contida ainda no mesmo capítulo, é a que passaremos a denominar de *crítica à estrutura jusnaturalista* em que, como o nome anuncia, não será trabalhado mais o método do pensamento empirista, mas sim, a origem e os desdobramentos de suas doutrinas.

Portanto, logo de início,

É preciso considerar como a unidade absoluta aparece no reflexo do saber empírico, tanto como unidade simples, que nós podemos nomear a unidade originária, quanto como totalidade; as duas unidades, que fazem apenas um no absoluto, devem

necessariamente apresentar-se, neste saber, separadas e como alguma coisa de diverso (HEGEL, 2007, p. 45)

Ora, assumindo o entendimento como a apreensão seccionada da totalidade orgânica, fixada em dois momentos distintos, uma ligação entre ambas é imprescindível. É justamente essa dissociação que obriga o empirismo de caráter científico a impor, entre suas determinidades, uma identidade, um elo que é exterior ao fenômeno por si só, não imanente à própria condição das determinidades, “cuja essência é, para o fenômeno, um vínculo exterior deste” (HEGEL, 2007, p. 45).

Esta ligação exterior, que costura as determinidades fragmentadas nomeadas de estado de natureza ou natureza humana e estado civil, é o contrato propriamente dito.

Contrato atesta a união entre estas duas unidades: sendo o estado de natureza e a natureza humana a primeira unidade, o estado civil a segunda unidade. Sabemos, como descrito no primeiro item do capítulo do trabalho aqui apresentado, que o empirismo, retido no diverso, propõe a si mesmo a tarefa de constituir a primeira unidade, estabelecendo conceitos inamovíveis. Estes parecerão expressões absolutas, mas não passam de uma abstração que reúne, cumulativamente, um número mínimo de qualidades possível, isto é, um conjunto delimitado de elementos particulares da realidade, dos quais pretende derivar todo o resto. Não obstante, este procedimento engendra figuras ficcionais, irrealis, ainda que formuladas como necessárias: tal processo culmina naquilo que o jovem Hegel nomeia de atomismo.

Explicando melhor, a unidade concreta do conteúdo total do objeto da ciência empírica do direito natural – a manifestação ética da razão –, reflete, de sobremaneira, a contradição interna do empirismo científico quando se propõe a versar sobre a essência do direito mesmo: como a realidade ou diferença não pode ser acolhida plenamente na pura indiferença, posto que é diferença quantitativa, a pura identidade de si destas diferenças é impossível, ou meramente ideal, e, do fato desta multiplicidade de absolutos – fracionada e firmada pelo entendimento – imediatamente se prender em diferenças idênticas a si mesmos, o estado de natureza, então, só pode ser concebido como teoria do direito natural através desta infundável repetição indeterminada, como multiplicidade infinita, da multiplicidade simples – ou o diferenciado do real idênticos a si mesmos – dos termos do real.

A essência ética idêntica a si, sob a ótica empirista, ganha existência como diferença quantitativa de qualidades que, por tais razões, é empobrecida: esta unidade “portanto, pode apenas significar uma quantidade” (HEGEL, 1990, p. 21), afinal, ela é “simples e restrita de qualidade”<sup>15</sup>, pois o ser das determinações qualitativas não pode ser outra coisa que a diferença mais pobre de qualidades elementares, reunidas cumulativamente, de uma multiplicidade absolutizada, “pois o ser diverso multiforme é o princípio da empiria, é recusado a ela penetrar o nada absoluto de suas qualidades”<sup>16</sup>.

Este ângulo que Hegel se vale para tecer sua análise sobre o empirismo científico, como acumulação de componentes da multiplicidade fenomênica, salienta o atomismo empirista:

É, para a empiria, no domínio físico, tanto quanto no domínio ético, o *chaos*, que, neste último domínio, é representado tanto mais, sob a imagem do ser, pela ficção da imaginação, como *estado de natureza*, tanto mais sob a forma da possibilidade e da abstração, como uma enumeração (...) das faculdades encontradas no homem, [como] *natureza e determinação do homem* (HEGEL, 2007, p. 45)

Este caos anunciado por Hegel evidencia duas concepções construídas dentro do espectro do atomismo<sup>17</sup> e que constituem os dois modos em que a primeira unidade é concebida: de um lado, a ficção do estado de natureza que, em suma, aparece como o âmbito em que se opera a acumulação e enumeração das faculdades encontradas, do outro lado, a natureza e determinação do homem.

Um tal *caos* ético pode ser ilustrado pelo *atomismo psicológico*, que apresenta como a *natureza e determinação do homem* uma

---

<sup>15</sup> Ibid. p. 21

<sup>16</sup> Ibid., p. 21

<sup>17</sup> As teorias empíricas que tratam do direito natural, primeiramente, tomadas como naturezas éticas não-mediadas, não podem ser constitutivas do real em si: o atomismo, que Hegel compara diretamente com as considerações da física, “é, para a empiria, no domínio físico todo como no domínio ético, o caos” (HEGEL, 1990, p. 21), ou seja, esta separação absolutizada das determinidades do real que coexistem indiferentemente entre si, mas que, ao mesmo tempo, são naturezas éticas em sua imediatidade.

*acumulação... de faculdades atribuídas ao homem* quando considerado em sua simplicidade originária, ou pelo *atomismo sociológico*, que, como teoria do direito natural, demonstra no *estado de natureza* a repetição indeterminada, como multiplicidade infinita, da multiplicidade simples, finita, das qualidades imediatas que definem e delinham o homem natural (BOURGEOIS, 1986, p. 119)

Em outros termos: a natureza humana, primeira concepção da primeira unidade, é a determinação arbitrária de uma faculdade existente no sujeito, e assim, sendo uma possibilidade existente entre tantas outras de igual valor, passa a ser considerada essencial. A unidade originária, que se manifesta na forma estado de natureza ou natureza humana, só pode obter existência através do saber empírico em si como uma espécie de unidade *distributiva* (BOURGEOIS, 1986), como uma unidade que coleciona atributos. Neste contexto, a tal identidade ganha espaço como simples identidade positiva – no sentido de não ser mediatizada pela negação de si sob o posicionamento de seu negativo – que é, em última instância, exterior à própria empiria. O caos de que fala Hegel resume esta perspectiva: o atomismo é o empirismo científico – enquanto multiplicidade indeterminável de determinidades qualitativas, “multiplicidade variada simples” (HEGEL, 1990, p. 22), mas reduzidas, como se fossem “átomos com a menor qualidade possível”<sup>18</sup> – furtadas de qualquer necessidade interior. Destarte, o conteúdo ético do empirismo científico atende às exigências de uma significação ética simples, de uma identidade retida absolutamente na diferença.

Desse modo, segundo Hegel, esta unidade cindida que visa expressar a unidade originária da razão e que

se exterioriza no caos do estado de natureza e na abstração de faculdades e de tendências, não alcança a unidade negativa absoluta, mas e dirige-se a desaparecer em uma grande multidão de particularidades e de oposições (HEGEL, 1990, p. 22)

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 22

A negatividade absoluta é o formalismo que, em si, é o puramente negativo e, em sua extensão, anseia determinar todos os particulares e oposições. Assim, não adentrando propriamente o terreno do puramente formal, a abstração das faculdades e tendências, empreendida pelo empirismo, está destinada a desaparecer, visto não possuírem qualquer necessidade interior e, conjuntamente, qualquer determinidade nova, por isso, pode contradizer a anterior e ser acolhida.

Complementa Hegel que

Permanece ainda, no caos do estado de natureza, uma multidão indeterminável de determinidades qualitativas, que têm tão pouco para elas mesmas, uma necessidade quanto uma necessidade empírica, e não têm umas para as outras nenhuma necessidade interior<sup>19</sup>

Se falta necessidade interior para o saber empírico entre suas determinações, sendo esta necessidade artificial e exterior, o domínio ético do empirismo não poderia ser outro que, como veremos adiante, um estado de guerra interminável.

Condicionada pela ótica atomista, a diferença dos indivíduos só poderá ser uma guerra de elementos que se anulam, sendo descritos por Hegel como uma identidade ética, do modo como fora estilada pelo empirismo científico – uma diversidade de determinações particulares absolutizada –, que, em último caso, apresenta-se no reflexo de átomos éticos, individuais e que se excluem mutuamente. Esta exclusão recíproca entre estes elementos éticos carrega em seu ser um conflito insolúvel entre as partes.

Não é difícil imaginar, desse modo, a maneira como estas partículas isoladas, opostas entre si e inconciliáveis, têm como pressuposto a anulação total de umas pelas outras:

Porque esse múltiplo comporta elementos que são múltiplos uns para os outros, mas é sem unidade – enquanto opostas entre elas e num conflito absoluto uma em face das outras (...) como [estando] numa

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 22

guerra cujos elementos se destroem mutuamente (HEGEL, 2007, p. 47)

A guerra, então, tem uma contribuição teórica eficaz que, em suma, ao mesmo tempo em que assegura e fomenta a individualidade, sujeitos em oposição violenta entre si, também aponta para sua superação: para além desta mesma individualidade.

Inexoravelmente, a condição de átomos contrapostos, particularmente hostis entre si, é a prova cabal da insuficiência de se pensar questões ético-políticas tendo como princípio determinidades isoladas. Hegel vai além: afirmando que o empirismo não consegue perceber a problemática deste conflito – dado que a negação da diferença não é, para ele, propriamente sua negação –, a negação aniquiladora dos átomos éticos em uníssono, limita o empirismo à sua condição de guerra geral pré-social.

Mas o empirismo está demasiadamente calcado em sua visão distorcida da realidade para pensar em superá-la, ele não percebe a ineficácia de seu procedimento ou, pois, de outro modo, não integraria o quadro de uma teoria do direito pré-especulativa.

Para notarmos, diz Hegel, o caráter fundamentalmente fantasioso<sup>20</sup> desta concepção de estado de natureza, basta observarmos como ela foi pensada: erigida sempre como algo de exterior à vida efetiva dos sujeitos.

Destarte, a ideia de estado de natureza e natureza humana são as duas maneiras elementares em que o empirismo se baseou para construir esta primeira unidade ficcional. Voltando-se, agora, a concentrar seus esforços em instituir uma passagem ao estado de direito, o empirismo científico crê, desse modo, conferir estatuto de validade universal às suas hipóteses. À vista disto, voltamos nossa atenção para a análise da estrutura da segunda unidade, ainda através da ótica do

---

<sup>20</sup> É imprescindível a seguinte ressalva: ao caracterizar o estado de natureza como simples ficção, Hegel não quer, com isso, afirmar que ele se limita à uma pura imaginação como algo descartável ou desimportante. O que importa para o filósofo alemão, de antemão, é trazer à tona o modo como “na tradição do direito natural, o indivíduo singular vem antes do todo, ou seja, do Estado: o Estado é um todo que é construído a partir do indivíduo, é um termo final de um processo que começa a partir do indivíduo isolado” (BOBBIO, 1989, p. 31). Ou seja, basta a Hegel que um tal estado não possa afirmar-se a si mesmo como algo real, nos moldes exigidos pela universalidade concreta, sendo, então, somente algo pressuposto: uma forma irreal de se expressar a natureza humana.



saber empírico, ou seja, a maneira pela qual transcorre a conturbada relação entre estado de direito e a primeira unidade já constituída.

Esta relação entre natureza e direito, ou primeira unidade e segunda unidade, é levada a efeito por Hegel, mais uma vez, sob uma via de mão dupla: a transição que parte do estado de direito ao estado de natureza e vice-versa.

A primeira transição – visando mostrar a conexão do estado de direito com o originário e necessário – se dá da seguinte maneira: segundo o entendimento empirista, da maneira como fora detalhado até o presente momento no ensaio, a descoberta do necessário, sobre o multiforme, ocorre sob uma espécie de depuração. Assim, se separássemos do estado de direito, portanto, tudo que há de contingente e passageiro, teríamos como resultado apenas o necessário; restaria o universal intacto.

Para o entendimento comum, que se mantém na mistura turva do que é em si e do que é passageiro, não há nada de mais concebível, se o que ele poderia encontrar é apenas o que é em si, de maneira que, se ele separasse da imagem misturada do estado de direito tudo que é arbitrário e contingente, por causa desta abstração, deveria restar-lhe, imediatamente, isto que é absolutamente necessário (HEGEL, 2007, p. 46)

Se o universal – ou o positivamente absoluto do empirismo – só pode ser descoberto a partir de suas partes, no tocante ao saber empírico, e esta multiplicidade é absolutizada por este mesmo saber, tudo aquilo que puder ser pensado como passageiro e particular – por exemplo, os costumes de um povo e suas leis –, ao ser removido nesta abstração, resulta exatamente no estado de natureza. Esta abstração da natureza humana, exteriorizada no estado de natureza e munida apenas de algumas características essenciais de qualidades determinadas, cuja fonte é um aspecto do real empiricamente observável – não importando, em todo caso, efetivamente, qual aspecto da totalidade se apresente como o ser privilegiado que doa uma significação absoluta a toda esta totalidade –, atesta mais a “necessidade de um conteúdo necessário” (BOURGEOIS, 1986, p. 124) que o próprio conteúdo ele mesmo.

Seguindo o percurso do estado civil em direção ao estado de natureza, é possível traçarmos com clareza a visão hegeliana sobre a questão: como é pensado e como se constitui a estrutura do estado de natureza?

Num primeiro momento, a tomada de um aspecto ou qualidade humana, a depuração das contingências sob o prisma abstrato de natureza humana ou estado de natureza que, sobretudo, se crê necessária, conseqüentemente, destaca aquilo que escapa ao empirismo científico: um critério superior – se excluíssemos do estado de direito tudo o que não consideramos necessário, o elemento de arbitrariedade individual é inevitável: teríamos a exata descrição do sujeito natural, elencado com suas faculdades essenciais, mas absolutamente contingentes – para que ele possa estabelecer corretamente o que é contingente e o que é necessário, já que “falta, em primeiro lugar, de uma maneira geral, ao empirismo, todo critério a respeito do lugar onde passaria o limite entre o contingente e o necessário” (HEGEL, 2007, p. 46).

Cada teórico do contratualismo empirista opta por eliminar, aleatoriamente, aspectos da realidade dada, erigindo em sua perspectiva o que ele opta por ser mais ou menos essencial. Em função disto, como não poderia deixar de ser, é perceptível a grande divergência de opinião entre os pensadores empiristas sobre o que é mais fundamental.

Se a construção da noção de estado de natureza e da natureza humana, por fim, é composta pela realidade pura em comunhão com o arbítrio de cada pensador jusnaturalista, o princípio norteador para o *a priori* do empirismo, conforme Hegel, é o *a posteriori*. Para esta teoria, o que é levado em conta para se poder legitimar o Estado de direito visa somente “comprovar” sua conexão com o postulado originário, afirmando assim seu caráter necessário. A abstração do saber empírico é limitada, pois, em sua dedução – a defesa dedutiva da necessidade do estado de direito como fim e do contrato como o meio para se sair da ficção da guerra de todos contra todos –, a resolução já é presente na origem.

Mas, ao mesmo tempo em que a debilidade estrutural do pensamento empirista conduz ao fracasso (parcial) desse modo de pensar, também institui a possibilidade de se superar sua própria condição: a oposição entre o diverso multiforme e o uno é posta em causa e seu desenlace deve ser elaborado.

Tal vinculação entre os dois estados – ou polos – é, na verdade, uma associação que tem por objetivo ressaltar como a realização da natureza aparece, para as teorias modernas do jusnaturalismo, no âmbito do direito. A natureza do

homem – ou sua essência – do modo como é arquitetada pelo empirismo científico, mantém-se somente como uma parte da totalidade que a contradiz: o direito natural é constituído, em sua essência, pela apreensão precária da totalidade, assumida sob o aspecto da diferença, como diferença por si mesma – o estado de natureza – colocada como razão de ser da realidade; porém, a verdadeira razão de ser da realidade é a negação da diferença, pois ela subsume as diferenças em uma identidade – o estado civil. Dito de outra forma, para Hegel, o sentido próprio do estado de natureza, quando retratado pelo empirismo científico, é sua negação – o mesmo vale para o estado de direito.

Como a realidade não se encontra na realização plena do estado de natureza, mas em sua realização relativa – a identidade do estado civil (no caso, estado de direito) está fadada a acolher em si seu ser outro, esta identidade ética original cindida que existe, em seu verdadeiro significado, como repetição infinda de átomos éticos qualitativamente pobres e que, em função disso, excluem-se mutuamente –, o estado de direito empirista está condenado a repetir o estado de natureza em si, isto é, o estado de direito, tomado como produto necessário – da saída – do estado de natureza, revela-se também particular e, assim sendo, contingente.

Com efeito, o ser do estado civil deve, então, já estar presente – antes de ser estado civil – no ser do estado de natureza, que é sua negação: o ser em devir posto, antecipadamente, no ser a se desdobrar. É natural ao empirismo científico, obviamente, desta mescla entre natureza e direito, que ele se veja obrigado a estabelecer uma estreita vinculação entre os dois estados:

Quanto ao que se deve fazer valer na representação do estado de direito, tem-se somente em vista mostrar sua conexão com o originário e necessário, e assim ao mostrá-lo como necessário, colocar, no caos, uma qualidade, ou uma faculdade, própria (HEGEL, 2007, p. 46)

O estado de direito, pretendendo validar sua conexão com a unidade necessária – que ele torna necessária nesta elaboração de si –, impõe ao estado de natureza uma qualidade ou faculdade que é sua, que lhe é estritamente própria, fazendo transparecer uma aparente relação inevitável de transitoriedade entre ambos.

Dispostas as críticas de Hegel no que diz respeito ao primeiro movimento, voltamos nossa atenção, agora, para o segundo, a saber, a passagem do estado de natureza ao estado civil.

Esta seção da exposição hegeliana, seguindo de perto o esquema definido por Bourgeois, pode-se resumir com a afirmação de que, a rigor, para o jusnaturalismo moderno a passagem do estado de natureza para o estado civil é uma posição exterior, forjada, pois ao teorizar sobre o primeiro aspecto, o segundo já está presente nele de alguma forma.

A passagem, ou *pseudo-passagem* (Bourgeois, 1986), prova-se artificial, isto é, a hipótese estado de natureza é erigida como uma espécie de meio para se fundamentar o estado civil, e não uma instância legítima, mas algo concebido com o propósito único de servir de amálgama para o contrato – por isso, algo externo à relação – e a constituição do estado de direito.

Em outras palavras, o empirismo no instante em que teoriza a abstração do homem, ou estado de natureza, imiscui nesta hipótese a possibilidade, já de antemão, de uma passagem para o estado de direito – sua finalidade real. Ao arquitetar a primeira unidade, com efeito, já está contida em si, implicitamente, a segunda unidade. Ora, derivar a segunda unidade da primeira cria uma aparência de necessidade, como comentados acima, determinando o estado civil fosse obrigatoriamente derivado da condição estado de natureza.

Segundo a maneira das ciências, partindo do empírico, em geral, maneira que consiste, considerando o que se chama a explicação da efetividade, fazer hipóteses nas quais esta efetividade é posta, na mesma determinidade, somente numa figura, de fato, formal-ideal (...) [nas quais,] portanto, um [dos momentos] é, a partir do outro, tão facilmente concebível e explicável (HEGEL, 2007, p. 47)

A ligação entre as unidades, ou momentos hipotéticos formais e ideais, conforme os termos acima expostos, delimita-se de maneira puramente formal, haja vista que a antecipação arbitrária de algum elemento do estado civil no estado de natureza é a explicação por excelência – a explicação da efetividade posta entre hipóteses – da passagem do segundo ao primeiro.

Ora, o fundamento é antecipado: o fim está posto na origem que é, assim, construída ao se depurar o fim. O *apriori* que, na verdade, com efeito, é o *aposteriori* e, por isso, tal fundamento, como dito, é, segundo Hegel, tão fácil de indicar quanto em geral de se estabelecer.

A explicação da passagem da identidade ética imediata e confinada em si – ou átomos éticos – ao estado de direito, consiste, se resumirmos as teorias do direito natural empirista moderno, em três momentos: três passagens – ou pseudo-passagens, pois a negação das diferenças dos indivíduos, nesta oposição absoluta de guerra, não é compreendida, pelo próprio empirismo, como sua negação, então, a identidade do estado de direito não é sua identidade verdadeira, corolário de uma passagem ilegítima – que revelam a plena possibilidade do estado civil ainda no estado de natureza.

## **2.2. AS TRÊS PSEUDO-PASSAGENS**

Tomando por base o que fora até aqui considerado, Hegel discorre os meios pelos quais o empirismo empreende a pseudo-passagem:

Mas, a esta multiplicidade, deve necessariamente, para o empirismo, vir juntar-se como algo de outro e de estranho, e, já nesta forma de vínculo dos dois lados da identidade absoluta (...) o fundamento do ser para o outro de uma destas unidades aqui separadas, ou da passagem da primeira à segunda, é, para a empiria, tão fácil de indicar quanto, em geral, de fundamentar (HEGEL, 2007, p. 47)

Em outras palavras, para o empirismo, o vínculo que costura as unidades, os lados isolados da identidade absoluta, mostra-se parcial tanto em sua unidade originária quanto em seu resultado, a saber, tanto na abstração do homem natural e estado de natureza como na sociedade civil. A elaboração conceitual do primeiro implica, de antemão, na inexorável existência do outro.

Assim, por exemplo, como alerta o jovem Hegel, no tocante ao primeiro modo, identificado por Bourgeois, destas pseudo-passagens, temos o estado de natureza como algo que

É abandonado por causa dos males que ele provoca, o que não significa nada, se não é pressuposto o termo aonde se quer chegar, a saber que um acordo comum está, enquanto caos, em conflito seria o bem ou isso ao qual [se] precisaria chegar; (HEGEL, 2007, p. 47)

Ao estipular o fundamento da passagem imediatamente nas representações das qualidades originais, o estado de natureza é, neste primeiro momento, é uma condição a ser abandonada em comum acordo devido à situação de conflito que nele impera. Disto de outra forma, a explicação da primeira passagem consiste em uma espécie de percepção intuitiva do sentido positivo implícito na negatividade do conflito.

A referência a Hobbes, neste dado momento, é praticamente inevitável, pois, tendo em vista que o conflito entre átomos éticos se assemelha à guerra de todos contra todos, motivo fundamental – isto é, medo de uma morte violenta – do estado de natureza hobbesiano para a constituição do contrato e a transferência de poder para o soberano ou colegiado de pessoas, figure de modo mais translúcido, em razão de, nesse caso, o caos do “conflito seria o bem” (HEGEL, 2007, p. 48). Para Hegel, em sua identificação das diferenças absolutizada no estado de natureza, estando o estado civil sempre pressuposto, por conseguinte, encontra o sentido positivo da negação de si – o medo e a repulsa como mal – da guerra – o negativo propriamente dito – de modo que, essa tal negação de si do negativo contém em si, logo de início, a existência de um meio que force os indivíduos a deixarem esta situação. Ora, a possibilidade de se estabelecer um pacto entre os homens, harmoniosamente e racionalmente, como demanda da razão afim de instaurar o estado civil, é o desfecho posto desde o início, dado que a única outra possibilidade seria a aniquilação total de todos.

Sabemos, como mencionado, que o jusnaturalismo empirista é, para Bourgeois, mais amplo que uma crítica exclusivamente direcionada à Hobbes. No entanto, a estrutura e o método do pensamento contratualista moderno tende, guardadas as devidas proporções, a compartilhar das teses hobbesiana<sup>21</sup> – ainda que

---

<sup>21</sup> O que Hegel observa nas teorias do direito natural moderno empirista, ao ponderar sobre a guerra de todos contra todos, não se expressa em uma falta de consciência das divergências entre os filósofos políticos que compõem esta tradição. O ponto de interesse comum aqui é “para ele, cada uma das teorias – mesmo a de Hobbes – não identificam absoluta a essência natural” (BOURGEOIS, 1986, p. 129), ou seja, na medida em que a

não em conteúdo, compartilha em estrutura. Como dissemos, é a partir de Kant e Fichte, ou o jusnaturalismo formalista, que aludimos acima, o momento de continuidade e divergência real de pensamento.

No tocante à segunda modalidade da passagem, temos que a passagem de um estado para outro viabiliza-se na sociabilidade inerente ao homem, como uma espécie de instinto de sociabilidade, “ou então, na representação das qualidades originais, enquanto possibilidades, é imediatamente introduzido um tal fundamento da passagem [em outra coisa], enquanto instinto de sociabilidade” (HEGEL, 2007, p. 47). Hegel indica assim, neste momento, os teóricos do direito natural empirista que insistem na ideia de fundar um homem natural em pleno equilíbrio e concordância. Todavia, nesta disposição original, encontra-se também, dado previamente, um instinto de sociabilidade: com efeito, a negação civilizada dos indivíduos faz-se de expressão positiva, natural, da negação do negativo estado de natureza propriamente dito: o meio natural que em vivem é, nesse sentido, algo de negativo, limitado em si, não sendo capaz de assegurar de modo pleno, em sua natureza, a satisfação das exigências naturais dos indivíduos.

Logo, a condição de natureza deve ser deixada, pois o esquema empirista de isolamento das determinidades é incompatível com a sociabilidade instintual, em que se encontra presente nos sujeitos desde a geração da dicotomia.

Esta segunda modalidade de pseudo-passagem difere pouco ou nada da primeira, com a permuta de adjetivos: no tocante à primeira passagem, as teorias carregam o pessimismo em suas elaborações e, em oposição, à segunda são otimistas quanto ao homem natural.

Por fim,

Ou [ainda] renuncia-se à forma conceitual de uma faculdade e progride-se, desde logo até o [ser] de fato particular do fenômeno desta segunda unidade que foi tratada, até o [aspecto] histórico, enquanto subjugação dos mais fracos pelos mais fortes etc (HEGEL, 2007, p. 48)

---

unidade é posta como totalidade, o empirismo, não alcançando o absolutamente negativo de seu ser, “pode pôr o nome vazio de uma harmonia informe e exterior, sob o nome da sociedade e do Estado” (HEGEL, 2007, p. 48).

A fundamental diferença desta terceira e última passagem, em relação às anteriores, é a falta de uma forma conceitual que permita se traçar de súbito a existência de uma tal transição. Uma potencialidade que ou não existe ou não se apresenta e, por isso, a passagem de uma posição à outra ocorre – como se – sem intermediários, como se partisse diretamente de um elemento histórico exterior às hipóteses construídas; por exemplo, a sujeição dos mais fracos aos mais fortes.

Segundo Bourgeois, Hegel está pensando, ao formular esta observação, no discurso sobre a desigualdade de Rousseau, a gênese de um conflito entre os homens<sup>22</sup>.

Nesta derradeira pseudo-passagem, Hegel, julgando assim esquadrihar toda a gama de pensadores jusnaturalistas empiristas nestes moldes descritos, volta a defender a ideia segundo a qual, mesmo no caráter de uma potencialidade isenta nesta última passagem, a possibilidade de transição também se encontra dada anteriormente aqui. O que difere este momento dos outros é a inexistência, segundo Hegel, da forma conceitual de uma potencialidade que permita a efetivação da passagem. Em vista disso, a renúncia da forma conceitual até o particular o fenômeno do estado civil parece, num primeiro momento, ser súbita: como se ao partirmos de um elemento histórico – a sujeição dos mais fracos pelos mais fortes – a passagem

---

<sup>22</sup> Bourgeois aponta também para a divergência entre Rousseau e a leitura hegeliana da obra de Rousseau que, de antemão, tem seu pensamento voltado para a ideia de que “o estado de natureza, portanto radicalmente oposto ao estado civil, se contradiz imediatamente (naturalmente) sendo também, enquanto meio da vida dos indivíduos, o outro, seu outro” (BOURGEOIS, 1986, p. 132). Há uma desigualdade conflitante natural entre os homens que Hegel não desconsidera, contudo, no período de *l'Émile*, há em Rousseau a ação do entendimento – como em todas as teorias do direito natural – que impossibilita pensar o ser como negatividade absoluta, presa na eterna contradição que consiste na dicotomia estado de natureza, absoluta positividade, em posição originária.

Isto não quer dizer que não há uma forte influência dos escritos de Rousseau no pensamento do jovem Hegel: o que visamos ressaltar aqui é a estreita conexão – incomodativa à Hegel – de uma concepção atomista de Estado: “Se o fim de Rousseau era realizar no Estado o reino da liberdade como autonomia, então Hegel persegue, pelo menos idealmente, o mesmo escopo: sua filosofia política – desde a idealização juvenil da *polis grega*, através da descoberta da ‘totalidade ética’, até a resolução, própria da obra madura, do Estado em momento supremo da eticidade – é uma teorização consumada da liberdade como autonomia” (BOBBIO, 1989, p. 49).

Porém, o que se mostra de maior valor, neste dado momento do presente trabalho, é seu afastamento, guiado pelo exercício da crítica, às obras do filósofo genebrino. A influência do Rousseau sobre o pensamento de Hegel será tratada mais adiante, no fim da presente dissertação, visto que foge à proposta deste primeiro capítulo.



das unidades, oriundas agora da vida propriamente histórica, desigual e antagônica dos indivíduos, engendrasses sua própria versão de estado civil. Ainda que não conceituada propriamente em sua forma, a condição de possibilidade está presente, tornando o processo possível: uma espécie de manifestação histórica da natureza.

O que há em comum nestes modos de passagem do estado de natureza ao estado de direito é, como explicitado acima, a visão segundo a qual a pressuposição da possibilidade da segunda unidade já está contida, de antemão, na hipótese da primeira unidade: o fim já está presente no início do processo.

Na mesma medida em que o derivado se coloca diretamente na origem, seu contrário também é exigido: que haja algum resquício do momento inicial em sua derivação.

O diverso multiforme do estado de natureza, em alguma medida, tem sua existência reafirmada pela afiguração da sociedade de direito, porém, esta sociedade civil não é mais que uma mera associação cumulativa. Um conjunto quantitativo das qualidades multiformes do múltiplo:

A unidade, segundo o princípio da multiplicidade qualitativa absoluta, não pode, como na física empírica, representar nada, senão, novamente, intricações multiformes do múltiplo simples e separado posto como originário, dos contatos superficiais destas qualidades que, por elas mesmas, na sua particularidade, são indestrutíveis e não são capazes de entrar em relações e misturas (HEGEL, 2007, p. 48)

Logo, o problema que desejamos demonstrar no decorrer da apresentação hegeliana, que se prova de fundamental importância para a presente dissertação, é o modo vicioso como a gênese da sociedade civil é pensada no saber empírico: uma simples associação arbitrária de componentes isolados, hipostasiando aleatoriamente uma determinidade, afim de erigir superficialmente uma harmonia exterior, sob a pretensa alcunha de estado, pois “na medida em que a unidade é posta como todo, ela pode pôr o nome vazio de uma harmonia informe e exterior, sob o nome da sociedade e do Estado”<sup>23</sup>. Em outros termos: é a ocorrência desta falsa unidade civil que Hegel descobre em todas as teorias empiristas do direito natural.

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 48

Em resumo, sobretudo, o entendimento, segundo Hegel, no modo como trabalha as teorias empíricas do direito natural, incapaz de pensar o ser como negatividade absoluta, está necessariamente preso à contradição que consiste em afirmar o estado de natureza, positividade absoluta, como o absoluto originário.

A mesma contradição pode ser vista na relação entre o estado de natureza e o estado de direito: os átomos éticos – particularidade indestrutíveis – são unidos em um amálgama estático, que pretende ser uma identidade das diferenças e da identidade. Contudo, a absolutização do primeiro e, conseqüentemente, a fixação da diferença que o segundo mantém em relação ao primeiro, torna impossível sua unidade concreta em uma identidade ou totalidade ética.

Estas contradições têm o mesmo pano de fundo, a saber, aquilo que Hegel apresenta de sobrevoo, então, ao término deste primeiro capítulo do artigo: a crítica à individualização do sujeito, ou o individualismo moderno, assumido como a base fundamental de todo arcabouço teórico das teorias do contrato social da modernidade.

### **2.3. SUBMISSÃO ABSOLUTA DOS SUJEITOS**

Retomando, então, o foco das passagens do estado de natureza ao estado de direito, temos que: a associação entre estado de natureza e estado civil é forçada, precária, pois a unidade resultante do esforço de seu pensar limita-se a costurar elementos por ela mesmo imperiosamente isolados de antemão, absolutizando, sem qualquer critério superior – o negativamente absoluto –, o essencial e o contingente. Isto é, em outras palavras, o empirismo nunca atingirá o ideal de unidade entre os polos. O estado de direito estabelecerá, por conseguinte, uma relação de exterioridade com o estado de natureza, sendo que a unidade daquele se assemelha apenas a “algo de formal, que não faz senão flutuar acima da multiplicidade, que não a penetra” (HEGEL, 2007, p. 49). Como não poderia deixar de ser, em posse desta perspectiva, a única situação possível que se apresenta no saber empírico – e pelo saber empírico – é o de sujeição:

O estado de natureza e a majestade e divindade – estranha aos indivíduos e, por esta razão, ela mesma singular e particular – de todo o estado de direito, assim como a relação de submissão absoluta dos sujeitos sob esse poder supremos de que se falou, são as formas nas

quais os momentos dispersos da vida ética orgânica (...) são fixados como essencialidades particulares<sup>24</sup>

Não obstante, podemos facilmente verificar esta relação de dominação na maneira como o Estado é concebido pelo saber empírico: os cidadãos permanecem atomizados, sujeitos ao soberano que lhes é exterior e, por isso, lhes é algo de estranho.

A submissão dos sujeitos sob um poder supremo é, como aponta Hegel, uma consequência inevitável tendo em vista o método e a estrutura do pensamento empírico: seu princípio de unidade é um princípio subordinado ao diverso e, em sua formulação, encarrega o estado de direito de ser um simples meio ou instrumento que permita a maior satisfação possível dos valores individuais absolutizados. A única relação possível entre o ser do estado civil e o ser da multiplicidade de indivíduos, fixos na diferença, subsumidos no acolhimento da indiferença, é a de dominação: a diferença fixa do estado de natureza surge no estado civil, que rebaixa este último à primazia do diverso. A dispersão da vida ética orgânica em momentos fixos e absolutizados dos particulares, a forma de se conceber as relações sociais é turva e, como não poderia deixar de ser, partir de indivíduos isolados em sua singularidade absolutizada tende a estabelecer, por eles mesmo, uma submissão forçada à única unidade possível: o Estado. Isto é, subordina, opostamente, o princípio de unidade ao princípio do múltiplo absoluto.

Ao exemplificar esta condição de pensar o direito natural ofertada pelo saber empírico, Hegel, segundo Bourgeois, chama a atenção para a seguinte afirmação:

A única relação possível entre o Uno estanque e a multiplicidade dos indivíduos assim fixados em sua diferença é esta da *dominação* destes por aquele. Sempre, seja – para resumir as três grandes orientações do empirismo científico do direito natural – em Hobbes, Pufendorf ou Rousseau, o soberano *domina* o indivíduo que se faz exterior ao se fixar a si mesmo como seu princípio absoluto (BOURGEOIS, 1986, p. 134)

---

<sup>24</sup> Ibid. p, 49

Isso se torna claro no modo como se relacionam no estado de direito o soberano e os indivíduos, que são sua razão de ser. O que existe é um explícito domínio do soberano sobre os indivíduos, que lhe permanecem exteriores e atomizados em si mesmos. Afinal, esta singularidade irreduzível, naturalmente moderna, pensada e fixada por si mesma não como parte de um todo, mas como particularidade isolada, é inversamente proporcional ao que Hegel busca estabelecer como totalidade orgânica. Ou seja, o sentido real da relação da diversidade de indivíduo e da unidade do estado civil não é efetivamente o relativo que se submete à unidade, mas, sim, a própria identidade absoluta que se afirma negativamente neste momento.

De outro modo, como Hegel quis mostrar até aqui, a eticidade, tomada em dois momentos distintos, pensados separadamente e que não se enxergam como o que são, a saber, membros ou etapas de um mesmo todo – ou seja, momentos constitutivos da marcha do absoluto –, englobaria contrariamente estes dois momentos em sua constituição.

Abordando, mas sem se aprofundar ainda no assunto, Hegel alude ao método especulativo, à solução do estabelecimento da totalidade orgânica como integradora e, ao mesmo tempo, integrante, das teorias pré-especulativas, em especial, por dois motivos: o primeiro, porque a liberdade provida pela eticidade não seria menor do que a liberdade natural; segundo, o estado de direito seria na verdade um esboço da natureza ética:

É, numa tal apresentação feita com a ajuda de conceitos, somente, uma inabilidade da razão, que não eleva à forma ideal isso que ela apreende e penetra, e de não ser consciente disso enquanto Ideia; estabelecido que a intuição permanece fiel à ela e não se deixa enganar pelo entendimento, então, na medida em que ela não pode abster-se de conceitos para sua expressão, ela se comportará de modo inábil a respeito destes (HEGEL, 2007, p. 51)

A intuição de totalidade se mantém fiel à Ideia, ao devir pré-especulativo, pois intui um todo ético ainda simples, mas verdadeiro em sua simplicidade. Ao exprimir esta intuição, o empirismo – que, como dito, é forçado pela própria razão a se manifestar sobre a totalidade orgânica, ou seja, o motivo de ser, como supracitado,

uma inabilidade da própria razão em não conseguir elevar à forma ideal os conceitos do entendimento – não podendo não utilizar conceitos para se expressar, mostra-se incapaz de usá-los corretamente<sup>25</sup>.

Contudo,

A disposição das partes e das determinidades que se moderam deixam prever o espírito racional, certamente, não visível, mas interior, e, na medida em que esta sua manifestação que é considerada como [um] produto e resultado, este se harmonizará, perfeitamente, enquanto produto, com a Ideia (HEGEL, 2007, p. 51)

Este é o destino do empirismo do direito natural, expresso por esta sua marcha intuitiva (BOURGEOIS, 1986), privada do entendimento, que deixa sobressair o espírito racional, ali presente de modo invisível, como germe. Logo, sua manifestação haverá de consentir, adiante, com a Ideia em si. Passando necessariamente, em seu intermédio, pelo formalismo da razão pura.

É sobre esta harmonização que visaremos explicar, por fim, a partir deste momento: na medida do possível, detectar como as determinidades deixam, se moderadas, prever o espírito racional, ainda não visível, mas nelas contido.

O último item que Bourgeois comenta, então, em sua obra, sobre o capítulo do direito natural empirista, é denominado de *o destino do empirismo*, condizente às últimas páginas do artigo no capítulo que trata do mesmo tema – leitura que acreditamos essencial para a compreensão do ensaio e que exporemos, ainda que de modo sucinto, agora.

## 2.4. INTUIÇÃO EMPÍRICA E ENTENDIMENTO

Esta apresentação da totalidade “mutilada pela ação do entendimento” (BOURGEOIS, 1986, p. 138) da intuição empírica inicialmente descrita é a intuição

---

<sup>25</sup> Sobre esta incapacidade do uso correto, então, adiantando brevemente o que trataremos mais adiante, Bobbio endossa a tese segundo a qual, Hegel “Se comporta diante do estado de natureza como diante do contrato social: não recusa seu conceito, mas o mau uso, o uso arbitrário” (BOBBIO, 1989, p. 35).

que pode, ao fim, restituir a totalidade absoluta perdida pela ação do entendimento no saber empírico.

Hegel sublinha que somente

Pela inconsequência que esta acolhida – da qual se tratou – das determinidades no conceito pode se retificar, e que a violência feita a intuição pode se suprassumir; pois a inconsequência destrói imediatamente a absolutidade concedida antes a uma determinidade (HEGEL, 2007, p. 51)

A absolutidade concedida a uma determinidade engendra em si a violência – como mencionamos na parcela do trabalho dedicada à crítica ao empirismo como método – de uma determinidade sobre outras, operada pelo entendimento ao assumir uma parte como totalidade. Assim, no final desta parte do artigo, Hegel faz o caminho inverso: aponta para o modo de se retificar esta violência feita àquilo que era pura intuição empírica – intuição da totalidade –, ainda sem a ação cindida do entendimento, e retomá-la, ou seja, pela inconsequência da intuição que destrói o edifício conceitual absolutizado dado à uma determinidade aleatória.

A restauração absoluta da totalidade empírica requer a inconsequência não científica da empiria, pois justamente em sua inconsequência que se mostra verdadeiramente sensata, porque ainda não expressou aquilo que acredita ser o verdadeiro ético, e, como consequência, não objetivou a dominação e a necessidade formal ainda:

A antiga empiria totalmente inconsequente deve ser justificada (...) em relação à consequência da cientificidade empírica, da qual se tratou até o presente momento. Uma grande e pura intuição pode, deste modo, no [aspecto] puramente arquitetônico de sua apresentação, no estado no qual a conexão da necessidade e da dominação da forma não emergiu no visível, expressar isso que é verdadeiramente ético (HEGEL, 2007, p. 51)

Em seu âmbito não exclusivista, não absolutizado em suas determinidades isoladas, todas as determinações da totalidade intuitivas, ou na antiga empiria – na

grande e pura intuição, isto é, que precede a atuação da cientificidade empirista, ou, como denominaremos, o empirismo não-científico – aparecem moderadas, uma frente outras, fato que sugere uma conciliação ou unificação.

A depuração desta intuição sob a forma de conceitos representa, com efeito, a inabilidade da razão de se apresentar ao entendimento, sendo por ele mutilada. O retorno à antiga empiria é, liberta de sua negação ou relativização, como a imagem de uma construção que apresenta “de modo oculto o espírito de seu criador na massa dos materiais dispersos” (HEGEL, 2007, p. 51) sem que esta imagem seja posta como figura.

De certo modo, então, a intuição permanece, antes de tudo, fiel a si mesma, não se deixando enganar pela ação levada a efeito pelo entendimento, mas também não podendo apresentar-se sem o intermédio de conceitos, ela não sabe como portar-se diante dele, expondo-se como algo de contraditório, somado à inabilidade da razão quando quer expressar o universal ou absoluto, o verdadeiramente ético.

Hegel resume o assunto endossando que

Numa tal apresentação feita com a ajuda de conceitos, somente, uma inabilidade da razão, que não eleva à forma ideal isso que ela apreende e penetra, e de não ser consciente disso enquanto Ideia; estabelecido que a intuição permanece fiel a ela e não se deixa enganar pelo entendimento, então, na medida em que ela não pode abster-se de conceitos para sua expressão, ela se comportará de modo inábil a respeito destes<sup>26</sup>

Assim, para finalizar, Hegel apresenta três objeções no tocante ao que fora exposto até aqui, ou seja, dentro do quadro deste conflito que opõe a razão inábil, de um lado, neste processo intuitivo abjeto do entendimento, e o entendimento científico consequente consigo mesmo. Hegel escolhe, primeiramente, a parte do *instinto da razão* contra o *entendimento irracional*. Afinal, para o entendimento, nada é mais fácil que “se jogar sobre a empiria (...) de tirar proposições isoladas na sua singularidade

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 51

consequências que expressam o que há de mais rude e irracional”<sup>27</sup> e, por isso mesmo, sem que ele perceba, denuncia seu caráter autenticamente não-científico.

O filósofo alemão desenvolve estas três formas de objeção de modo antagônico, isto é, desvendando as consequências em que a primeira – o instinto da razão – inflige sobre a segunda – a expressão rude do entendimento irracional – e, como cada uma delas direciona e condensa a seguinte.

Em primeiro lugar, a intuição empírica pode, quando sujeita – absorvida – à uma visão *consequente* de suas partes, acusar esta proposta (teórica) abstrata de unilateralidade, sendo que, legitimamente, a intuição uma intuição de totalidade ética posta em sua imediatez. Pois esta leitura empobrecida se dá na medida em que, com efeito, a redução do conteúdo próprio e rico da intuição empírica é cindido em prol da compreensão de seus princípios, fato inerente ao discurso da consequência, sendo o único meio segundo o qual a teoria abstrata pode levar adiante sua extensão e abarcar a totalidade do campo que ela se propõe a analisar.

A segunda censura do empirismo imediato se reflete no modo como a universalização crescente daquilo que era princípio de todo o arcabouço teórico do direito natural empírico, na medida em que esvazia todo seu conteúdo, paulatinamente, vai se transfigurando em um princípio *a priori*, seu próximo passo lógico-histórico:

A elevação de um lado – que se tomou – do fenômeno na universalidade, e a dominação, que lhe é consentida, sobre os outros, é o que, nos últimos tempos, não se tem mais chamado [uma] teoria, mas [uma filosofia] e, segundo [uma tal filosofia] se lançou às mais vazias abstrações e se prendeu às mais puras negações, tais como liberdade, vontade pura, humanidade etc., [uma] metafísica (...) com tais abstrações sem essência e de tais negações expressas positivamente, como liberdade, igualdade, Estado puro etc., ou com determinidade tomadas da empiria comum (HEGEL, 2007, p. 52)

Hegel faz referência novamente à continuidade do processo que leva do empirismo ao formalismo do direito natural e, junto desta menção, infere como a

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 52



filosofia do direito kantiana e fichtiana são, assim, devedoras da empiria do direito natural. Ou seja, estas abstrações sem essências são muitas vezes tomadas da empiria comum, posição que traduz, no interior desta metafísica do direito, o seguinte: antes mesmo de o formalismo conceber a negação do real, o absolutamente negativo, ou o ser da infinitude puro, universal e abstrato, e, decorrente disto, determinar o real ele mesmo, o formalismo acaba por recorrer, de antemão, ao próprio real – empiria comum – como negação de si. Logo, o formalismo não pode empreender a realização de sua idealidade através da mediação abstrata do real, visto que, em suma, ele é uma filosofia que se assenta sobre o princípio da abstração do real – a vontade ou liberdade pura – e não pode obrigar a efetivação da idealidade absoluta, “tais conceitos detentores do nada” (HEGEL, 2007, p. 51), unicamente por meio do mecanismo da coerção<sup>28</sup>.

A intuição empírica exige, diante de tal filosofia ou metafísica, que a última se oriente segundo a experiência dada e não segundo este ser hipostasiado de seus princípios, condenado à absoluta *aprioridade*. Todavia, o entendimento prefere sua inconsistência teórica à realidade em si. Assim sendo, em contrapartida, a empiria endossa também seu lado da relação, a saber, a inconsequência empírica, ainda que confusa, nutrida pela intuição, à consequência da filosofia ou metafísica que, por ser consequência, “não tem nenhuma aplicação e contradiz a práxis necessária, cuja não-aplicabilidade seria mais bem expressa se dissesse que” (HEGEL, 2007, p. 53) nesta teoria e filosofia não há nada de absoluto.

Esta é, em suma, a terceira censura que a intuição empírica infere sobre a irracionalidade do entendimento.

Falando de outra maneira, prestes a adentrarmos a seção de trata do formalismo científico do direito natural, devemos ter em mente que o universal ou absoluto do entendimento é somente universal ou absolutamente negativo, obtido por uma negação do universal absolutamente verificável, da totalidade derivada da empiria imediata – presente e levada a efeito, ainda que em menor grau, pelo próprio saber empírico.

---

<sup>28</sup> Esta breve alusão ao modo de tratar o direito formalista será aprofundado a seguir, no próximo capítulo do trabalho ora apresentado, em especial, no item *a coerção e o livre-arbítrio*.

Esta ilusão de autonomia, conseqüente da ignorância de suas origens, ecoa na maneira como o formalismo empreende sua tentativa de reconstruir o real positivo e livrá-lo de todos seus conflitos.

Porque

Entre tal perversão, tornada fixa, da intuição, e as abstrações que são, somente agora, fixadas, a imagem do conflito é necessariamente tanto matizada quanto elas mesmas o são; cada uma utiliza contra a outra tanto uma abstração quanto uma pretendida experiência, e é, nos dois lados, que a empiria se divide, enquanto empiria, e a limitação que se divide, enquanto limitação (HEGEL, 2007, p. 54)

A perversão do entendimento sobre a intuição, trazida à luz, agora, faz emergir a imagem verdadeira do conflito: cada lado ataca o outro com aquilo que lhe é imprescindível, isto é, de um lado, a cobrança da experiência e, do outro, a cobrança da pura abstração. Esta contraposição revela, para Hegel, então, o desnudar da empiria enquanto empiria, e do limite da coerência enquanto coerência.

Logo, não podemos perder de vista que *intelectualização inevitável da empiria* (BOURGEOIS, 1986) é parte de um processo único, em que o próximo passo é o formalismo, sendo que, aqui, fora principiado sua gênese.

Em conclusão, esta seção que se propôs em apresentar a crítica hegeliana à maneira empirista de se tratar o direito natural – no que tange à metodologia e à estrutura do saber empírico –, buscou desnudar o modo em que, no interior deste saber, surgem os seus principais problemas constitutivos – algo de praxe dos escritos hegelianos.

Primeiramente, quanto ao método, observamos a problemática geral do empirismo em constituir suas hipóteses tendo por base a absolutização de uma determinidade do real, gerando uma necessidade em si não-necessária – isto é, parte de uma determinidade qualquer, particular, querendo abarcar em si a totalidade complexa de todas as relações do real – sob a ótica da contradição entre projeto empirista e empirismo científico.

Seguidamente, procuramos expor as raízes da concepção empirista: a constituição do estado de natureza e seu vínculo com o estado civil, do mesmo modo que o problema de se partir de individuo isolados, ou átomos éticos, para se pensar o

todo social. Assim, como não poderia ser diferente, o estado de natureza é um estado de guerra e hostilidade contínuas, que em maior ou menor grau, está presente em todos os pensadores do direito natural até aqui analisados por Hegel, atestando seus equívocos, em especial, como vimos, a absolutização de um elemento do diverso, em diferença absoluta, como se átomos.

Assim, como resultado, o estado de natureza e a natureza humana, divididas em duas unidades que forçosamente se relacionam, trazem à tona a debilidade da razão, em sua marcha absoluta, quando esta quer se objetivar no mundo, processando, através da ação do entendimento cindido, de um lado, a depuração do estado civil na intenção se chegar ao estado de natureza e, do outro, seu retorno ao estado civil. Depois, passamos a examinar as três passagens – ou pseudo-passagens – do estado de natureza ao estado civil, em que, como afirmado, todos compartilham do mesmo problema: o final do processo está pressuposto em seu início. O fim não é descoberto ou revelado, é costurado em algo da qual ele já derivaria. Disso, dando continuidade, o modo como se estrutura o empirismo científico reflete de sobremaneira em suas visões ético-políticas: uma submissão inescapável dos sujeitos correlata à maneira como o empirismo apreende o direito natural.

E, enfim, a relação intrincada entre o entendimento e a intuição empírica, que serve uma dupla função no ensaio: primeiro, atesta o germe da razão especulativa na empiria pura e a possibilidade de superação de sua condição; segundo, estabelecer as bases para possamos começar o segundo capítulo, que trata do formalismo do direito natural, o absolutamente negativo – esta abstração que surge no empirismo como uma espécie de tendência inconsciente, mas que encontra sua plena realização agora: sob as delimitações de uma teoria pura prática.

### 3. CRÍTICA AO MODO FORMALISTA DE SE TRATAR O DIREITO NATURAL

Dando prosseguimento ao trabalho aqui apresentado e seguindo de perto a lógica e a estrutura introduzida por Hegel na disposição de sua análise crítica, passamos ao lado da infinitude enquanto tal, o princípio da aprioridade do empírico sob a ótica do formalismo prático e, assim, o modo como ele apreende o direito natural.

Afinal, após exame minucioso da mistura que o infinito universal do conceito faz com o finito particular do empírico, expressa-se, agora, de sobremaneira, a necessidade de sopesar o outro lado da questão, a saber, a necessidade lógica que este infinito visa: suprimir sua contraparte.

Passamos assim a inaugurar a segunda parte do artigo, a crítica ao formalismo do direito natural e suas contradições.

O princípio da aprioridade que se opõe ao empírico nada mais é, como inicia o jovem Hegel em sua análise que “ser contrário não mediatizado de si mesmo” (HEGEL, 2007, p. 55) ou negativamente absoluto enquanto forma pura, identidade pura, que “é imediatamente pura não identidade”<sup>29</sup>. Ora, logo de partida, Hegel introduz o formalismo como algo anunciado – implicitamente, podemos dizer – pelo empirismo e, desse modo, portanto, ele atinge sua negação colocando-se como negação absoluta de toda diferença ou finitude: a infinitude que, enquanto tal, como não-diferença, expressa a identidade absoluta, sendo designada como absolutamente negativa – questão que será de suma importância no desenvolvimento do sentido inerentemente contraditório do formalismo. Pois, esta infinitude que se coloca como negação das diferenças finitas repete, ela mesma, a prática – o agir enquanto tal – empírica que anseia negar – enreda em si o mesmo movimento daquilo a que se opõe – , isto é, sua identidade pura consiste num jogo entre infinito e finito, haja vista que o formalismo, em sua ação de fixar-se como algo de absolutizado, prende-se imediatamente em sua oposição, o ser enquanto tal que haverá de ser negado; em outros termos: a passagem pela oposição constitui a identidade que se faz pura, mas que, na verdade, sua realidade demanda a existência de seu contrário – a maneira empírica, no caso – porque o princípio empírico – no sentido do ser aí do real – é a diferença fixa que o formalismo afirma novamente na correlação posta com ele: a

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 55

relação entre ambas manifesta a presença (como já vimos) do primeiro no segundo, e, conseqüentemente, a conservação de um pelo outro.

O ponto nevrálgico deste capítulo, após o exame hegeliano que pretendemos reconstituir e elucidar, é o seguinte: a crítica do formalismo se apoiará efetivamente em mostrar que a identidade negativa fixada como princípio absoluto não pode, enquanto negativa que é, assumir o papel principiante de colocar-se a si mesma.

O formalismo, por si só, não considera seu oposto empírico como uma necessidade – histórica ou ontológica –, sendo ilícito o reconhecimento de qualquer *passagem* ao seu oposto, pois, antes de tudo, a negação que vamos tratar aqui não é uma negação de caráter exterior à própria finitude, mas sim sua negação interior, imanente, sua autonegação: enquanto finitude é, em si mesma, seu ser-outro. O finito é, em seu sentido verdadeiro, a contradição absoluta e a oposição absoluta que vem para suprimir a si mesmo.

Neste trabalho do negativo finito, que engendra outro finito em si mesmo, prende-se nesse movimento de autonegação o seu oposto – a própria negatividade do finito pelo finito, ou o negativamente infinito, devedor da posição das unilateralidades correlatas (finito e finito determinados) e que, assim, a posição do outro é a oposição sobre si mesmo e de si mesmo: o finito concreto que se concretiza, a rigor, em si mesmo neste jogo de supressão de oposições.

Sabemos que o infinito, então, não surge como a negação verdadeira – no sentido de um absoluto concreto – do finito, mas que ele, infinito formal, nada mais é que um negativo abstrato gerado pelo próprio finito contra si – uma *abstração inferior* – em seu agir, em sua negatividade interna. Logo, temos que: a unilateralidade oposta, negativa abstrata como dissemos, será a fixação a ser absolutizada pelo formalismo, ressaltando, sobretudo, sua característica aniquiladora, ou seja, sua impossibilidade de pensar o movimento de oposição, tornando-se um ser que suprime a diferença por si só.

Ora, a infinitude pura da qual o formalismo toma como seu ponto de partida acaba, por assim dizer, tomando ao acaso uma determinação finita qualquer e faz dela seu fundamento. Sendo uma espécie de empirismo invertido, o formalismo, em sua falsa absolutização de um dado momento aleatório do todo finito – o que não o pretere de ser um momento necessário em sua manifestação ética *sui generis* –, requer uma unidade negativa original, denunciada por Hegel, assim, como uma razão

pura (em especial em seu uso prático), estabelecendo assim, por conseguinte, a problemática primordial e o objeto a ser criticado neste instante do ensaio ienense.

No artigo sobre o direito natural, em linhas gerais, Hegel busca, explicitando o caminho do negativo, expor os momentos constitutivos pressupostos de sua elaboração, até passar ao tratamento do positivo propriamente dito. Ou seja, não perdendo de vista nosso objetivo, retornamos ao enfoque dado, como fizemos anteriormente, às divisões propostas por Bourgeois (1986): esta parte do ensaio é tomada sob a perspectiva de ser lida em três etapas sucessivas, distintas e consequentes entre si – das quais não abordaremos todas da mesma maneira, minúcia e inteireza, em função do objetivo do trabalho em si, mas que serão aludidas no decorrer dos capítulos subsequentes. Logo, temos: 1) a análise hegeliana das implicações necessárias em se fixar inicialmente uma infinitude como razão pura, suas estruturas e diversos usos; a razão prática do formalismo é condenada por erigir uma razão ideal, uma unificação ideal – por ser ideal, é relativa – de um elemento constitutivo do real enquanto tal; 2) esta irrealidade, idealidade da razão pura prática está inserida ontologicamente no seio do absoluto em sua concretude racional especulativa, o que torna a absolutização levada a efeito pelo formalismo uma absolutização *inferior*; 3) por fim, Hegel conclui sua crítica ao princípio formalista do direito natural confirmando a natureza relativizada da razão pura prática ao nível daquilo que ela nega, ou seja, ao nível do empírico ele mesmo.

Assim sendo, sobre isto que mencionamos acima, o filósofo alemão inicia a exposição de suas concepções asseverando:

Este oposto real é, de um lado, o ser multiforme ou a finitude, e, em face desta, a infinitude, como negação da multiplicidade e, positivamente, como unidade pura; e o conceito absoluto, constituído desta maneira, dá nesta unidade isto que tem sido nomeado razão pura. Mas a relação desta unidade pura com o ente multiforme que lhe faz face é ele mesmo, por seu turno, também uma relação duplicada: ou a relação positiva da subsistência dos dois, ou então aquela do ser-aniquilado dos dois (...) A oposição de um eu divisível a um não-eu divisível no Eu, quer dizer na relação, precisamente por isso igualmente parcial –, este é o princípio absoluto desta filosofia” (HEGEL, 2007, p. 56)

A essência negativa da infinitude, o absoluto abstrato do finito mesmo, em seu momento de negação ou diferenciação – isto é, da forma se abstraindo de todo e qualquer conteúdo –, é o meio pelo qual Hegel ilustra o não repouso do absoluto enquanto tal, trazendo à tona o processo necessário para que a infinitude se coloque por meio da oposição de pares, isto é, sob os ditames do conflito dialético entre determinidades. Destarte, um problema passa a ficar em evidência aqui: a ação do *entendimento*, que não age por outra via que não a da abstração, afim de racionalizar o ser enquanto tal, apresenta-se inapta em apreender todo este trabalho da parte negativa da própria razão, “pervertendo-a radicalmente” (BOURGEOIS, 1986, p. 157). Para ele, entendimento enquanto tal, o ser não pode ser qualquer outra coisa que não o *ser-repousado*, isto é, o ser que se designa por uma mera oposição, estanque, entre sujeito de um lado e objeto do outro.

Com o formalismo, então, o puro movimento que Hegel faz alusão, ou a *passagem*, que é a infinitude em sua verdadeira essência, é reduzida à uma unidade pura e, assim, tal redução da razão concreta – da razão em sentido verdadeiro – é o que denominamos, segundo Hegel, de *razão pura*.

Sendo ser-oposto por natureza, a razão pura kantiana, neste rebaixamento da unidade racional em face da multiplicidade, como dita a perspectiva hegeliana em lena, surge como identidade meramente *relativa*. Como relação entre opostos em absoluta substância-para-si. Esta é a filosofia prática erigida pela razão pura.

A denúncia levada a efeito por Hegel torna-se mais clara: a oposição entre os seres subsistentes, não pode, em sentido verdadeiro, ser uma oposição absoluta, entre determinidades absolutas: pois, de um modo, ou não são absolutas ou não há oposição verdadeira em si<sup>30</sup>. Afirmar que o Eu opõe em si mesmo um Eu divisível e um Não-Eu divisível que se limitam – e por isso se determinam reciprocamente – é afirmar sua coexistência necessária em si mesma: “a proposição: ‘O Eu é colocado como determinado pelo Não-Eu’ expressa o momento teórico desta razão, logo a

---

<sup>30</sup> Na relação duplicada supracitada, oposição entre opostos subsistentes-para-si, de um lado temos a subsistência dos dois e, do outro, a aniquilação-dos-dois. Hegel complementa: “mas tanto aquela subsistência quanto este ser-aniquilado não devem compreender-se a não como uma subsistência parcial e este ser-aniquilado parcial, pois, se esta subsistência dos dois [termos] fosse absoluta, não se teria absolutamente a relação dos dois” (HEGEL, 2007, p. 56). Afinal, o entendimento não pode negar a existência de uma e de outra absolutamente.

proposição: ‘O Eu coloca o Não-Eu como determinado pelo Eu’ expressa seu momento prático’ (BOURGEOIS, 1986, p. 160). Aqui se expressam duas relações imprescindíveis:

na primeira relação, a relação positiva, a unidade pura chama-se razão teórica e, na relação negativa, razão prática; e, porque, nesta, a negação da oposição é o que é primeiro, que assim a unidade, enquanto é o que mais subsiste, enquanto, na primeira, a subsistência da oposição é o que é primeiro (HEGEL, 2007, p. 56)

Em termos gerais, a noção hegeliana de que o entendimento, por sua natureza mesma, não pode tomar a relação entre unidade e multiplicidade como uma relação *única*, isto é, a relação entre multiplicidade e unidade realiza-se necessariamente nesta *relação dupla*. Com efeito, a unilateralidade é solapada pelo momento prático. Ora, temos uma relação oposta à outra relação, uma correlação de relações, cuja função, para Hegel, é a de exprimir aquilo que caracteriza cada uma das relações dentro desta correlação, ou seja, na primeira é a *unidade* e na segunda é a *oposição*.

A predominância dos elementos distintos de cada relação, seja o da identidade da unidade, seja o da subsistência da diferença ou multiplicidade, devemos nos deter na afirmação de que, no que diz respeito à primeira relação, o negar da oposição é o que é primeiro, ou seja, a imposição de seu ser – universalmente abstrato – à multiplicidade, aniquilando esta multiplicidade enquanto tal, ou seja, a razão prática; no que diz respeito à segunda relação, esta que se realiza completamente na relação enquanto tal, contrariamente, fazendo predominar a diferença, em que a subsistência de oposição é o que é primeiro, denomina-se *razão teórica*. Esta última é, em seu sentido amplo, o trabalho levado a efeito pelo diverso ele mesmo, pois, em contraposição, a razão prática é a negação do múltiplo, por outro lado, o múltiplo põe a si mesmo de modo puramente teórico: “assim a multiplicidade é isto que existe, inicialmente, e mais subsiste, a razão prática aparece, aqui, como a razão real, mas a razão teórica, como a razão ideal (HEGEL, 2007, p. 56).

No edifício erigido, principalmente, por Kant e Fichte, fundado, como aponta Hegel, no trabalho ontológico da razão finita em sua articulação de absolutização da infinitude, ou de uma negação pura, a diferenciação – que emerge, agora, nesta seção do artigo, entre razão teórica e razão prática – constitui, então, o projeto de uma razão,



“como prática, de se absolutizar, mas, como teórica, de se relativizar” (BOUGEOIS, 1986, p. 161) contra si mesma. Exatamente como vimos, ainda que em outros termos, no capítulo sobre o empirismo, o formalismo mostra-se operando sob a mesma forma lógica de pensar.

Em função disto, o tom que tingirá toda esta crítica ao formalismo, em termos gerais, se dá, sobretudo, como a relativização da razão absoluta, reduzida pelo formalismo, como momento negativo abstrato de si mesmo: a infinitude falsamente absolutizada. A relação volta a se estabelecer de maneira originária: a unidade racional – o sujeito – e o múltiplo – o objeto. Assim, aquilo que “para o racionalismo kantiano-fichtiano é irrealizável (é limite) para a razão teórica”<sup>31</sup>, só poderá ser “a posição absoluta, face a ela, do diverso natural”<sup>32</sup>. Mas

o múltiplo irracional, mencionado no primeiro caso, como a natureza é posta em face da razão, enquanto pura unidade, é irracional apenas, porque ela [natureza] é posta como a abstração sem essência do múltiplo, enquanto, pelo contrário, a razão é posta como a abstração sem essência do um; mas, considerado em si, aquele múltiplo é tanto unidade absoluta do um e do múltiplo quanto esta unidade (HEGEL, 2007, p. 57)

Em vista disto que fora acima referenciado, podemos afirmar que a razão pura não tem em si o significado de uma unidade pura, sendo dependente dos diversos usos da razão – prático e teórico – que, segundo Hegel, revelam que seu ser fixa a si mesmo através exclusivamente do *entendimento*: a realização da razão pura se dá em seu uso. A relação teórica da razão da natureza, introduzidas pelo ensaio ienense como expressão de ser-de-oposição, figuram a parte fenomenal da razão pura; contrariamente, a relação prática da razão com a natureza, introduzidas como não-ser da oposição – unidade que suprime a multiplicidade – nega a realidade mesma da relação, idealizando seu próprio uso, como uma razão de cunho puro prático. Continua Hegel:

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 162

<sup>32</sup> Ibid., p. 162

A natureza ou a razão teórica, que é o múltiplo, enquanto unidade absoluta do um e do múltiplo, deve necessariamente, bem antes, ao inverso, ser determinada como a razão real, ao que a razão ética, que é a unidade, enquanto unidade absoluta do um e do múltiplo, deve necessariamente, bem antes, ao inverso, ser determinada como a razão ideal – porque, na oposição, a realidade está na multiplicidade, mas a irrealidade, na unidade<sup>33</sup>

Assim, neste dado momento, Hegel se dedicará à problemática de se assumir, então, uma ideia de unidade simplesmente ideal da razão e da natureza que o formalismo introduz como essência absoluta da vida ética.

### **3.1. FIXAÇÃO DA INFINITUDE NEGATIVA EM PRINCÍPIO ABSOLUTO**

Via de regra, se a relação do formalismo com a natureza mostra-se subdividida em suas relações – ou dois usos da razão pura –, cada um em sua especificidade, no fim em vista é, sempre, o indevido uso – ou exagero – de cada contraparte aquilo que devemos nos ater.

No que tange à razão prática em si e suas relações e consequências, Hegel examina que

No que se denomina razão prática, não há, por consequência, senão a conhecer a Ideia *formal* da identidade do ideal e do real, e a Ideia da identidade do ideal e do real devia, nestes sistemas, ser o ponto de indiferença absoluta; mas aquela ideia não procede da diferença e o ideal não provém da realidade (HEGEL, 2007, p. 57)

A identidade do ideal e do real, do subjetivo e do objetivo, não devem, diz Hegel, então, passar de uma ideia formal. Uma “Ideia em ideia” (BOURGEOIS, 1986, p. 165), oposição em que o ser se reduz, entre outras coisas, à uma espécie de unidade ideal entre razão e natureza que o formalismo apresenta como essência da vida ética e, desse modo, “ainda que, nesta razão prática, o ideal e o real sejam idênticos, o real

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 57

permanece, portanto, absolutamente oposto”<sup>34</sup>. Ora, a razão prática em si não contém nela mesma a faculdade de identificação pela qual o reconhecimento da oposição se faria presente. Por isso, a oposição absoluta do real lhe é insuperável e, isto posto, ela só pode vir a somar, de modo indefinido, à sua idealidade própria, uma realidade pressuposta.

Mesmo se o real e o ideal fossem idênticos, o real permaneceria algo de oposto, gerando, em última instância, um engodo do aspecto ético: “esta ciência do [aspecto] ético, que fala da identidade absoluta do ideal e do real, não age, portanto, segundo suas palavras, mas sua razão ética é, na verdade e na sua essência, uma não-identidade do ideal e do real” (HEGEL, 2007, p. 57). A ciência ética formalista não pode estabelecer com efetividade uma identificação que não uma identificação relativa. A explanação da contradição – interior – entre Kant e Fichte, particularmente, é preparada, rigorosamente, desde o introito do ensaio. Afinal, se toda determinação é, com efeito, negação<sup>35</sup>, e a razão ética enquanto absoluta é unidade do um e do múltiplo, essa mesma unidade, no molde formalista de se tratar o direito natural, efetua uma redução das diferenças do real à uma simples irrealidade ou idealidade absolutas<sup>36</sup>.

O surgimento de uma identidade relativa passa a ser notável, pois nesta idealidade levada a efeito pelo formalismo prático, enquanto uso prático da razão pura, é unidade irreal do absoluto:

A identidade relativa que, enquanto relação, costura as diferenças substanciais, não pode se efetivar de outro modo que não como uma relação de duas identidades, portanto que uma tal identidade de diferenças *fixadas* não pode proceder senão das diferenças, na unilateralidade de uma dominação causal de uma por outra (BOURGEOIS, 1986, p. 169)

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 165

<sup>35</sup> É importante sublinhar que uma determinidade é suprimida quando posta, segundo Hegel, já que “cada uma é tanto a unidade quanto a multiplicidade, cuja identidade é o absoluto” (HEGEL, 2007, p. 58).

<sup>36</sup> É importante a ressalva de que, esta redução, por si só, não representa uma aniquilação do real, mas o real “subsiste nela”<sup>36</sup> (HEGEL, 2007, p. 58), sendo necessário à relação mesma.

Essa identidade relativa, que passamos a tratar agora, mais especificamente, como determinação de cada uma das partes da ciências aqui apresentadas<sup>37</sup>, não pode ser tomada como relativa de outro modo que não pela relação das duas identidades – sua condição *si ne qua non* de existência – prévias, ou seja, procede do diferente ele mesmo, das unilateralidades enquanto unilateralidades, tomadas, por fim, em conjunto. Por um lado, o que resultará desta distinção, de modo mais explícito, se encontra na dicotomia *fenômeno* e *coisa-em-si*, separados radicalmente neste instante da história da filosofia: a justificação de ser do próprio formalismo, sua raiz, por assim dizer, está firmemente sustentada por essa diferenciação, sendo o cerne por excelência de seu pensar, isto é, em outras palavras: é a dualidade insuperável destas identidades, segundo Hegel, o motor do formalismo<sup>38</sup>.

Não podendo ser de outro modo à vista da proposta do ensaio, só é possível apreender a ciência formalista em duas identidades distintas, fixas, enquanto diferentes entre si, e que Hegel visa, então, premeditando o próximo capítulo, integrar à sua maneira: a maneira especulativa de se tratar o direito natural.

Pelas vias até então expostas no presente trabalho, salta aos olhos o despontar da originalidade do texto hegeliano do período ienense: a inserção do infinito negativo no seio do absoluto tem início aqui, sua inauguração enquanto infinito como princípio da construção imanente do universal concreto – deste absoluto que coloca a si mesmo sua própria negação se autoparticularizando – em sua absolutidade negativa ou infinitude formal. Infinitude que é ela negação de si mesma, negação que nega a própria infinitude (ou positividade). Ou seja, é de suma importância que o infinito – a negação de si – esteja no centro do absoluto nesse momento, seja inexorável ao positivo enquanto tal, a efetividade da própria natureza ética em si (como veremos no próximo capítulo).

Esta afirmação de que a infinitude formal surge da natureza ética como manifestação do absoluto concreto – o que não poderá ser dito da natureza física, por exemplo -, agora, cumpre o papel de trazer para o seio da crítica hegeliana o *agir* –

---

<sup>37</sup> Daremos enfoque à parte que trata da razão pura prática, fazendo breves apontamento no tocante à razão teórica.

<sup>38</sup> “A identidade da relação deve ser qualquer coisa de diferente [de si]” (HEGEL, 2007, p. 32), pois em um a unidade é o elemento primeiro e, no outro, a multiplicidade é o elemento primeiro.

todo agir é negativo – do ser que nega a si mesmo e, assim, enquanto condição que reflete o absoluto como natureza ética (lembrado que isso faz dele, no despontar dessa parte do texto ienense, identidade da indiferença e da relação), é o agir – ou o ato enquanto tal – é, ele mesmo, uma necessidade ética. Necessidade ética enquanto identidade relativa, mas que traz consigo um passo essencial: ela é negação e negação também de si mesma, ao ser necessidade e identidade relativa ela põe a negação enquanto tal e sua própria negação está pressuposta em si: *o ser negativo da necessidade*.

A tomada da natureza ética como parte da realização da razão absoluta enquanto se manifesta como liberdade negativa em seu momento, isto é, a filosofia prática da razão pura, fornece o terreno para que Hegel possa vir a aclarar sua perspectiva em relação ao formalismo como ciência: sua autoafirmação e autonegação, enquanto relativização ontológica de uma parte necessária da razão absoluta, através do ato de absolutizar o momento, reflete a faculdade primordial do negativo, em seu sentido verdadeiro, como algo capaz de lograr à realidade um momento de idealidade.

O sentido verdadeiro da razão pura prática é aos poucos revelado, não só como tendo seu lugar necessário no cerne da natureza ética em si e de absolutizar seu agir, isto é, sua identidade relativa, mas, se o absoluto é a identidade de si e a não-identidade de si inserida na identidade, o momento de sua negatividade ou infinitude formal ou de sua necessidade ética relativa, deve ser diferenciação de si absolutizada, ou seja, sua autonegação imanente – que engendra o positivo e é por ele autoengendada – é pressuposta pela lógica hegeliana do negativo que nega a si mesmo. Então, por um lado, a unidade da liberdade absoluta, positiva, é unidade ela mesma de si e da liberdade negativa, relativa – que Hegel aprofunda na terceira parte do ensaio, vindo a definir como vida ética relativa, mas que, aqui, por enquanto, é tratada como liberdade negativa –, por outro lado, se o positivo em seu sentido verdadeiro contém o negativo nele mesmo, a liberdade negativa não é uma liberdade verdadeira, autêntica, não podendo existir de qualquer outra maneira que não como momento negativado da liberdade positiva absoluta enquanto tal.

A negação de si, a subjetividade do ser da infinitude, este que tratamos aqui, portador da razão prática, no sentido concebido pelo formalismo, é o ser encarregado de manifestar esta liberdade negativa e parcial. A liberdade positiva, em sua

identidade relativizada ontologicamente, não suprassumida, é liberdade determinada do ser e sua subjetividade:

Porque, na natureza ética ela mesma em sua relação, a unidade é o que é primeiro, ela é livre também nesta identidade relativa, pelo fato de que a unidade é o que é primeiro, não suprassumida, esta segunda liberdade é determinidade de tal maneira, que o necessário [é certo para a natureza ética, mas posto negativamente] (HEGEL, 2007, p. 60)

A liberdade negativa do formalismo, parcial que é sob o exame crítico hegeliano, enquanto absolutização dessa liberdade subjetiva – liberdade do agir moral –, perfaz não apenas a função já estabelecida até pelo presente trabalho, mas outra ainda: o ponto de vista kantiano-fichtiano, enquanto expressão necessária, unilateral, da marcha ética que sucede do empirismo, apresenta-se sob a lógica de ser uma espécie de lado não-absoluto do absoluto. A justificação da liberdade negativa – sendo esta liberdade não uma liberdade simplesmente dada de um momento qualquer, mas sim, algo ideal, isto é, *realizado* enquanto *ato* ou *conceito* – ofertada pelo formalismo é, simultaneamente, a condenação da própria liberdade negativa que ele produz enquanto processo absolutizante, pois, especificamente nisto que a filosofia kantiana e, mais adiante, como veremos, fichtiana também, crê triunfar – em sua formulação da razão pura prática como uma razão absoluta – é que a sua própria contradição se torna visível. É em função disso que, como afirma Hegel, “não é o caso de se negar a via da razão prática”<sup>39</sup> ela mesma, o que é “preciso afirmar é que ele não é o ponto de vista do absoluto”<sup>40</sup>, afinal, segue Hegel, como

Se tem feito ver, a relação se demonstra somente como um lado, e o fato de o isolar, portanto, como algo de unilateral, e que, por que a vida ética é algo de absoluto, aquele ponto de vista não é o ponto de vista da vida ética, mas nele não há nenhuma vida ética<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 60

<sup>40</sup> Ibid., p. 60

<sup>41</sup> Ibid., p. 60

A afirmação que nos interessa aqui, de vital importância, é a de não haver qualquer tipo de resquício de vida ética nesse lado da relação estabelecido pelo formalismo, ou seja, é possível a existência autêntica de relações não-éticas. Assim, como vimos no modo empirista de tratar o direito natural, em sua manifestação real, a razão absoluta se mostra e se desenvolve nos elementos constitutivos do real, nos elementos da diferença enquanto tal, expondo assim a concretude de seu ser. Em função disto, afirma Hegel: “a consciência empírica é empírica porque os momentos do absoluto surgem nela dispersos, uns ao lado dos outros, seguindo-se uns aos outros, fragmentados”<sup>42</sup>, então, seguindo essa mesma via racional, temos que: a razão ética só pode ser integrada ao todo absoluto da razão enquanto for negação própria de sua totalidade, afim de negar seu ser-para-si unilateral, é que a razão ética se efetiva como vida propriamente ética. Em outras palavras: a “experiência universal da consciência, em sua amplitude histórica, oferece necessariamente, por meio de suas figuras, e da vida (não) ética da liberdade abstrata-negativa, e a vida (verdadeiramente) ética da liberdade positiva-concreta” (BOURGEOIS, 1986, p. 176).

Explicando melhor: a vida ética apresenta-se necessariamente, mas, se tomada de maneira isolada – posta como algo em-si, autônomo, e não como momento – torna-se o princípio da vida não-ética.

Sobre isto, afirma o jovem Hegel que:

Entre estas manifestações multiformes do ético e do não-ético, que se apresentam na consciência empírica, esta filosofia formal que foi tratada tinha a escolha, e isto não é por falha da consciência comum, mas da filosofia, se ela escolheu a manifestação do não-ético e acreditou ter, na absolutidade negativa do não-ético ou na infinitude, a verdade absoluta (HEGEL, 2007, p. 60)

O formalismo da razão pura, ao separar radicalmente o *em-si*, de um lado, e o fenomênico, do outro, acaba por fazer da moral kantiana o fundamento racional justamente da vida não-ética. É nesse sentido que a consciência empírica – ou seja, a consciência em sua amplitude histórica – enquanto sucessão de experiências, necessariamente, negação contínua de si, por meio do encadeamento de suas

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 60

figuras, procria, unicamente de si mesma, a vida não ética<sup>43</sup>. Ou seja, ao mesmo tempo que Hegel afirma a capacidade da vida ética de gerar a vida não-ética, também afirma, de mesmo modo, a impossibilidade de que essa vida não-ética – ou o formalismo – seja algo acidental da filosofia. Por isso, a consciência que surge com formalismo, em sua dimensão ética, não surge arbitrariamente: é tanto consequência lógica da maneira como o empirismo tratou determinadas questões, quanto é imprescindível que façamos “ver, no que é negativamente absoluto, algo de verdadeiramente absoluto”<sup>44</sup>.

### 3.2. LEGISLAÇÃO PRÁTICA DO FORMALISMO

Passamos ao detalhamento das premissas dispostas até aqui pelo texto hegeliano: sua intenção está estabelecida e sua finalidade apresentada. Portanto, seguindo a leitura proposta por Bourgeois (1986) no preâmbulo deste capítulo, precisamos tomar nota, antes de nos atermos à tragédia da vida ética, àquilo que chamaremos de o *insucesso* da legislação prática formalista.

Assumimos a contradição do formalismo prático, o relativo absoluto – que anseia por tornar qualquer coisa verdade absoluta – que, com efeito, está (como comentamos brevemente na introdução do presente trabalho) retido em sua incapacidade de enxergar as diferenças – pois a tal identidade pura é incapaz de pôr-se a si mesma plenamente e, assim, o diferente só pode existir nela como pressuposição – do real, resultando, em especial, como veremos, na impossibilidade de legislar a realidade empírica em si. Pois, enquanto razão prática que é, ela deve, por sua própria natureza, buscar e determinar para si mesma algum conteúdo que lhe seja satisfatório. Inevitavelmente, este conteúdo deve ser provido – ou retirado – do real enquanto tal, porém “uma vez que a unidade pura constitui a essência da razão prática, pode-se ter tão pouca consideração de um sistema da vida ética que nem mesmo uma pluralidade de leis é possível” (HEGEL, 2007, p. 61).

Complementando:

---

<sup>43</sup> Mais tarde, ao tratarmos da economia enquanto parte de um momento ideal, pautada por relações não éticas, este tema retornará, ou melhor, este mesmo movimento será retomado em outro nível de exposição: ética de um povo e ética relativa.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 60



A lei absoluta da razão prática consiste em elevar aquela determinidade à forma da unidade pura, e a expressão desta determinidade, acolhida na forma, é a lei. Se é possível que a determinidade seja acolhida na forma do conceito puro, se ela não se suprassume por causa desta forma, ela está justificada e, por causa da absolutidade negativa, ela tornou-se absoluta, lei e direito ou dever<sup>45</sup>

Explicando de outro modo: o *entendimento* do formalismo prático, na exposição de deveres determinados, torna visível, assim, uma cumulação de caracteres de roupagem ética, ou de Ideia éticas, ao cerne de sua filosofia que, então, foi demonstrada por Hegel como eminentemente não-ética. Ou seja, o formalismo não tem mais que um *impulso* ético dentro de sua construção racional: tal impulsão ética resume bem aquilo que denominaremos de a *pseudo-legislação* formalista. Ou seja, de acordo com Hegel, a forma universal do dever, levada a efeito pelas teorias kantiana e fichtiana, não podem, em última instância, fazer derivar de si mesmas conteúdos eminentemente particulares – isto é, enquanto absolutidade negativa que é e assim justifica a si mesma – do dever. Ora, o ponto que Hegel chama a atenção nesta passagem é o seguinte: como razão prática enquanto tal, é interdito que ela possa colocar em si – já que sua unidade é pura é a essência de sua razão prática – a diversidade do prático. Pois, “para que, assim, este formalismo possa expressar uma lei, é necessário que seja posta uma matéria qualquer, uma determinidade, que constitua o conteúdo da lei”<sup>46</sup>.

Ora, a matéria permanece sendo o que é, ou seja, singularidade. Todo conteúdo é conteúdo do diverso determinado, oposto à forma pura do dever, do alcance da legislação moral. De qualquer modo, a essência da razão prática é, então, justamente, a de não ter qualquer espécie de conteúdo: portanto é em si contraditório procurar uma legislação universalmente moral, “posto que ela deveria ter um conteúdo, junto desta razão prática absoluta, uma vez que sua essência consiste no fato de não nenhum conteúdo”<sup>47</sup>.

Desse modo,

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 60

<sup>46</sup> Ibid., p. 62

<sup>47</sup> Ibid., p. 62

O princípio da legislação kantiana, a lei das leis, é a lei que prescreve que toda máxima seja uma lei. Segundo Kant, como sabemos, a lei suprema da vontade pura prescreve que uma máxima – princípio fatural subjetivo do agir – possa ser universalmente legisladora, racionalmente prática. Ou, a máxima em que nós podemos querer que seja uma lei – um princípio normativo objetivo do agir – é aquela que não é um motivo de determinação do arbítrio (BOURGEOIS, 1986, p. 186)

A lei prática prescreve, numa amplitude ética abstrata, a vontade singular, o arbítrio do subjetivo, exigindo que a forma determinante própria da lei transforme-o em um princípio objetivo e universalmente válido. O princípio subjetivo do agir transposto em princípio objetivo normativo do mesmo agir. Com efeito, segundo Hegel, essa expressão da vontade da razão formalista prática é o de vontade que exclui o material própria da máxima – que é, sobretudo, algo de particular – e que ela quer universalizar.

Porque uma lei, como princípio independente da particularidade ou relatividade das situações práticas, é um princípio absoluto, idêntico a ele mesmo, um em-si-mesmo. Querer a máxima como lei é então querer a matéria ou determinidade do agir enquanto “acolhida na forma do conceito puro”, da universalidade ou racionalidade pura, abstrata, “livre de determinidade” enquanto tal<sup>48</sup>

Para Hegel, o imperativo categórico não constitui outra coisa que não um princípio negativo da escolha de uma máxima da proposição erigida em dever, ou seja, a prescrição racional de uma máxima que expressa absolutamente o princípio de unidade ou universalidade que demanda a razão pura, fazendo-se de si mesmo critério de não contradição da vontade singular.

O que nos interessa aqui, de sobremaneira, no que tange este tema, é o seguinte: “ao afirmar que a lei suprema da razão prática consagra qualquer máxima,

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 186

Hegel sugere que ela pode ser explorada também por uma vontade não ética em seu princípio<sup>49</sup>. A aplicação de qualquer lei, não somente não permite uma determinação propriamente real a vontade ética, mas abre espaço para que uma vontade não ética efetive uma determinação aparentemente verdadeira.

Portanto,

A unidade analítica e tautológica da razão prática não é somente algo de supérfluo, mas, na disposição que ela recebe, algo de falso, e ela deve necessariamente ser reconhecida como o princípio da vida não-ética. Pela simples admissão de uma determinidade na forma da unidade, a natureza do ser desta determinidade deve mudar (HEGEL, 2007, p. 65)

Neste instante, Hegel começa a cimentar o terreno, afim de que, mais tarde, possa aprofundar, então, a temática desta impotência ética diante de uma potência do não ético que vem a se consolidar, através, antes de qualquer coisa, do sentido, caro à sua crítica ao formalismo, da tautologia da razão prática.

Em função disto, Hegel complementa que:

A determinidade que, segundo sua natureza, tem diante de si uma outra determinidade, uma destas determinidades sendo a negação da outra e, precisamente por esta razão, nenhuma sendo algo de absoluto (e é, em função da razão prática, indiferente que tenha ido uma ou outra das duas, porque ela fornece simplesmente a forma vazia), deve, por esta ligação com a forma da unidade pura, ser erigida e, determinidade absoluta, em lei e dever<sup>50</sup>

Destarte, como a razão formalista funda a identidade pura absoluta, infinita, com efeito, a fixação prática de uma determinação ou diferença por esta identidade de caráter formal, é efetuada justamente por esta identidade mesma: o princípio moral do formalismo – que se expressiva exclusivamente pela lei fundamental da razão

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 203

<sup>50</sup> Ibid., p. 65

prática – não determina qualquer *fim* moral, haja vista que não pode se debruçar sobre qualquer determinidade prática, e, assim, precisamente por assegurar a diferença – “assegurar hipocritamente, através do elogio da universalidade pura da razão prática” (BOURGEOIS, 1986, p. 204) – torna aparentemente moral uma máxima verdadeiramente imoral, pois coloca uma diferença.

Por um lado, a universalização formal de uma máxima torna-a imoral no sentido de que, a posição imoral de uma diferença reside em sua não identificação ou não universalização real, sendo posta, mesmo assim, como generalização universal; por outro lado, sendo toda determinação sua própria negação, a diferença aí posta, contrariamente, opõe-se internamente a si mesma, como uma negação – agora, então, negação do imoral ou negação ao moral – da diferença, sua efetiva identificação com a identidade ou real universal. O particularismo – ou egoísmo – que é o ser da diferença enquanto tal, é ele mesmo sua própria negação – moral – em direção à identidade abstrata pura-prática, “mas a negação tomada pela diferença é também ela ato negador que tem seu sentido na existência de seu ser-Ouro”, porque “a máxima que contém a universalização do particular real – por sua negação – não pode não se negar em sua universalização formal”<sup>51</sup>.

Ora, é inevitável ao formalismo que, ao tornar uma determinidade algo universal, volte-se contra si mesmo em vista sua raiz eminentemente particular. Ou, no caso, o que Bourgeois chama atenção aqui e que será de suma importância para nós é o modo como, em função da pseudo-legislação formalista já anunciada na reconstituição de sua impossibilidade de tornar-se universal concreto, a determinidade que nega a si mesma – negação da diferença levada a efeito contra si pela própria diferença – acha, por fim, sentido na existência do ser-outro que ela já tem, enquanto determinidade, contida em si mesma. Porém, esta etapa do movimento dialético até aqui explicitado só terá realidade mais adiante. Por enquanto, o ensaio se propõe a afirmar este infinito, com efeito, como algo indissociável do finito: Bourgeois complementa: “assim, o princípio fundamental da moral formalista é, em todo sentido, um princípio realmente imoral”<sup>52</sup>.

O esforço de Hegel, então, passa a ser o de demonstrar que, com efeito, a máxima moral manifesta pelo formalismo é, então, uma máxima verdadeiramente

---

<sup>51</sup> Ibid., p. 205

<sup>52</sup> Ibid., p. 205

imoral. No âmbito prático, a absorção de uma determinidade na forma pura da unidade acaba, inexoravelmente, por mudar a “natureza do ser desta determinidade” (HEGEL, 2007, p. 65). Isto é, entre as inúmeras condições de possibilidade que se oferecem como alternativas – o que Hegel chama de *maneiras condicionadas* – é içado acima de seu próprio ser uma entre todas que, a rigor, possuem igualdade entre si.

Assim,

Mas aí, onde uma determinidade e singularidade é elevada à categoria de um em-si, aí é posto um atentado à razão, e, relativamente ao elemento ético, uma negação da vida ética. – esta transformação do condicionado, do irreal, em algo de incondicionado e de absoluto pode, finalmente, ser conhecida em seu caráter ilegítimo e descoberta em sua vida tortuosa<sup>53</sup>

Logo, as proposições das determinidades prática, que assim são absolutizadas em *lei e dever*, têm em si mesma o mesmo valor que qualquer outra, iguais entre si, podendo ser aleatoriamente *promovidas* pela identidade formal ao valor de um imperativo categórico. Pois, o que precisamos ter claro, é o fato de que, para o formalismo, sua identidade é algo sem qualquer diferença, pois está voltada para si mesma e, conseqüentemente, ele é capaz precisamente de elencar *esta* ou *aquela* determinidade indiferentemente:

A determinidade acolhida na forma da unidade ou da identidade formal, produz, se o conceito determinado é expresso como proposição, a tautologia da proposição formal: a determinidade A é a determinidade A. A forma, ou, na proposição, a identidade do sujeito e do predicado, é algo de absoluto, mas somente um [ser] negativo ou formal, que não concerne em nada à determinidade A; este conteúdo é, para a forma, algo de absolutamente hipotético<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 65

<sup>54</sup> Ibid., p. 65

Todavia, porque, nele mesmo, em seu ser-diferenciado ou seu ser-outro, cada diferença tem seu próprio sentido – como vimos – enquanto ser-para-um-outro, sentido enquanto em relação com o ser-outro, cada uma dessas determinidades, obviamente, não pode pretender tomar para si o estatuto de absolutidade, pois, a rigor, isto inviabilizaria seu estado de relação recíproca<sup>55</sup>.

Tendo sempre pressuposta a diferença em relação ao caráter da identidade, mesmo que absolutizante, Hegel aponta para a forma irracional (idealidade) de absolutização levada a efeito pelo formalismo: isto é, pela análise do *meio* pelo qual, segundo Hegel, o formalismo absolutiza uma determinidade prática – a crítica da *passagem* de um a outro –, é a análise que evidenciará a postura da identidade de si absoluta – o incondicionado –, concebido como algo independente e autônomo em relação às condições e situações particulares, de conteúdo próprio.

Em outras palavras:

Se, para Kant ele mesmo, a relação é uma *relação ideal de verificação*: a universalização teórica da máxima *atesta* sua absolutidade prática, para Kant relido por Hegel, é uma *relação real de causalidade*: a universalização teórica da máxima produz sua absolutidade prática (BOURGEOIS, 1986, p. 207)

Em síntese, temos a afirmação de que a universalidade teórica da máxima não é aquilo que confere absolutidade prática à lei, isto é, não é o estatuto universal de uma máxima que a tornaria absolutamente prática<sup>56</sup>.

Assim, afirma Hegel no ensaio que

Não é o interesse prático senão de produzir uma tautologia, e por esta forma ociosa, que é, portanto, sua única força, se não fosse tanto alarde da razão prática; mas, pela mistura da forma absoluta com a

---

<sup>55</sup> Sobre isto, Bourgeois comenta que uma conceitualização (ou racionalização) de uma determinidade por um conceito de cunho formalista é denunciada por Hegel como uma contradição da essencial real da própria razão, que “dissolve as diferenças em sua concretude” dando lugar ao ato de “fixar por ela-mesmas em sua abstração” (1986, p. 206).

<sup>56</sup> Mas, sim, como exemplificado aqui: “é porque *eu disse* que ela pode ter universalidade teórica que *eu disse* que ela é praticamente absoluta” (BOURGEOIS, 1986, p. 207).

matéria condicionada, ao ser não real, condicionado, do conteúdo, é de imprevisto, sub-repticiamente atribuída à absolutidade da forma, e é nesta inversão e [neste] passe de mágica que reside o ponto nevrálgico desta legislação prática da razão pura (HEGEL, 2007, p. 65)

O que Hegel chama a atenção, em sua interpretação do formalismo, é que uma determinidade prática pode ser subsumida na forma de uma unidade pura – feita conceito – e expressa em uma tautologia, pois, então, haveria um primado do teórico sobre o prático:

À proposição: a propriedade é [a] propriedade, atribui-se sub-repticiamente, em lugar de sua significação verdadeira: a identidade que expressa esta proposição em sua forma é absoluta, a significação: sua matéria, a saber, a propriedade, é absoluta; e logo se pode fazer de cada determinidade um dever<sup>57</sup>

O caráter absolutamente hipotético deste ser faz com que todo conteúdo seja, nessa passagem, transformada em algo de categórico de seu ser; ou seja, como diz Hegel, a determinidade A é a determinidade A. Ora, se, como supracitado, a propriedade é, então está atribuída aí, nessa proposição, que a passagem – ou transformação – de uma absolutidade negativa ou formal em absolutidade positiva de modo sub-reptício, pois, com efeito, em razão de seu caráter ilegítimo, segundo o ensaio, esta absolutização de uma diferença prática não pode existir de outro modo que não de um modo furtivo, como se agisse por detrás de si. Afinal, como temos visto, segundo Hegel, transformar uma determinação negativa em absolutidade positiva só pode ter, em sua essência verdadeira, uma existência *sub-reptícia*: só pode operar por esta *via tortuosa*.

A absolutização de uma diferença prática pelo meio de sua identificação à si mesma, pela via formal, não pode ser um meio de justificação válido, como sabemos, pelo fato de esta passagem tornar legítimo algo autenticamente ilegítimo, a saber, erigir um conteúdo relativo em conteúdo absoluto: como a forma da identidade pura

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 66

não pode, em sua abstração, colocar o diferenciado, mas somente pressupô-lo – pressupor o conteúdo diferenciado –, sua irreflexão sobre si mesmo é uma espécie de instrumento irracional da absolutização destas determinações práticas. A tautologia da razão prática, tal como Hegel interpreta, com efeito, como expressão da infinitude afirmada pelo formalismo, serve à finalidade da filosofia moderna<sup>58</sup>, que se revela como uma filosofia afim de salvaguardar toda particularidade e singularidade do sujeito.

Se não é do interesse prático produzir outra coisa diferente de uma tautologia como afirma Hegel, isto se dá pelo fato de que a absolutização do relativo é a absolutização das determinações do arbítrio, ou seja, a denúncia levada a efeito nesta seção do artigo sobre o direito natural considera, sobretudo, que a filosofia prática do formalismo perpetua, na modernidade, uma dissimulação do desejo individual da particularidade e, assim, fornece um meio para ela se universalize, um imperativo categórico afim de mascarar qualquer determinação deste arbítrio individual enquanto tal.

Como sabemos também, é ilícito ao formalismo, em sua identidade pura e abstrata, determinar qualquer coisa positivamente – colocar em e a partir de si mesmo uma diferença –, então, como momento orgânico – que legitimamente, em sentido verdadeiro, o é – de identidade concreta da totalidade – ainda em vias de ser apresentada plenamente por Hegel nesse instante da obra –, sua identidade é, na verdade, uma identidade determinada negativamente.

Como descreveremos no capítulo seguinte, Hegel antecipa aquilo que será sua crítica ao mundo-das-necessidades, ou da economia e sua consequência (o direito), já neste instante. Pois, então, a universalização real da máxima que o formalismo

---

<sup>58</sup> Não temos a pretensão aqui de abordar a crítica hegeliana ao sujeito moderno em sua inteireza, não apenas pela impossibilidade de tratarmos com a devida atenção este tema em sua complexidade, mas o mesmo também escapa do enfoque dado pelo presente trabalho. Isto posto, é preciso observar o seguinte: parte do projeto apresentado no ensaio sobre o direito natural se volta contra a noção de antepor o indivíduo em relação ao todo. Antes do Estado, que nasceria sob um contrato, há o indivíduo por si só. É derivando desse indivíduo que nasceria, depois, o todo organizado. Para exemplificar melhor: quando Kant define o direito público como um sistema de leis para o povo, imediatamente “se apressa a especificar que entende por povo ‘uma pluralidade de homens’ (BOBBIO, 1989, p. 32). A soma quantitativa de indivíduos entre si, num amontoado inorgânico de sujeitos, então inicialmente atomizados, é o terreno propício, como versa a crítica hegeliana, para que a filosofia moderna possa se aflorar e, assim, fazer um sistema – ou pseudo-sistema – calcado exclusivamente na particularidade.



prescreve, por exemplo da propriedade, possibilitará ao mundo moderno que o *ser-próprio-à-um*, irresponsavelmente, figure como um *ser-próprio-à-todos*, isto é, a absolutização de uma determinidades, partindo do particular e finito em direção ao universal, eleva o relativo – neste caso exemplificado, a propriedade privada – a ser consagrada como o absoluto pleno por toda doutrina que vise tratar do direito, ou seja, o jusnaturalismo moderno enquanto produção de uma concepção privatista de direito<sup>59</sup>.

É isto que Hegel pretende ao condenar neste capítulo e que será concluído no próximo: a abstração das particularidades que suplantam o universal concreto e verdadeiro e que, embora tenham existência legítima e devam, mais adiante, serem reconhecidas enquanto tal pela totalidade, é imprescindível que sejam denunciadas em suas especificidades pela ótica especulativa que vem sendo arquitetada desde o introito do artigo.

As bases para a demonstração do insucesso da legislação formalista, tanto pela contradição existente no princípio do formalismo, passando, então, paulatinamente, àquilo que virá a ser a crítica ao direito privado propriamente dito, cujo fundamento, como não poderia deixar de ser, encontra eco nesse sujeito moderno que está se *solidificando*, e que, assim, neste dado momento do ensaio sobre o direito natural, é introduzido primeiramente como esta vontade singular egoísta: em seu aspecto formal e, sobretudo, dentro desta lógica inerente da contradição formalista, temos uma espécie de *universalidade rebaixada* kantiana, que busca elevar um conteúdo qualquer em detrimento de uma particularidade e, assim, em seu sentido verdadeiro, a prática deve ser, inviolavelmente, a posição da particularidade ante a universalidade. Ora, o acolhimento desta determinidade no *conceito*, virá, finalmente, então, a extrapolar todo este conteúdo do particular enquanto tal; elemento que ressoará, ao retomarmos o texto hegeliano depois, na relação do direito e da economia, cuja raiz, destarte, parte do particular e extrapola seus limites em uma universalização de caráter inferior.

Temos, então, segundo Hegel, a seguinte situação em toda sua problemática social e política: as máximas éticas, cujo sentido real seria o de promover a igualdade das existências individuais – de suprimir efetivamente a vontade egoísta da

---

<sup>59</sup> Ao analisar esta passagem, Norberto Bobbio comenta que: “Hegel não combate tanto o direito privado em si mesmo (...) quanto a concepção privatista do direito, imputado, certa ou erradamente, aos jusnaturalistas” (1989, p. 70).

particularidade – se prova ineficaz, demonstrando que este é seu sentido não-real. Assim, se as máximas em que a lei moral deve necessariamente se manifestar, com efeito, acabam vindo a consagrar a existência – a naturalizar a existência – da não igualdade. Pois as exigências típicas do direito, exigências relativizadas, surgem, aqui, na filosofia formalista, sob a roupagem de um *direito público*, isto é, aparece como um ordenamento jurídico inteiro e, assim, impõe ao sujeito – no sentido de cidadão –, na posição irreal (ou ideal) de Estado, a possibilidade de assegurar sua propriedade privada em seu estatuto ontológico, o que, então, gerará a crítica hegeliana à noção de Estado pautado por um contrato entre sujeitos diferentes e determinados. Estas máximas do formalismo prática são a negação real do indivíduo particular, são sua negação levada a efeito através desse acolhimento em uma universalidade ideal, ou uma simples irrealidade, no lugar de ser conceber uma comunidade real entre indivíduos.

Em posse dessa perspectiva, Hegel diz:

A determinidade de vir em ajuda aos pobres expressa a suprassunção da determinidade que é a pobreza; a máxima cujo conteúdo é aquela determinidade, posta à prova pela elevação desta última, ao nível de princípio de uma legislação universal, se mostrara como falsa, pois ela se aniquila a si mesma (HEGEL, 2007, p. 67)

Ora, como veremos no exemplo dado por Hegel, a máxima não pode expressar um mandamento moral absoluto: ela não situa-se no reino formalista, uma vez que em seu sentido contraditório, nega a realidade empírica e, ao mesmo, afirma-se sem reservas sobre esta particularidade. Na aplicação das máximas enquanto tais, a lei não pode confirmar seu valor moral e, assim, enquanto negação da diferença que é, em sentido racional, a aplicação da lei fundamental da razão pura é desnudada em sua imoralidade, segundo Hegel:

Se se pensa que é vindo em ajuda aos pobres, universalmente, então, ou não há absolutamente nenhum pobre, ou [há só] pobres – e então não resta ninguém que possa vir em ajuda [aos pobres] – e, assim,

nos dois casos o auxílio desaparece; assim a máxima, pensada como universal, se suprassume ela própria<sup>60</sup>

A universalização do agir negador – que nega uma particularização, neste caso, egoísta – surge afim de, enquanto unidade incondicionada da razão pura, pôr-se a si mesma como um agir que eleva – ao nível do conceito – um critério de igualdade específico, mas que, como sabemos, é moralmente relativo. Pois, o que Hegel visa esclarecer com este exemplo, é o seguinte: a máxima de vir em ajuda dos pobres, ou de suprimir a particularidade *pobreza*, é incontestavelmente moral enquanto unidade abstrata em sua orientação universal rebaixada. Enquanto moral relativa, esta igualdade está, na verdade, calcada em uma equivalência entre ricos e pobres que não pode subsistir minimamente enquanto subsistirem as diferenças em si: por isso, ou não há pobres, ou todos são pobres e, no mínimo o auxílio desaparece. Em outras palavras: se esta máxima que pretende erigir universalmente a noção de ajuda aos pobres fosse algo possível e autêntico em uma universalidade concreta, assim, então, a própria disparidade entre ricos e pobres deveria sumir nesta elevação à uma igualdade no conceito. Destarte, este ser formal que faz de seu ato a supressão do outro – no caso, da diferença –, assegurada pela máxima, prova, enquanto tal, justamente a não-efetividade de seu ser – ou a não-efetividade daquilo que faz do sentido de seu ato, a saber, ajudar os pobres –, pois, então, com efeito, a máxima consegue expressar apenas o *dever-ser* da supressão do outro, a supressão como ser próprio.

Segundo Hegel, nestes termos, é este *dever-ser* que amolda-se como o verdadeiro conteúdo da máxima. Ou seja, a possibilidade da ajuda permanece enquanto isto que é, mera possibilidade, e não como inteira efetividade:

Mas, se a determinidade que é condição da suprassunção, a saber, a pobreza, deveria subsistir, a possibilidade da ajuda permanece, mas como possibilidade, não como efetividade, assim como a máxima enuncia; se a pobreza deve subsistir, a fim de que o dever de vir em ajuda aos pobres possa ser praticado, então, pelo fato de que se deixe

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 67

assim subsistir a pobreza, o dever, de uma maneira imediata, não é cumprida<sup>61</sup>

Logo, a máxima de ajuda aos pobres colapsa, haja vista que sua verdadeira pretensão é a de fazer-se algo universalizável. A máxima não realiza com efetividade seu fim, sua contradição interna impede, segundo Hegel, que a razão prática erga uma lei fundamental sobre a base de uma determinação qualquer. O formalismo prático não pode ser apreendido como prático, o agir, em sua identificação formal, na busca por aplicar uma lei universalmente válida da razão prática, volta-se contra si mesmo e faz ruir sua própria filosofia: sua atividade é revelada como uma atividade negativa, de negação de um negativo; uma atividade de supressão de uma determinidade.

Por fim, para Hegel, sendo o formalismo incapaz de desenvolver sistematicamente seu princípio de identidade – de reconhecer a si mesmo como indiferença negativa – em que a abstração, necessariamente, ao menos suscitaria a existência de um ser-outro – a diferença positiva das determinidades –, opostamente, a crítica presente no ensaio começa a elaborar o ponto de vista da *reflexão moral* e da *intuição ética*.

Consequentemente, seguindo de perto o artigo sobre o direito natural, passamos à elucidação disto que se apresenta como a intuição ética e o entendimento moral: mais precisamente, a reflexo da vida ética universal nos sujeitos particulares, pormenorizando este exame, para podermos antecipar negativamente a descrição do absoluto da vida ética enquanto tal.

### **3.3. INTUIÇÃO ÉTICA E ENTENDIMENTO FORMAL**

A absolutização abstrata de um momento ideal da razão, que não pode se efetivar em sua idealidade, pois coexiste em um eterno descompasso com sua realidade individual, precisa, desse modo, justamente dessa realidade individual para pode se manifestar legitimamente, ou seja, essa manifestação surge como intuição enquanto tal a partir do momento que passamos a apreender a realidade individual como um sujeito verdadeiro, ou sujeito em comunidade.

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 67

Hegel principia esta nova etapa de sua crítica, asseverando:

[ainda,] se a unidade vem a ser tomada como universalidade, ela tem inteira [e] absolutamente relação a uma multiplicidade variada empírica, e a determinidade é, enquanto presente, oposta a uma multidão infinita de determinidade empiricamente outras. A unidade da intuição, pelo contrário, é a indiferença das determinidades que constituem um todo, não uma fixação destas determinidades, enquanto separadas e opostas, mas uma concentração e objetivação destas determinidades (HEGEL, 2007, p. 68)

Opondo à identidade abstrata do indivíduo, determinada pela diferença que ela mesma exclui de si, uma identidade da vida ética verdadeira, agora, como formula Hegel, sob o ponto de vista do próprio indivíduo, tem-se a ideia de intuição.

Há um condicionamento indelével da identidade pela diferença que não pode colocar-se por si só, fazendo de si mesma uma existência ética presa à toda forma de contingencialidade. A crítica ao formalismo desemboca, assim, na apreciação, a partir de então, da inversão do que fora até aqui apresentado: a ótica passa a ser a do sujeito ético individual que se evidenciou pela insuficiência – falha ou insucesso – de satisfazer a demanda moral formalista.

O ser do formalismo prático é, como sabemos, um dever-ser que, em função disto, é incapaz de identificar a identidade e a diferença, contra sua própria natureza, ou seja, de ser originalmente imediato à diferença mesma: a tautologia da lei prática, segundo Hegel, ao agir sobre a diferença, faz de si mesma uma força que quer impor ao sujeito ético a negação que ela demanda em sua própria lei, isto é, dito de outro modo, ela torna plausível que o sujeito sinta que ela é apta à unificá-lo:

E, nesta força da intuição e da presença, reside a força da vida ética em geral, e naturalmente também da vida ética em particular que interessa antes de tudo a esta razão legislativa acima considerada, e que se tem, antes, de separar sem reserva precisamente esta forma

– a qual tem sido tratada – do conceito, da unidade formal e da universalidade<sup>62</sup>

O conteúdo prático do formalismo – sendo este formalismo algo que contém em si uma pressuposição do empirismo – é, então, denunciado como necessariamente cindido, o que, com efeito, em função do dever prescrito pela razão prática, de um lado, e sua oferta de unificar este conteúdo empírico pressuposto, do outro, como não poderia ser diferente, fragmenta a particularidade imediata enquanto tal. Simultaneamente, esta particularidade, em vias de ser mediada pela ação – ação do entendimento – deste universal incapaz de universalizar seu conteúdo de modo pleno – já que toma ao acaso uma situação particular real e a totaliza – deverá manter-se particular, essencialmente, pois é impossível que toda a multiplicidade variada do real empírico seja transportada inteiramente ao absoluto.

Assim,

A diferença entre unidade ideal, em que a identidade a si constitui a possibilidade, e a realidade última, ela mesma fixada então como realidade ou efetividade, afasta a vida ética dominada por ela de sua absolutidade ou necessidade, a necessidade sendo justamente a unidade da possibilidade e da efetividade (BOURGEOIS, 1986, p. 221)

De qualquer modo, o condicionamento da identidade pela diferença não pode colocar a si mesmo também na diferença individual, como totalidade absoluta de uma existência ética em sua concretude, pois, no limite, está eminentemente retida em toda contingência. A crítica do formalismo prático acentua, de sobremaneira, esta inserção da ética no sujeito individual enquanto tal e, obviamente, sua falha em determina-se universal. Dessa maneira, o sujeito moral é assumido como uma identidade formal que, na absolutização de um conteúdo do diferenciado – como dissemos – se propõe a absolutizar, assim, em sua identidade conceitual, a diferença presente em toda realidade.

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 68

Se o ser do formalismo prático é dotado desta capacidade de identificação, a necessidade, sendo a unidade da possibilidade e da inteira efetividade, lhe escapa. O dever-ser, que faz uso esta filosofia prática, já se mostrou incapaz de conceber a identidade e a diferença, portanto, a unificação universal que ela propõe ao sujeito é a própria negação deste sujeito particular enquanto lei. Esta identificação aniquiladora que o unifica.

Como vimos na passagem da crítica do modo empirista de se tratar o direito natural ao modo formalista, Hegel demonstrou a anterioridade da primeira sobre a segunda. O conteúdo prático real antecede o negativo formal, o que, de certo modo, leva o formalismo a pressupor o empírico que ele não pode determinar. A existência do múltiplo empírico e real fornece seu conteúdo, a rigor, cindido em sua particularidade imediata, ao conceito prático do formalismo. Fazendo o papel de mediador da realidade particularizada em que a impossibilidade de fazer de si mesmo ética universal (pois não pode totalizar toda a realidade múltipla da variedade empírica) lega, assim, então, a abstração de uma unidade ideal, meramente enquanto possibilidade.

Como apresentado até aqui, de um lado, temos esta unidade ideal, em que a identidade de si constitui mera *possibilidade* de existir e, contrariamente, em seu lado múltiplo e real, fixa-se a própria realidade ou *efetividade*.

Se a abstração das diferenças de uma unidade possível, de um lado, e da realidade múltipla, enquanto efetividades concreta, do outro, é a vida ética que se cinde e se fragiliza, pois o contingente toma o lugar do necessário, então, a vida ética, sendo verdadeiramente a totalidade absoluta, não permite em si mesma uma necessidade simplesmente empírica ou uma contingência das diferenças suas, absolutamente separadas entre si.

Hegel diz:

Pois é precisamente por esta forma que a essência da vida ética é imediatamente suprassumida, enquanto, do que é necessário eticamente, pelo que ela faz aparecer na oposição a respeito de outra coisa, ela faz um contingente; mas o contingente, na vida ética (...) é não-ético (HEGEL, 2007, p. 69)

Em sua necessidade absoluta, a vida ética é a vida em si e idêntica a si em cada uma de suas diferenças e em sua totalidade. A separação absoluta do universal formal e do conteúdo particular, perpetrado pela filosofia formalista, faz com que

Esta reunião – necessária – não possa ser outra que não uma reunião exterior e formal, no e como o Eu que decide, de modo então necessariamente contingente, empírico, de efetivar o desejo de sua universalidade em uma ou outra de suas particularidades, todas indiferentes (BOURGEOIS, 1986, p. 222)

Como supracitado, a necessidade empírica das determinações práticas, pautada pela ideia da arbitrariedade, promovida pela imoralidade do moralismo – o Eu que decide –, é necessariamente contingente e, no entanto, o universal formal que o identifica faz de si mesmo totalidade incondicionalmente necessária.

Neste jogo entre necessidade de um lado e contingencialidade do outro, o que a crítica hegeliana visa ressaltar, antes de tudo, é a diferença abstrata e inócua entre o universal e o particular levada a efeito pelo formalismo prático, ou pela lei moral: é através da absolutização de um particular enquanto tal o meio pelo qual um conteúdo é erigido como princípio absoluto. Assim sendo, esta absolutização do relativo enquanto tal só pode manifestar-se quando fundada sobre uma moralidade baseada no relativo: a complexidade das relações empíricas, ou a complexidade das situações reais, que são subsumidas neste conceito de unidade pura que a razão formal impõe, se perdem.

Em posse desta perspectiva, passemos ao enfoque daquilo que designa essa espécie de pseudo-unidade do formalismo, pois a existência ética – que, nesse sentido, anseia livrar-se de suas diferenças afim de se organizar – é expressão também da própria razão, por um lado, e é expressão de uma forma de *intuição*<sup>63</sup>, por outro lado.

Se a intuição é, por assim dizer, uma indiferença (imediata) das determinidades que constituem o todo, em sua oposição deve estar assim justamente as determinidades enquanto separadas e opostas: a totalidade em contraposição ao

---

<sup>63</sup> A identidade que se liberta em si das diferenças o faz, nesses termos, içada por sua intuição própria, ou seja, intuição ética que, segundo Hegel, não pode se contentar com a cisão a que é levada pelo entendimento prático do formalismo.



arbítrio individual. Isto posto, portanto, se a moral do formalismo prático opõe os particulares em face do universal – em uma situação insustentável senão em sua inerente irracionalidade e incerteza – temos que, repetindo um movimento similar ao que vimos no capítulo sobre o empirismo no tocante à intuição e entendimento, é a intuição ética que torna possível uma unidade orgânica em uma totalidade objetiva, de tal modo que, cada um dos momentos aludidos em conjunto não são outra coisa que não eles mesmos.

Como salienta Hegel:

A unidade da intuição, pelo contrário, é a indiferença das determinidades que constituem o todo, não uma fixação destas determinidades, enquanto separadas e opostas, mas uma concentração e objetivação destas determinidades; e por aí, já que esta indiferença e as determinidades diferentes são absolutamente reunidas, ela não é uma separação (...) mas [ela é] presença absoluta (HEGEL, 2007, p. 68)

A unidade própria da intuição, contrariamente às determinidades fixas do entendimento, não implica em qualquer espécie de separação, mas em concentração das determinidade. Assim, cada determinação prática<sup>64</sup> passa a ser um ser absoluto por si mesma. Em termos hegelianos: *presença absoluta*, porque “nesta força da intuição e da presença, reside a força da vida ética em geral, e naturalmente também da vida ética em particular”<sup>65</sup>.

A força da intuição e da presença absolutas de um lado e a vontade moral do formalismo do outro: Hegel não esconde a primazia, a seu ver, da intuição sobre o entendimento e, dessa maneira, delinea o conflito expondo-o através de dois exemplos significativos afim de, acima de tudo, “separar sem reserva precisamente esta forma – a qual tem sido tratada – do conceito” (HEGEL, 2007, p. 68). Separar a unidade formal, que é cisão, da presença absoluta e naturalmente imediata da

---

<sup>64</sup> Determinação prática no sentido de ser uma determinação que busca fazer de seu ser um imperativo, mas que não pode tornar-se imperativo categórico enquanto tal, à vista que, como vimos na crítica levada a efeito por Hegel até o presente momento, ela não passa de um simples *dever-ser* relativo: sua universalização é interdita.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 68

intuição. Em certo sentido, a intuição<sup>66</sup> é o elo que acaba por sustentar esta razão legisladora, pois se ela é essência da vida ética imediatamente, logo, a rigor, a intuição é responsável por levar a efeito a unidade absoluta da existência como um todo e, assim, no que diz respeito à vida ética do indivíduo em si do *dever-ser* (relativo) – que só conhece o formalismo prático e se contenta com uma solução invariavelmente parcial a esta problemática do ético – ela só pode aparecer como algo de contingente, não necessário, arbitrário enquanto tal, pois ela aparece na oposição enquanto oposição. Ora, “mas o contingente, na vida ética (...) é não-ético”<sup>67</sup>.

A separação que o formalismo pressupõe e projeta sobre a concentração intuitiva do todo em sua imediatidade – afim de racionalizá-lo –, leva a efeito a mediação abstrata que, segundo Hegel, termina por transparecer, em virtude da intuição ética, especificamente, a impotência do entendimento moral enquanto tal.

Assim, segundo Hegel

Se o [aspecto] ético se refere às relações de indivíduo a indivíduo, é a pura intuição e idealidade – existente, por exemplo, no fato de confiar um depósito – que mantém firme e que se tem de separar a imissão da unidade formal e do pensamento da possibilidade de outras determinações; a expressão desta unidade (...) da intuição: uma propriedade de um outro que me foi confiada é a propriedade de um outro que me foi confiada, e aliás nada de outro, tem toda uma outra significação que a tautologia, que exprime, universalmente, a legislação prática: uma propriedade alheia que me foi confiada é uma propriedade alheia que me foi confiada porque a esta proposição faz face igualmente esta outra: uma não-propriedade do outro que me é confiada é uma não-propriedade do outro; isto quer dizer que uma determinidade que foi elevada ao conceito torna-se ideal, e que a determinidade que lhe é oposta pode, igualmente, ser posta<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Pois é a *força* não apenas de si mesma, mas conseqüentemente da vida do particular enquanto particular.

<sup>67</sup> Ibid., p. 69

<sup>68</sup> Ibid., p. 69

Para a intuição como para o entendimento, a norma prescreve um depósito confiado a mim por um outro que, se tomada como norma absoluta, isto é, como norma objetiva, deveria ver-se livre de toda e qualquer contingência subjetiva. Porém, como atesta Hegel, essa identidade de si, objetiva e necessária, visando esquivar-se da arbitrariedade subjetiva do sujeito – daí a proposição tautológica – mostra-se, sobretudo, diferente no primeiro caso e no segundo caso: para o entendimento, a necessidade é posta de maneira contingente, então que, para intuição, em oposição, ela é de maneira necessária. Em outras palavras: “o caráter formal da identidade de si da máxima erigida em lei pela razão pura implica inexoravelmente à possibilidade de sua aplicação à uma outra máxima de conteúdo oposto” (BOURGEOIS, 1986, p. 231). Pois, desse modo, apenas um lado da proposição, uma face de outra, se sustenta.

Assim, Hegel complementa:

Pelo contrário, a expressão da intuição contém um *isto* – uma relação viva e uma presença absoluta, com a qual a possibilidade está ligada sem reserva, e [tal qual] uma possibilidade separada dela ou um ser-outro reside a negação da vida ética (HEGEL, 2007, p. 70)

Para o *entendimento* a necessidade é posta de maneira contingente em uma máxima absolutizada e para a *intuição* ética desta mesma máxima, então, ela é posta de maneira necessária e imediata. Portanto, o que aqui é pressuposto, nesta apresentação presente no artigo sobre o direito natural da intuição ética e do entendimento, em que o conteúdo determinado não pode ser tomado como sendo em si mesmo algo absoluto, idêntico a si, indiferente, enquanto totalidade das determinações, isto é, como o lugar do ético real ou universalidade inteiramente concreta. Sua identidade a si não é uma identidade a si formal, mas “ela é, ao contrário, identidade de si do conteúdo prático originalmente integrado, em sua determinação, em uma totalidade ética imediatamente pressuposta por um Eu vivo assim por ele e nele” (BOURGEOIS, 1986, p. 233).

Hegel apresenta aqui uma espécie de imersão ideal do Eu em uma totalidade absoluta: afinal, o ser particular do Eu não pode, a todo momento, unificar-se em uma totalidade ética e, em vista seu insucesso, este Eu leva a efeito a universalização de

sua existência particular<sup>69</sup>. Sabemos que a universalização de um Eu particular em totalidade ética só pode ter realidade efetiva em um todo. O Eu enquanto tal – este ser do particular – não consegue universalizar sua existência de modo concreto, necessariamente, e apenas um ser concreto e universal – como veremos adiante –, a saber, um *povo*, é que pode efetivar-se com sucesso. Para tal, no entanto, a maneira formalista de tratar o direito natural prova-se, segundo Hegel, até então, insuficiente e, portanto, a proposta de uma gênese especulativa que seja capaz de abarcar este sujeito, em certo sentido parcial, e a totalidade ética, é imprescindível. É na ideia de povo – ou do indivíduo como membro de um povo – que a contingência – o não ético dentro do ético – pode vir a ser superada.

### 3.4. COERÇÃO E LIVRE ARBÍTRIO

Do que até o presente momento fora tratado na crítica hegeliana ao formalismo prático, o ponto de importância ímpar que tange à proposta do presente trabalho, é o da *coerção e livre-arbítrio*. É a culminação deste capítulo do ensaio sobre o direito natural tanto em sua crítica do campo moral quanto do campo jurídico; tanto do formalismo quanto do empirismo, ou seja, de toda e qualquer forma que até aqui fora tratada, nas duas primeiras partes do artigo, sobre como se tratar o direito natural pré-especulativamente.

Em linhas gerais, a crítica tem o enfoque de analisar a coerção como elemento por excelência da liberdade concebida pelo formalismo prático, em especial, na medida em que o direito natural moderno toma o indivíduo singular – como vimos até o presente momento – como ponto de partida e princípio de todo seu arcabouço teórico. O ser finito que busca ampliar-se em direção ao universal, é a base que sustenta as teorias até aqui examinadas.

A identidade de princípio do formalismo, esta consciência pura que põe a si mesma (EU=EU), é originalmente diferente da totalidade a que ela deve se identificar. Ela se afirma necessariamente como diferente de si em sua identificação sobre toda diferença (EU = EU + Não-EU), isto é, uma identidade que não é mais uma consigo, mas uma identidade normativa: uma regra geral indiferente às diferenças enquanto

---

<sup>69</sup> Este movimento do particular que faz de si mesmo universal retornará ao trabalho ao tratarmos do direito como momento ideal e, também, ao tratarmos do insucesso do Eu e sua prova de pertencimento ao todo pela virtude do cidadão-soldado na guerra.

tais, fato que virá a abrir espaço para uma autorização à coercibilidade de uma sobre a outra.

Com efeito, a abstração original de uma identidade coercitiva torna ilícito toda forma de diferenciação de si mesma, em vista a impossibilidade de se escapar da negação das vontades singulares enquanto tais, de certo modo irreduzíveis, o direito deve unificá-las (no sentido de aniquilá-las). Todavia, a coerção que deve efetivar o direito, objetiva-lo, não pode ela mesma se realizar plenamente: a unificação das liberdades singulares no direito é, como não poderia deixar de ser, algo de exterior, pois não alcança justamente o elo essencial das liberdades enquanto tais, ou seja, a unidade (pseudo-unificação) do direito coercitivo sobre uma multiplicidade original e exterior engendra, por si mesma, uma exterioridade absoluta. Assim, o ser de um é a negação do outro, a unidade original e a totalidade real, ou a pura consciência de si e que põe a si mesma pressupondo a multiplicidade contraposta à consciência real do indivíduo singular.

Há uma impossibilidade primária no tocante à reconciliação entre ambos os elementos que, como já vimos, é tomada de forma absoluta pela própria natureza das teorias formalistas: estabelecer a conexão entre a moral, tautológica e pura, e o indivíduo do real, consciência particular, é o desafio que a filosofia formalista, segundo a ótica hegeliana em lena, assume para si e, conseqüentemente, aqui<sup>70</sup>, encontra uma solução problemática e irreal: em sua necessidade de articular ambos elementos faz emergir em sua teoria a noção de coerção enquanto liberdade.

A coerção surge como essa espécie de ponte – realização prática de causalidade – entre a essência pura e a existência real da consciência em sua efetividade.

Segundo Marcos Lutz Müller, ao comentar o ensaio sobre o direito natural, observa que

A superação da exterioridade dos indivíduos, posta como original pelo Direito permanece algo exterior, permanece para Hegel mecânica, pois baseada na causalidade eficiente desta última, de sorte que ela

---

<sup>70</sup> É digno de nota que, neste capítulo do ensaio que trata do formalismo prático, no tocante à suas observações sobre a moral, o enfoque dado por Hegel era especialmente aos escritos de Kant. Agora, o exame passa a ser uma discussão detalhada com a filosofia jurídica de Fichte.

é incapaz de estabelecer uma ligação orgânica entre os singulares, que está na base da verdadeira unidade social e política e que permite a elevação do singular à universalidade ética (MÜLLER, 2003, p. 46)

De um lado, posto absolutamente, a pura consciência de si, do outro lado, a consciência real, ambas tidas enquanto unidades exteriores entre si – a liberdade universal de todos da vontade geral enquanto essência do direito distanciada da liberdade singular da vontade individual –, ressaltadas através da oposição original do formalismo, só podem se articular entre si do seguinte modo:

É [uma] condição da pura autoconsciência – e esta pura autoconsciência, o Eu, é a essência verdadeira e absoluta, apesar de que, todavia, ela é condicionada, e sua condição é que progrida até uma consciência real – [duas formas da consciência] que, nesta relação do ser-condicionado [que elas têm] uma a respeito da outra, permanecem absolutamente opostas entre elas; esta pura autoconsciência que se tem evocado de início, a unidade pura, ou a lei moral vazia, a liberdade universal de todos, é oposta à consciência real, quer dizer ao sujeito, ao ser racional, à liberdade singular (HEGEL, 2007, p. 72)

Na medida em que a determinação ou limitação recíproca levada a efeito entre as finitudes exteriores e diferenciadas, o Eu puro é ele mesmo algo de condicionado, pois ele é o *um* de sua parcela real, ou seja, nessa *progressão* que Hegel atesta, como estando em uma situação relacional com a outra. Ambas formas de consciência se ancoram entre si, ainda que inaptas no sentido de se reunir como vontade geral e vontade individual: a vida ética é tornada impossível sob o auspício da coerção.

#### Complemente Hegel

Apesar da separação do conceito e do sujeito da vida ética, mais, precisamente por esta razão, somente de modo formal e exterior – a esta relação se chama a *coerção* –, todos os dois devem estar reunidos. Enquanto, por aí, esta exterioridade do ser-um é fixada e posta como algo que é [um] ser-em-si absoluto, a interioridade (...) o

ser um da liberdade universal e da liberdade individual, e a vida ética, são tornadas impossíveis<sup>71</sup>

Assim, o filósofo alemão lança a base fundamental para que, no limite, a perspectiva da universalidade de uma moral seja, em si, vazia: a liberdade de todos é tomada, como ressalta a crítica, na forma de uma finalidade moral de cada liberdade singular, pois enquanto vontade que é (agir sobre si consciente) está originariamente determinada na forma de um *dever*. A expressão da essência do Eu real ou determinado, finito, é carregada até ele como um imperativo, ou seja, em que o conteúdo do universal, na ótica do ser real, não pode ser outra coisa que não um dever; dever enquanto prescrição de um agir livre (hipoteticamente livre). Liberdade enquanto dever que uma consciência universal implica em uma consciência particular. A pura consciência de si, ou unidade pura da lei moral, é uma lei vazia, haja vista que é uma lei que prescreve a cada instante que o ser-aí real cumpra deveres determinados, derivando da universalidade de uma lei moral uma tal liberdade para o indivíduo.

Por um lado, Hegel visa sedimentar aqui, de sobremaneira, a oposição que ele afirma entre os dois elementos tratados como, então, a oposição entre a liberdade universal e o livre-arbítrio mas, como veremos a seguir, este *ser-um* é na verdade o egoísmo hipostasiado e, desse modo, nessa espécie de livre-arbítrio previamente determinado, a vida ética é tornada vida não-ética.

Em síntese, temos o seguinte:

A determinação da oposição principiante: consciência pura-consciência real, como oposição: lei moral-vontade do indivíduo, se prolonga imediatamente pela determinação desta última como oposição da vontade à lei do direito (...) e “ser-um” é, na realidade, a afirmação egoísta da limitação universal dos egoísmos, ou o egoísmo razoável da qual todas as teorias individualistas do direito natural (...) alicerçam o direito ele mesmo (BOURGEOIS, 1986, p. 250)

---

<sup>71</sup> Ibid., p. 73

A determinação original do direito está em comum acordo com os egoísmos fixos em princípio, sendo o alicerce às teorias modernas que tratam do direito natural. Mas a problemática fundamental que Hegel quer chamar a atenção aqui é a de que a não articulação entre vontade individual e a lei do direito revela, no limite, a tentativa da *reflexão* – no sentido de ser uma oposição absoluta entre determinidades contrapostas – em levar a efeito esta ligação, resultado que só pode vir a fracassar. O formalismo prático, enquanto absolutização do ser-um – sua fixação em um ser-em-si absoluto –, não teria como gerar algo diferente da coerção enquanto resultado da tentativa fracassada de reunião entre lei e individualidade. A existência do direito em uma comunidade exige que um limite seja livremente empregado a essa liberdade pelo próprio conceito da liberdade que a atribui, isto é, uma autolimitação manifesta pelo reconhecimento recíproco dos direitos de cada membro da comunidade, o que deve, então, deveria vir a limitar uma liberdade individual face outras liberdades individuais.

Com efeito, a segurança mútua dos indivíduos visa garantir, a rigor, a segurança própria.

Em certo sentido, ao mesmo tempo em que estão sendo demonstradas, paulatinamente, as complicações de toda a problemática jurídica das filosofias formalistas, a fundação de uma forma de Estado moderno cujas raízes estão pautadas no direito privado, ou na vontade egoísta do indivíduo frente outros em mútuo reconhecimento de seus egoísmos – sendo uma de suas manifestações a forma de contrato –, revela-se também a própria impossibilidade de se assumir a vida ética em comunidade enquanto um sistema de coerção reciprocamente universal. Afinal, “a coerção só pode efetivar a segurança de todos se ela sintetiza, no ponto inicial de sua cadeia, o próprio princípio que garante a eficácia do direito, isto é, a própria coerção<sup>72</sup>.”

Como assevera Müller,

Se a organização e a atuação eficiente do Estado, através do Direito, que é a condição de segurança mútua e da realização da liberdade singular, repousa sobre a universalização da coerção recíproca entre os indivíduos, ou esta incide num progresso ao infinito de relações coercitivas (...) ou ela implica um ponto inicial e supremo (um

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 255



incondicionado) de coerção, “segundo o conceito de liberdade universal”, que não é ele mesmo ulteriormente coagido. Mas como a vontade universal que quer a segurança de todos não pode ser uma vontade singular, privada, ela mesma passível de coerção, e como ela não pode exercer uma coerção interior sobre si mesma, o que é absurdo, é que preciso que, então, coincidam, em princípio, a vontade universal e a vontade sobre a qual não se pode exercer ulteriormente a coerção, porque é a sua origem (MÜLLER, 2003, p. 47)

A tentativa de Hegel em mostrar a contradição imanente desse sistema de coerção recíproca logra sucesso no seguinte aspecto: se toda vontade singular depende de ser coagida pela vontade universal – uma coerção universal – e se toda coerção, assim, como supracitado, progressivamente, dá abertura a uma nova coerção que a sucede, então torna-se impossível – de modo interno – que esse sistema ou essa comunidade seja efetivamente real, fazendo colidir sobre si mesmo esse edifício do direito enquanto exclusivamente coerção. Um equilíbrio mostra-se logicamente impossível.

Se o direito, ou uma comunidade de seres livres, deve existir, segundo a linha de pensamento criticado por Hegel até aqui exposta, a necessidade de uma forma de confiança entre seus membros passa a ser um dispositivo obrigatório, e a vontade individual deve ser, assim, com efetivo, efetivamente obrigada a todo momento a ser vontade na conformidade com esse mesmo direito: a coerção é o princípio fundamental da própria realização do direito.

O direito e, conseqüentemente, a liberdade limitada não é realmente algo possível se não por meio de uma coerção levada a efeito sobre a liberdade infinita – que vimos não ser possível também –, ou seja, em última instância, a exterioridade original dos indivíduos manifesta na força de todos capaz de coagir as liberdades individuais – já que a segurança de todos é em prol da segurança do eu – a liberdade de todos só pode ser endossada enquanto negação da liberdade de cada um, em uma autonegação denunciada por Hegel no tocante ao Estado do *entendimento*, isto é, aquilo que não é uma organização propriamente dita mas uma disposição absolutamente mecânica em uniformidade e, portanto, guiada por uma determinação opressora entre indivíduos postos de maneira atomizada.

Esse Estado do entendimento que Hegel faz menção realiza seu interesse fundamental, a saber, dar realidade efetiva à segurança egoísta de cada um, ou unidade aos indivíduos atomizados. Porém, a dificuldade de se encontrar um equilíbrio passa a ser, segundo Hegel, mais evidente: o poder coercitivo de que depende a efetividade do direito, enquanto universalidade da coerção, não pode, assim sendo, ser submetido a um poder coercitivo ainda superior, assim como esse poder coercitivo superior não pode, enquanto comunidade – e sua vontade universal – encontrar um poder que a ele se oponha de maneira plena, pois ele não pode, enquanto supremo que é, opor-se a si mesmo sem tornar impossível o próprio direito que torna eficaz.

Ora, a hipótese de uma ação recíproca entre a vontade universal – da comunidade enquanto tal – e o poder executivo em si<sup>73</sup> - o âmbito do poder coercitivo superior, levado a efeito pelos administradores da comunidade –, como vem demonstrando a crítica hegeliana, culmina em uma espécie de *super-força* (*Übermacht*) regulador em que para poder se exercer a coerção, a comunidade deve instaurar esse tribunal afim de fazer valer, sobre todas as vontades individuais, o *poder executivo*: como algo em que é facultado o direito de julgar os indivíduos e a executar sentenças. A vontade da comunidade é a *super-força* na medida em que ela concentra a força de todos os indivíduos e manifesta sobre eles mesmos uma identidade dicotômica entre vontade privada e vontade pública. Vontade individual e vontade comum etc., reiterando aquilo que Hegel havia apontado acima, ou seja, que a oposição entre o que é vontade singular, de um lado, e vontade da comunidade, do outro, é pressuposta já na origem.

Segundo Hegel,

Que a atividade eficiente de cada vontade singular seja coagida pela vontade universal, é esta: como fazer para que, necessariamente, esta vontade universal seja real nos sujeitos que são os órgãos e seus administradores? – tarefa [em relação] à qual é pressuposta a oposição da vontade singular em face da vontade universal; o ser-um

---

<sup>73</sup> Fichte procura, segundo Müller, na ótica hegeliana, “reconciliar a exigência da universalidade da coerção, que é condição da efetividade do direito, e a impossibilidade do seu progresso indefinido, num sistema que permaneça imanente” (MULLER, 2003, p. 48). A ideia de uma coerção recíproca universal acaba, por isso, não sendo capaz de garantir a eficácia do Direito.

com a vontade universal não pode, assim, [ser] apreendido e posto como majestade interior absoluta, mas como algo que deve ser suscitado por meio de uma relação exterior ou [de uma] coerção (HEGEL, 2007, p. 73)

A coerção de que depende a resolução da oposição da vontade singular face o universal, sendo algo exterior, não pode se dar de modo minimamente orgânico. Desse modo, se assumirmos a perspectiva dos indivíduos em conflito entre si, a vontade comum pode, exercendo seu poder de direito cumpriria a tarefa de vigiar o próprio poder executivo.

Em função disso, Hegel complementa que

A não ser que o poder do todo fosse repartido nos dois lados que se fazem face um ao outro, de tal sorte que o governado seja coagido pelo governante, e o governante pelo governado. Se o poder, e, por aí, a coerção possível emanando dos dois lados é posta conforme uma intensidade desigual (...) então somente uma parte, e não a parte oposta, é coagida (...) só a parte superior em poder é a parte poderosa, pois, para que algo seja [um] limite para o que é outro, deve ele ser igual<sup>74</sup>

Simultaneamente, a introdução hegeliana da necessidade de um tribunal que fiscalize o próprio poder executivo – numa coerção cíclica –, em conformidade com a vontade universal da comunidade, gera a seguinte questão: para que um tal estado de vigília circular exista, é preciso que não haja uma disparidade entre ambos os poderes, isto é, havendo um desnivelamento entre as partes, como coagir e ser coagido seria efetivo de maneira equânime?

Coagir e ser coagido devem ter o mesmo poder para que haja equilíbrio entre as forças. Porém, em outras palavras, isto seria o mesmo que querer que um poder inteiramente real seja coagido por um poder *possível* da mesma maneira que ele coage:

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 74

O poder *efetivo* é seguramente posto como um e [posto] reunido no governo; mas isso que lhe é oposto é o poder *possível*, e esta possibilidade deve, como tal, ser capaz de coagir esta efetividade. Nesta segunda existência sem poder da vontade comum deve, com efeito, incidir o juízo, apreciando se o poder abandonou a vontade comum em seu ser primeiro (...) se o poder não é mais conforme ao conceito da liberdade universal; esta vontade comum deve vigiar o poder supremo em geral<sup>75</sup>

Portanto, uma diferenciação real e uma diferenciação possível são dispostas por Hegel no tocante a este tema fichtiano. Pois, como o poder executivo, de um lado, e um poder de controle da comunidade, do outro, capaz de interdita-lo enquanto juízo que aprecia<sup>76</sup>, seria plausível?

Ora, manter o princípio da universalidade da coerção em que o poder coercitivo supremo deva ser ele mesmo coagido por outro leva a uma contradição no tocante à impossibilidade de coexistirem entre si duas vontades universais. Ou seja, a diferenciação formal entre os poderes reflete, sobretudo, em essência, uma diferenciação real entre eles, uma parcela de intensidade desigual: o *poder efetivo* e o *poder impotente* para exercer sua própria parcela da coerção, pois se o poder executivo tem *poder* o suficiente para silenciar o Eforado enquanto tal – lembrando que a necessidade de representação presente nesse modelo fichtiano de comunidade organizada comporta, necessariamente também, segundo o ensaio, a vigia da própria representação que dela surge como necessidade –, segundo Hegel, ele também tem o *direito* para fazê-lo. Afinal,

Qualquer que seja a determinidade posta pela qual uma coerção qualquer deve ser exercida contra o poder supremo, precisaria que estivesse ligado com esta determinidade, não a simples possibilidade, mas um poder real; entretanto, como este está nas mãos de outra

---

<sup>75</sup> Ibid., p. 75

<sup>76</sup> Hegel faz menção aqui à proposta fichtiana do Eforado. Ou seja, em linhas gerais, o Eforado é uma espécie de tribunal de controle da conformidade do poder executivo à vontade universal da comunidade.

representação da vontade comum, esta representação é capaz de fazer obstáculo a toda determinidade deste gênero<sup>77</sup>

A relação do poder executivo no que diz respeito à comunidade e vice-versa, é pautada exclusividade pela coerção (que efetivamente sedimenta a base da relação), mas, de mesmo modo, como vem sendo demonstrado até o presente momento em que acompanhamos a crítica hegeliana, a hierarquia entre os poderes é notável<sup>78</sup>. Porque a comunidade, em certo sentido, dentro da ótica desse Estado coercitivo e policial, são indivíduos privados constantemente vigiados e reprimidos por um universal fixo como algo que lhes é exterior e essa exterioridade é absolutizada, tornando-os incapazes de participarem efetivamente da vontade universal.

Assim sendo,

Se os detentores supremos do poder quisessem de bom grado permitir a esses segundos representantes da vontade universal convocar a comunidade (...) que se poderia fazer com tal plebe que, vigiada também em tudo isto que é coisa privada, conduzisse ainda menos uma vida pública, e que, por aí, não é absolutamente formada a consciência da vontade universal (...) mas somente o contrário [disso]<sup>79</sup>

Por fim, antes de passarmos adiante na exposição das críticas de Hegel presentes no ensaio sobre o direito natural, a seguinte observação é imprescindível: o esforço hegeliano em desnudar as contradições inerentes de um Estado coercitivo e, assim, da própria coerção em seu caráter universalizante tem, por finalidade, resultado ao tratarmos, na terceira parte do artigo, sobre o tema que gira em torno da autosupressão da coerção sobre si mesma, que tornaria sua universalidade inviável. Hegel crê que seu exame, até o momento descrito, o possibilita de concluir que a coerção não é efetivamente algo real, “não é nada de real, nada em si”<sup>80</sup>. Sob a ótica

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 76

<sup>78</sup> No limite, para o julgamento real levado a efeito pelo poder executivo não poderia haver intervenção do Eforado.

<sup>79</sup> Ibid., p. 77

<sup>80</sup> Ibid., p. 77

da especulação, mais adiante, enquanto totalidade ética, a coerção não teria efetividade e realidade últimas, não podendo ser princípio. Pois, em último caso, a filosofia fichtiana, enquanto sistema universal de coerção recíproca, é, como teoria pré-especulativa, inapta em apreender a totalidade ética absoluta, pois sua tentativa se dá a partir da separação fixada entre o uno e o múltiplo e, desse modo, aqui, a coerção surge como algo de absolutamente externo.

### **3.5. NADIFICAÇÃO E LIBERDADE VERDADEIRA**

Com o real intento de adentrarmos esta última parte da crítica hegeliana ao formalismo – a subjugação (*Bezwingung*) e liberdade absoluta – temos, então, tentado aclarado a contradição interna que Hegel se esforça em desnudar no tocante à construção de uma ideia de unidade entre liberdade universal e liberdade singular, partindo, de sobremaneira, da relação externa e formal de coerção na intenção de adequar ambas liberdades, isto é, adequar a liberdade singular ao conceito de liberdade universal. Isto resulta justamente em seu contrário, a saber, que dessa unidade emerge aquilo que é a não-liberdade, a relação externa de coerção enquanto tal.

Portanto, a tentativa de explicitar um sistema de liberdades, sob o molde de um sistema de exterioridade, enquanto coerção recíproca universal, é não apenas contraditório em si, mas, assim, segundo Hegel, não representa a própria liberdade, pois para a essência verdadeira da liberdade – em sentido concreto – não poderia haver nada de verdadeiramente exterior a ela. Não à toa, a construção fichtiana da ideia de liberdade universal enquanto uma espécie de sistema de liberdades singulares que se autolimitam, isto é, a rigor, determinações opostas, só pôde assim ser erigida pois funda-se sobre um falso conceito de liberdade: uma liberdade derivada, ao mesmo tempo, dependente e estranha à própria ideia de coerção em si.

A coerção, em contrapartida, não pode ser pensada de outro modo que não como uma determinação limitada, relativa e ideal do ser ético. Se o ser ético é inerente à vida total ou concreta que é a vida da liberdade, a coerção acaba por revelar, na condição de possibilidade de sua própria existência, sua própria negação também. O que a crítica hegeliana pretende concluir aqui – conclusão necessária para que o terceiro capítulo do ensaio seja principiado – é que devemos passar a assumir o

formalismo prático, sua coerção posta absolutamente por ele mesmo, como uma abstração absolutizada enquanto momento relativo da *natureza ética* enquanto tal.

Hegel afirma:

É em si contraditório compor uma ideia segundo a qual, com uma necessidade absoluta, a liberdade do indivíduo singular seria, mediante a exterioridade da coerção, conforme ao conceito da liberdade universal, o que não significaria nada, se não se representasse que o singular fosse, mediante algo de não absoluto, portanto absolutamente igual ao universal (HEGEL, 2007, p. 78)

O lado da identidade relativa da relação ou da necessidade, que representa a prática da coerção ao nível particular do direito como tentativa de conciliar ambas as liberdades – abstratas – do singular e do universal, resulta do esforço do formalismo prático e que, segundo Hegel, o leva, precisamente, a realizar seu contrário: sedimentar essas abstrações em uma separação insuperável. Afinal, como comentamos acima, no próprio conceito de liberdade formal não poderia haver nada que lhe seja exterior, como é o caso da coerção e, conseqüentemente, nesses termos, a liberdade sujeita à coerção como a algo externo é a liberdade do livre-arbítrio.

No conceito da coerção mesma, é imediatamente posto algo de exterior à liberdade, mas uma liberdade pela qual haveria algo verdadeiramente exterior, alheio, não é uma liberdade; sua essência e sua definição formal são, precisamente, que não há nada absolutamente exterior<sup>81</sup>

Em função dos motivos até aqui dispostos, Hegel afirma necessidade imperiosa de “rejeitar completamente a visão da liberdade segundo a qual ela deve ser uma escolha entre determinidade opostas”<sup>82</sup>, ou, em outras palavras, a liberdade do livre-arbítrio permanece fixa como liberdade entre alternativas, isto é, como mera escolha entre determinações finitas que, como não poderia deixar de ser, sob a ótica

---

<sup>81</sup> Ibid., p. 78

<sup>82</sup> Ibid., p. 78

hegeliana, remetem imediatamente à determinação oposta excluída, haja vista que a estão ligadas negativamente.

Destarte, o direito deve, por fim, se livrar dessa visão de liberdade como simples e pura liberdade de escolha, sendo existência negativa da liberdade ao trabalho da coerção, plasmada na ideia de livre-arbítrio que, de modo mais geral, se aplica à toda teoria moderna pré-especulativa em que “se +A e -A fossem dados, ela consistiria nisto, [a saber]: determinar-se *ou bem* como +A *ou bem* como -A, e seria absolutamente ligado a esse *ou bem-ou bem*” (HEGEL, p. 78).

Seguramente, o ser da universalidade concreta se manifesta na determinação relativa desta identidade abstrata, unilateralmente, enquanto relativo essencial que é, ao ser apreendida como infinitude negativa pelo absoluto ético hegeliano. A concepção de liberdade que consiste na liberdade reduzida do livre-arbítrio, não pode ser efetivamente a liberdade de autonomia, sendo incapaz não só de fornecer um conteúdo ao particular em sua máxima universalizável do agir, mas que, com efeito, ancora-se na liberdade de escolha entre uma ou outra determinação prática. Tanto o formalismo de Kant quanto o de Fichte repousam sobre o mesmo fundamento: sendo teorias da livre escolha entre determinações múltiplas apontam para a separação entre unidade e multiplicidade da liberdade como termos absolutos, condenando-as, por fim, a assumir sempre a totalidade como algo fragmentado.

Sobre esta contradição interna que Hegel se empenhou em tornar evidente, temos o seguinte: a consciência da liberdade do arbítrio, em sua autoafirmação, abandona a contingência do empírico, a consciência do livre-arbítrio enquanto tal é a negação do empírico enquanto tal em prol, sobretudo, da autonomia moral. Assim, traduz-se como negação desta empiria pela liberdade: fazer de um poder de escolha algo que é essencialmente indiferente, haja vista a necessidade formalista da lei moral em se esquivar de qualquer determinação sensível, engendra em sua indiferença ou indeterminação da livre escolha, a manifestação da não-determinação, através da particularidade sensível, de um arbítrio livre enquanto algo não afetado por esta, escapando da determinação do mundo sensível em vista do inteligível (enquanto reino da liberdade).

Logo,

Trata-se da “liberdade empírica”, submetida igualmente a uma “necessidade empírica”, porque a determinação finita, na qual ela se



põe, depende de um conteúdo dado e exterior que é contingente; e como a universalidade, graças à qual ela está acima de todos os conteúdos particulares, permanece, contudo referida a um conteúdo particular qualquer, indeterminado, porque nenhum é absoluto, ao sentir-se limitada pela determinação na qual se particularizou ela pode ser coagida pela determinação oposta, que lhe é exterior (MÜLLER, 2003, p. 51)

Esta espécie de oscilação do Eu entre as determinações opostas a si, expressa o sentido positivo de sua indeterminação: se o livre-arbítrio designa a alternativa de escolha entre determinidade finitas e opostas, vale, para tal, para o próprio conteúdo da determinação enquanto tal – daí uma implicar à outra negativamente – pois, como não poderia deixar de ser sob a ótica da lógica que Hegel vem introduzindo desde o início do ensaio, a determinação escolhida traz em si o ser-outro que a opõe:

Cada determinidade é, segundo sua essência, ou bem +A ou bem -A; e ao +A está encadeado indissolúvelmente o -A, igualmente que ao -A o +A; desde que o indivíduo é posto na determinidade do +A, ele está também ligado ao -A, e -A é um exterior para ele e não está sob seu poder; mas ele seria, por causa da ligação absoluta do +A com -A, imediatamente, pelo fato da determinidade de +A, sob um poder estranho [aquele] do -A, e a liberdade que consistiria na escolha de se determinar ou bem como +A ou bem como -A não sairia absolutamente da necessidade da necessidade (HEGEL, 2007, p. 79)

Diante de uma aparente liberdade de escolha de uma determinidade do conteúdo determinado do livre-arbítrio, sua fixação e absolutização prática pelo Eu universal e, sendo o ser-outro qualquer coisa de essencial à determinidade, assim a determinidade oposta e exterior pode coagir a primeira. Em outras palavras, -A não é simplesmente algo a ser negado – ou absolutamente aniquilado – por +A em sua determinação de livre-arbítrio, mas na realidade, temos que a exclusão desta por aquela não é uma exclusão verdadeira, ela é a posição de -A como um exterior em relação a +A:

Se ela se determina como +A, ela não aniquila -A, mas ele subsiste de modo absolutamente necessário como um exterior para ela, e da mesma maneira, inversamente, se ele se determina como -A, ela é unicamente libertada nisso que ela reúne positiva ou negativamente - A com +A, e assim ela cessa de ser na determinidade +A; na reunião das duas determinidades, todas as duas são aniquiladas;  $+A -A = 0$  <sup>83</sup>

Hegel sublinha e define a consequência de se ter uma ligação necessária da liberdade de escolha ao ser que é algo de exterior a essa determinação, ou seja, da própria liberdade de escolha enquanto tal na exclusão inerente à sua realização. A própria força da escolha em si é solapada: com efeito, a particularidade +A com a qual o sujeito se identifica, precisamente, sob a ótica do movimento do universal concreto especulativo, -A, que o sujeito exclui ao se identificar com +A, exerce uma espécie de negação sobre o sujeito, mutuamente, enquanto força “estrangeira” que é – ou que foi feita por +A – e, assim, torna-se coerção sobre a determinidade. Portanto, se a liberdade do livre-arbítrio não nega totalmente a outra determinidade – a determinidade não-escolhida –, mas apenas nega relativamente, ambas devem necessariamente subsistir unilateralmente. Ou seja, se a liberdade – que Hegel denominou de liberdade empírica aqui – pode ser coagida pela determinação oposta excluída,

Na medida em que o universal inclui esta em si, é porque o conteúdo particular +A, em que a vontade livre pôs a sua universalidade formal, do ponto de vista do absoluto nada mais é do que a expressão da própria autodiferenciação e da particularização do universal concreto, constituído pelo todo ético absoluto, pois nele estão igualmente contidas todas as outras determinações particulares, inclusive a determinação excluída, o -A (MÜLLER, 2003, p. 52)

Justamente por ter em si, inerentemente, a determinação excluída pelo arbítrio, o universal concreto – ou todo ético – pode levar a efeito, em certo sentido, uma ação negativa sobre a universalidade que se particularizou na determinação oposta e que,

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 79

querendo ou não, há de surgir eminentemente na aparência de uma coerção que seja externa.

Em função disso, é imprescindível sobrepujarmos a ideia de liberdade enquanto liberdade de escolha, segundo Hegel, porque a possibilidade da coerção – em que uma determinidade exerce, em certo sentido, uma violência sobre o sujeito que escolhe – é a possibilidade em si do universal enquanto tal, do absoluto ético, que a liberdade como livre escolha é precisamente a não-liberdade. Para tal, é preciso tomarmos a liberdade como “antes de mais nada a negação ou a idealidade dos opostos, tanto o +A quanto do -A” (HEGEL, 2007, p. 79), isto é, a afirmação da indiferença diante dos opostos enquanto tais, a liberdade pode ser a chance de escapar da exterioridade da coerção.

Diante de uma aparente liberdade de escolha, a ausência de toda coerção – ou necessidade empírica –, a liberdade verdadeira é assim, em sua essência, a possibilidade de se abstrair simultaneamente das abstrações que são +A e -A, isto é, a abstração de +A e de -A, que é a negação de +A e de -A, ao mesmo tempo a própria negação de -A e +A. Negar +A e -A, em linhas gerais, é solidificar uma igualdade da negação entre elas e por elas, enquanto igualdade de posição uma determinidade frente outra e, assim sendo, iguais, a reunião (*vereinigen*) entre elas é uma reunião em que uma aniquila a outra (+A -A = 0), mas, em sentido estrito, cada uma é, na verdade, um ser-para-outro. Isto posto, a igualdade de posição e de negação entre as determinidades é a maneira pela qual Hegel afirma que a unificação – ou reunião – das determinidade deve ser ao mesmo tempo acolhedora, no sentido de abarcar em si mesma o positivo e o negativo, de modo que ambas sejam realmente – não meramente em termos formais – *nadificadas*<sup>84</sup> (*vernichtet*).

Em outras palavras, a tentativa a abrir caminho para o terceiro capítulo do ensaio, temos aqui a especulação se embrenhando como alternativa no sentido de ser ou uma liberdade que deve passar a ser considerada como expressão da autodiferenciação do todo ético enquanto tal – enquanto universal e absoluto – e não mais condicionada como determinidade negativa e inflexível ante outra determinidade relativa e oposta. Pois, em posse da ideia de uma liberdade *nadificada*, em certo

---

<sup>84</sup> O termo é de Marco Lutz Müller, que comenta: “‘Nadificar’ significa, aqui, uma negação plena, não excludente, que não implica a posição implícita da determinação oposta (...) mas que ‘reúne/unifica’ igualmente determinações opostas, de maneira que cada uma não seja mais condicionada pelo não-ser da outra” (2003, p. 52).

sentido, especulativa, Hegel pode afirmar que: “um exterior não seria para ela senão na medida em que ela fosse determinada unicamente como +A ou unicamente como -A” (HEGEL, 2007, p. 79), mas “é justamente o contrário disso e nada de exterior está para ela, e assim, para ela, nenhuma coerção é possível”<sup>85</sup>.

Assim, a liberdade que Hegel vem introduzindo nessa parte do ensaio, anseia livrar-se da não-liberdade – da liberdade do livre-arbítrio – em que vem sendo erroneamente fundamentada e, desse modo, este *nada* que é pensando enquanto indiferença (um + ou – em face de um outro - ou +) representaria a liberdade absoluta “tão elevada acima desta posição quanto acima de toda outra posição e de toda exterioridade”<sup>86</sup>. Contudo, Hegel, no parágrafo que segue e conclusão do raciocínio da liberdade *elevada*, objeta ele mesmo: “esta Ideia da liberdade parece ela mesma ser uma abstração”<sup>87</sup>. Ou seja, tomada pela ótica do indivíduo enquanto tal, o ser empírico em sua liberdade e necessidades empíricas, a ideia de liberdade a que ele, Hegel, se refere – a posição e negação de todas as determinações particulares – só poder ser apreendida por ele, indivíduo em sua singularidade, como abstração. Afinal, “o indivíduo é uma singularidade, e a liberdade é um aniquilamento da singularidade”<sup>88</sup>.

O indivíduo está imediatamente sob determinidades e, assim, a ele uma exterioridade é possível e, conseqüentemente, uma coerção também é possível, portanto, essa liberdade que aniquila a singularidade – que nada mais é que a liberdade que *nadifica* a singularidade enquanto tal – não é posta absolutamente no sujeito, mas sim enquanto infinitude negativa: “uma coisa é pôr as determinidades no indivíduo sob a forma de infinitude, outra é pô-las absolutamente”<sup>89</sup>.

Apreendida positivamente ou negativamente, a negação das diferenças abstratas pela reunião – ou nadificação – tem por resultado verdadeiro a identificação ou unidade concreta – como vimos, de +A e -A, aqui, rebaixados como momento do concreto – mas enquanto infinitudes, ou seja, enquanto uma espécie de liberdade como abstração da abstração. Na medida em que ela é essencialmente negativa – é indiferença das diferenças, ou negação das determinidades opostas que se negam

---

<sup>85</sup> Ibid., p. 79

<sup>86</sup> Ibid., p. 79

<sup>87</sup> Ibid., p. 79

<sup>88</sup> Ibid., p. 80

<sup>89</sup> Ibid., p. 80

entre si –, o sujeito – em que a liberdade aniquila a multiplicidade de determinidades que estão nele postas de maneira não absoluta –, com efeito, expresso pela e na indiferença negativa, é também, especialmente, uma singularidade em si irreduzível:

Sob a forma da infinitude, é ao mesmo tempo suprassumida; e o indivíduo é somente ser livre; quer dizer que, enquanto as determinidades são, nele, postas, ele é indiferença absoluta destas determinidades, e nisto consiste, formalmente, sua natureza ética (...) mas a indiferença do indivíduo, enquanto singular é, relativa ao ser das determinidades, uma indiferença negativa; mas aí, onde, efetivamente, está posto seu ser, enquanto singularidade, isto é, uma negação insuperável por ele positivamente (...) não lhe resta senão, todavia, a absolutidade pura e simplesmente *negativa*, ou a infinitude<sup>90</sup>

No indivíduo singular, a liberdade é como indiferença negativa e, em função disso, ela mesma é infinitude puramente negativa em face de todas as determinações. Pois, se tanto para o empirismo quanto para o formalismo, é no indivíduo que a possibilidade da existência ética se confirma, então, segundo Hegel, a identidade ou universalidade desse Eu, no que tange a negação de suas determinidades não será possível enquanto Eu real, isto é, enquanto universalidade formal e realidade particulares sejam reunidas organicamente na vida ética de um povo. Por enquanto, se a negatividade ou infinitude do indivíduo se desenvolve no seio de uma totalidade popular, ou universal concreto enquanto tal, essa infinitude negativa das indiferenças das determinidades aniquiladas do indivíduo singular, a rigor, tem sentido, em última instância, também positivo.

Assim Hegel confirma que:

Igualmente nisto – [a saber] que, apesar dos indivíduos em geral, quer seja a respeito deles mesmos ou de qualquer outro, são diferentes e estão em uma relação com um exterior, esta exterioridade, seja, indiferente e uma relação viva – consiste a organização, e, por aí,

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 80

posto que ele não é totalidade senão nas organização, o positivo da vida ética<sup>91</sup>

Na indiferenciação de que estamos tratando, enquanto recondução à indiferença positiva desta multiplicidade de determinações, isto é, na integração dessa multiplicidade toda em uma relação orgânica e viva, está a vida ética.

Dito de outra forma,

A liberdade empírica, inserida nessa trama de relações em que se constitui a singularidade do indivíduo, permanece sujeita à ação negativa de uma “violência estranha” (*fremde Gewalt*), mas quando ele ao mesmo afirma e nega as determinações oposta, as “nadifica” e “suspende” (*aufhebt*), ele se furta a essa “violência estranha”: ele passa a não ser mais “coagido”, mas “subjugado” (*bezwingen*), por uma determinação que se efetua, agora, como autodiferenciação da totalidade ética, exprimindo-se no agir universal do indivíduo singular (MÜLLER, 2003, p. 54)

Hegel crê conceber não apenas a possibilidade de abrir caminho para uma superação da forma da liberdade até aqui tratada, atrelada à noção de coerção, mas, então, negando a liberdade empírica enquanto tal, deve emergir, seguidamente, uma ideia mais radical de liberdade, que suplantaria a relação vazia da universalidade abstrata oposta à determinações particular no indivíduo, isto é, uma forma de liberdade que

Na infinitude da indiferença absoluta em face dessas determinidades, está para além da exterioridade da coerção e da dominação, pois ela é “subjugada” pela universalidade concreta da totalidade ética, que se autodiferencia, se particulariza e se exprime nos modos de agir universal que não estão à disposição do arbítrio do indivíduo<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 80

<sup>92</sup> Ibid., p. 54

A infinitude da indiferença absoluta, que põe de lado e suspende a coerção, levaria o indivíduo singular enquanto a tal a se *submeter* à uma totalidade de determinidades é, por fim, como apontamos acima, a ação negativamente imanente do próprio absoluto prático<sup>93</sup>.

Em linhas gerais, a liberdade concreta, que tem seu ser no indivíduo singular, é a autonegação de si mesma: o indivíduo pode levar a efeito a abstração de todas as determinidades. A liberdade é uma negação total de toda determinação, em que a liberdade é infinita mas também absoluta. Ou seja, a liberdade concreta não pode se realizar senão nesta singularidade enquanto tal: livre enquanto singularidade que é, toma a negatividade absoluta de seu ser determinado. Em outras palavras, o ser dessa singularidade que nega a determinação relativa coloca-se, em sua elevação à universalidade – ou a infinitude formal do conceito – como Eu puro que, ensimesmado, nada mais é que a própria essência da liberdade existente.

O que Hegel busca chamar a atenção, por fim, é o seguinte: retirando-se, ou abstraindo-se de suas determinidades, o Eu efetiva como identidade de si a suspensão de toda relação – de toda diferença – nele mesmo contida, mas a negação de si da singularidade determinada não pode ela mesmo existir plenamente (no sentido de ser objetiva e totalmente concreta em sua inteireza). Essa liberdade que Hegel designa se efetiva – ou se objetiva no mundo – unicamente no elemento da determinação em si, por si limitado

manifestando-se aí como efetividade enquanto tal: a negação da totalidade das determinidades é a base do universal, a vida, objetivada então por ela mesma. O que significa que o indivíduo não existe plenamente como livre senão no ato de negar sua existência (BOURGEOIS, 1986, p. 294)

---

<sup>93</sup> A distinção entre *repressão* (*bezwungen*) e *coerção* (*gezwungen*) de que estamos tratando – distinção que será retomada no *Princípios de Filosofia do Direito*, de 1821 – gira em torno, respectivamente, da distinção entre uma violência física e exterior feita, em primeiro lugar, sobretudo, a um corpo vivo e a vontade livre, em segundo lugar, que está “ao abrigo de qualquer coação, a não ser que não se retire da exterioridade ou da representação que da exterioridade possui” (HEGEL, 2009, p. 83).

Se a subjugação é, assim, ato da liberdade que suspende todas as determinidades, é o desígnio do indivíduo à uma comunidade ética, é sua *pertença*, como se fosse uma espécie de passagem, do indivíduo – que se descola de seu ser formal em direção ao universal concreto por meio do ato supracitado –, em que o aparecimento (*Erscheinung*) do absoluto prático, enquanto totalidade ética absoluta, manifesta a positividade dessa passagem. enquanto total negação do indivíduo em sua existência, isto é, diferentemente da coerção – que age no exterior do indivíduo –, o que Hegel atenta aqui é que a subjugação age na própria negatividade infinita da *liberdade pura*, refletida, nesses termos – haja vista que subjugação inclusive da liberdade empírica e da vida – no enfrentamento da morte: a “liberdade pura, é, em seu fenômeno, a morte, e, pela capacidade da morte, o sujeito se mostra como livre e elevado sem reserva acima de toda coerção” (HEGEL, 2007, p. 81)

Sobre isto, Hegel complementa que:

A morte é a repressão absoluta; e, porque esta é absoluta, ou porque, nela, a singularidade torna-se sem reserva singularidade pura, isto é, não a posição de um +A com exclusão do -A (...) mas uma suprassunção tanto do + quando -, ela é o conceito de si mesma, portanto infinita, e o contrário dela mesma, ou libertação absoluta, e a singularidade pura, que está na morte, é seu próprio contrário, a universalidade<sup>94</sup>

O enfrentar da morte, enleado pela ideia de subjugação, no sentido em que Hegel formula, que nega todas as determinações finitas da liberdade singular, nega a própria vida e a própria singularidade empírica: o artigo sobre o direito natural explicita, de sobremaneira, esta mediação entre a morte e a liberdade que Hegel delineia até o momento, porque que a capacidade de enfrentar a morte, como violência que nega a totalidade viva do conteúdo determinado na e pela singularidade, coloca-se, ela mesma enquanto tal, sobre si mesma, isto é, suprassume absolutamente sua forma mesma, tornando-se identidade ou, como supracitado por Hegel, conceito de si mesma, portanto infinita.

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 81



Esse movimento reflexivo como universal conceitual gera a identidade entre singularidade e universalidade que cumpre a função de definir então, positivamente – como veremos ao tratarmos da tragédia da vida ética – a vida ética concreta como algo de anterior à natureza ética do indivíduo singular enquanto tal, ou seja, anterior à liberdade do singular: a vida ética absoluta e a essência ética do indivíduo singular se identificam, no fim, como a verdadeira liberdade, a saber, a liberdade do povo enquanto todo ético, enquanto identidade do universal e do particular que é.

Sobre esta última parte do segundo capítulo do ensaio, Müller comenta: o infinito

enquanto “conceito absoluto”, fixado em si mesmo em sua oposição ao finito, torna-se ele mesmo finito, o contrário de si mesmo, a subjugação absoluta, por ser o “conceito de si mesma” e, assim, subsumir-se sob seu próprio conceito, torna-se também “o contrário de si mesma, ou libertação absoluta” (MÜLLER, 2003, p. 56)

Afinal, a subjugação que se manifesta no enfrentamento da morte, engendrado pela liberdade pura, em que se subtrai toda a exterioridade e à totalidade das determinações finitas, faz da liberdade resultante algo impassível de coerção: assim, Hegel busca realizar, em seu exame crítico, a infinitude formal do formalismo que, oposta ao finito, é ela mesma finita, portanto, contrário de si mesma. Do mesmo modo, não é de se estranhar que o mesmo movimento seja desencadeado pela infinitude absolutamente negativa da subjugação – que faz de si mesma conceito sobre si, ou se reflexivo – pois, por fim, ele é contrário de si mesma, isto é, é libertação absoluta: “na repressão, há, portanto, a liberdade” (HEGEL, 2007, p. 81).

Essa infinitude negativa é também, agora especialmente, determinada como momento da totalidade ética absoluta – ou ao menos o percurso até ela – enquanto totalidade da vida, isto é, a pertença do indivíduo a um povo pelo enfrentamento da morte.

É por essa via, então, mais tarde, que Hegel vai introduzir a *bravura* (*Tapferkeit*) enquanto virtude que permite realizar, por si, a passagem – a subjugação absoluta – do indivíduo enquanto tal, valendo-se, sobretudo, da capacidade de morte, da infinitude negativa para a infinitude enquanto momento relacional do todo. Esse tópico não será aprofundado neste dado instante do presente trabalho, sendo apenas

tangenciando aqui afim de que se possa afirmar a base segundo a qual Hegel vai se apoiar, após criticadas as maneiras empirista e formalista de se tratar o direito natural, para abrir a terceira e mais importante seção do ensaio sobre o direito natural: em linhas gerais, é a diferenciação interna levada a efeito pelo absoluto sobre si, a sua diferenciação de si mesmo, que configura e realiza todas estas relações, pois, como veremos, a subjugação absoluta de uma singularidade empírica do indivíduo vem a ser, desse modo, a expressão negativa da própria negatividade infinita do absoluto em si.

#### 4. TRAGÉDIA DA VIDA ÉTICA

Após ter examinado a crítica da infinitude prática absolutizada como princípio do formalismo, Hegel resume o tema – iniciado na segunda parte do artigo – da seguinte maneira: o absoluto é, em sua existência ética, a unidade da indiferença e da relação que impõe a unidade na multiplicidade, e, assim, se manifesta como infinito ou absolutidade negativa.

O momento do negativamente absoluto ou da infinitude, que é (...) um momento do próprio absoluto, e ele deve necessariamente ser mostrado na *vida ética absoluta*; e nós nos ateremos ao ser rico em meandros que é aquele da forma absoluta ou da infinitude, em seus momentos necessários, e mostraremos como eles determinam a figura da vida ética (HEGEL, 2007, p. 83)

A ciência concreta da vida ética em sua absolutidade deve desenvolver-se e, de seu cerne, exteriorizar um momento necessário, sendo algo que contém e, simultaneamente, dá conteúdo a esta absolutidade ou vida ética verdadeira, precisamente enquanto momento que determina tal figura.

Enquanto negação, ou diferenciação de si da identidade absoluta, enquanto forma da essência do absoluto, a infinitude é negação de si mesma, “rica em meandros”<sup>95</sup>, pela qual se manifesta, de modo concreto, aquilo que denominaremos com certa profundidade mais adiante, mas que agora determinaremos como de transformação si da identidade do absoluto. Transformação indefinida de si, regida por si e que, em seus diferentes momentos de manifestação, constitui, entre eles, “e neles mesmo, uma *configuração necessária*: os ‘momentos necessários’ da vida ética positiva ‘determinada’ enquanto ‘figura’” (BOURGEOIS, 1986, p. 304).

Esta vida ética, que se manifesta *como* e *em* figuras, sublinha um organismo racional e, tal como ele se apresenta, deve, devido sua essência, organizar – agora no terreno próprio da especulação – a totalidade racional das ciências práticas

---

<sup>95</sup> Ibid., p. 83.

particulares, efetivando, sob sua ótica, o “verdadeiro conceito e a relação com as ciências práticas”<sup>96</sup>. Por exemplo: economia, direito, moral e política.

Como recorda Bourgeois, desde o final da introdução do artigo, Hegel aludiu ao caráter de que o exercício da crítica leva imediatamente a considerarmos a natureza da relação das ciências com o aspecto ético, enquanto ciências filosóficas, declarando que, em última instância, a tomada de conhecimento da vida ética, como figura que é, permite fundar racionalmente estas ciências ao apreendermos especulativamente seu verdadeiro conceito orgânico.

Aqui importa, antes de tudo, a determinação destas relações que aí se encontram contidas, e que assim é preciso sublinhar o lado da infinitude, nós pressupomos o positivo, [a saber] que a totalidade ética não é, senão, que um povo; o que se esclarecerá assim como já igualmente negativo, que nós consideramos aqui, nos momentos seguintes destes (HEGEL, 2007, p. 83)

A parte positiva – de certo modo antecipada – da citação acima, pensada já especulativamente, não surgirá agora no dado momento do artigo. Ela será, como diz Hegel, pressuposta, pois o que vale analisar agora, na vida ética absoluta, é o momento da singularidade, da diferenciação, o momento do negativo, que constitui o ponto de vista do individualismo que se ocupou, até aqui, do direito natural moderno.

Por essa razão, Hegel se limita a pressupor o momento do positivo da eticidade, este do *indiferenciado* ou da identidade absoluta, ou, como comentado por ele mesmo, um povo.

Passando ao tratamento desse momento da negatividade como momento do absoluto ou da eticidade absoluta, Hegel avança como pressuposto o lado positivo “de que a totalidade ética absoluta nada é senão um povo”. Na eticidade absoluta de um povo, o momento da infinitude ou do negativamente é visto na correlação da exterioridade que subsiste entre os povos como individualidades éticas (BECKENKAMP, 2009, p. 219)

---

<sup>96</sup> Ibid., p. 304

Estabelecido de antemão, a eticidade absoluta como um povo, agora, então, nesta eticidade, é tomada como momento da infinitude e é posta em uma correlação exterior.

Ora, a análise da forma negativa – que se desenvolve no seio da positividade, isto é, o infinitamente negativo que emerge e se expande como diferenciação dentro da vida de um povo – não pode não se revelar, em último caso, como algo de essencialmente positivo em seu fundamento: sendo a diferença nada mais que um momento da identidade concreta, ela não pode se furtar de aparecer, evidenciando-se plenamente e permitindo, assim, a exposição do igualmente negativo.

Já de início, então, é importante a seguinte ressalva: o ponto nevralgico aqui é o de nos determos na análise do que, na vida ética absoluta – um povo –, relaciona-se com sua negação interna, a diferenciação: denominado por Hegel, como veremos, de *vida ética relativa*.

É pormenorizando o elo que há entre a totalidade ética e a ética relativa hegeliana que poderemos entender o sentido dado ao termo, próximo ao fim do capítulo, de *tragédia da vida ética*.

Portanto, seguindo a lógica circular do texto proposta por Bernard Bourgeois (1986), a exposição da diferenciação da indiferença absoluta, da *vida ética relativa* e da *vida ética absoluta*, deverá ser apresentada em três momentos constitutivos e rigorosamente ordenados que crescem na medida em que a densidade lógico-ontológica dos argumentos hegelianos se intensificam: 1) da universalidade, em que a negatividade da vida ética positiva aparece como negatividade universal, isto é, reflete, primeiramente, a diferenciação da vida ética de um povo em uma diversidade de povos individualizados e relacionados entre si por uma via de mão dupla: de uma coexistência pacífica e fixa e, ao mesmo tempo, a possibilidade de guerra. Guerra e paz operam individualmente, dentro de cada povo, como partes que reafirmam a existência da economia e do direito à totalidade popular; 2) da particularidade, que se determina pela particularização deste movimento do negativo – ou movimento da vida ética positiva – em dois *estamentos*; 3) da singularidade, em que, finalmente, a negatividade ou diferenciação de si da vida ética de um povo singulariza sua realização ética, em cada Estado, dos indivíduos enquanto tais.

Seguindo de perto as diretrizes expostas, no plano da universalidade entra em cena uma negação que, segundo seus próprios termos, prostra-se como universal, pois “pela identidade absoluta do infinito ou o lado da relação com o positivo, as totalidades éticas tais que são os povos se configuram” (HEGEL, 2007, p. 84). A negação concebida no plano do universal nega a si mesma, diferenciando-se, numa diferenciação pela qual os povos, ou totalidade éticas, segundo o filósofo alemão, “se constituem como indivíduos e se situam como singulares em face de outros povos singulares”<sup>97</sup>. Cada povo singular é formado por indivíduos singulares diante de outros povos com as mesmas características.

O trabalho do negativo na positividade absoluta da totalidade popular se manifesta imediatamente, como se, ao diferenciar-se de si esta totalidade gerasse também essa multiplicidade ou diversidade de povos. Em suma, a negatividade que faz de “um povo um povo, e a negatividade pela qual o indivíduo se afirma como livre *na e pela morte*” (BOURGEOIS, 1986, p. 307) são a mesma negatividade, assumida antes – no segundo capítulo que trata do formalismo – como positividade em seu sentido essencial, surge aqui em seu sentido negativo<sup>98</sup>.

Em outras palavras, a diferenciação que engendra a negação do indiferenciado originário é uma só: ela determina a multiplicidade de indivíduos no seio dos povos, ou eticidades absolutas e, simultaneamente, determina a própria multiplicidade desses povos como singulares entre si:

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 84

<sup>98</sup> Isso se deve ao fato de que, neste instante – o ponto de partida da terceira seção do ensaio sobre o direito natural – Hegel não pode descrever a totalidade ética em sua plenitude, explicitando pormenorizadamente seu sistema inteiro. Em função disso, a parte do positivamente absoluto é pressuposta, e a análise recai inteiramente no negativo – assumido, agora, como *momento* do negativo, pois, segundo o filósofo de Jena, a análise da forma negativa revelará a essência positiva em seu fundamento. Esta negatividade do formalismo percorre ontologicamente todo o artigo, numa dinâmica *sui generis*, mas característica da exposição hegeliana: ele é o ser negativamente absoluto para o empirismo, ao mesmo tempo que é o ser absolutamente positivo para o saber formalista e, finalmente, é também momento negativo para a totalidade ética. À vista disso, temos que, em suma, a articulação da crítica ao formalismo do direito natural com a parte positiva central do artigo estabelece a “passagem decisiva da infinitude absolutamente negativa (...) a essa infinitude enquanto momento relacional imanente ao próprio absoluto, ao absoluto na sua manifestação prática” (MÜLLER, 2003, p. 44).

Para fora, essa individualidade constitui em sua correlação exterior a realidade de um povo, sem a qual este seria uma ficção (como a Alemanha antes de sua dissolução definitiva por Napoleão em 1806, em relação à qual Hegel não cansa de insistir que já não é um Estado); para dentro, a individualidade ou substancialidade do povo como o positivo em todas as determinidades (BECKEMKAMP, 2009, p. 209)

O desdobramento imanente do positivo, ou a auto-negação do negativo expressa na posição do positivo, é, assim, a morte do indivíduo intimamente ligada na vida de um povo tencionada nesses mesmos indivíduos. Pois, no que diz respeito à pertença de um indivíduo num povo, o ser-um com este, “o [indivíduo] singular o prova, no negativo, só pelo risco de morte, de uma maneira não equívoca” (HEGEL, 2007, p. 84).

Este sacrifício individual de si é um fenômeno do itinerário da vida ética de um povo, manifestada na diferença da identidade ética absoluta. O risco da morte, então, serve para estabelecer a mediação, a afirmação – ou prova de pertencimento – do negativo, a saber, o indivíduo, no positivo.

Ao descrever, num primeiro momento, a vida ética absoluta como pertencimento ao povo, Hegel constrói a estrutura fundamental, que dará forma ao capítulo, da imanência da identidade popular frente à diferenciação individual – movimento ontológico da própria identidade absoluta –, isto é, a imediatidade da relação que engloba o primeiro e o segundo.

A imanência originária do positivo, que engendra o negativo, afirma negativamente, em sua auto-negação, a posição do positivo ele mesmo enquanto tal. Corolário, a auto-negação do negativo, o sacrifício da multiplicidade individual, posta como unidade do povo – e opostos a outros povos – aparece como algo de individual.

Antecipando o tema de sua futura Lógica em que o ser-para-si, como relação do negativo consigo mesmo, é, em um mesmo movimento, a negação – idealização – de sua diferença interna e a negação – repulsa – de si na medida em que se diferencia como muitos *Uns*, Hegel identifica, para os povos, o fato de ser um povo-*um* e o fato de ser *um* povo entre outros povos (BOURGEOIS, 1986, p. 308)

O povo é unidade e diferença, como povo-um – unidade dos indivíduos – e como um povo – entre outros povos. Para melhor compreensão da diferenciação *entre povos* singulares, como unidades distintas que, simultaneamente, constituem a si mesmos e outros povos, é imprescindível uma espécie de identificação da diferença pela multiplicidade dos povos. Esta singularidade entre os povos, ou multiplicidade singular, não é real se, em sua efetividade, não colocar a si mesma como identidade diferenciada ela mesma – como organismo ou figura – e como identidade diferenciada de si – o indivíduo.

Em outras palavras, a organização estipulada por Hegel faz com que, no trabalho próprio do negativo, não apenas o que o ser do positivo do povo tem em si mesmo, mas o que é imediatamente ele mesmo, ou seja, sua condição essencial de existência – atuando nesta dupla necessidade – que, através da individualização, enquanto imediatidade, é exatamente – como explicitamos acima – sua própria diferença, povos individualizados. Posto de outra forma: o ser negativo é o positivo, mas, assim, este positivo é imediatamente negativo, negação de si, e nesta individualização, porque, “esta situação e individualidade é o lado da realidade, [e,] pensados sem este, elas são seres-de-pensamento” (HEGEL, 2007, p. 84). Tal realidade, como dissemos acima, é essencial porque, sem ela, estes povos seriam uma ficção, uma formalidade não-observável. O lado da realidade é imprescindível na análise dos povos, para que não incorramos na pura abstração vazia de conteúdo, pensadas, antes de tudo, na privação da existência (empírica) da diferenciação entre os povos singulares.

A relação que concerne o indivíduo e o povo, ou o singular e a totalidade ética, desdobra-se sob outras duas relações. A vida ética absoluta, estando saturada de negatividade, na relação de um povo como individualidade a outro povo como individualidade é, inexoravelmente, uma relação que comporta duas relações<sup>99</sup> absolutamente necessárias: a guerra e a paz.

#### **4.1. NEGAÇÃO UNIVERSAL: GUERRA E PAZ**

---

<sup>99</sup> A essência inaparente desta relação, como salienta Bourgeois, é a de ser uma identidade que abarca a relativização de seus termos, ou, dito de outra forma, uma identidade que, como tal, nega suas diferenças, mas que, como relativa, as deixa subsistir (BOURGEOIS, 1986).



No nível da universalidade entre os povos, que o negativo – em sua face dupla, ou duplo “destino” – condiciona a diferenciação das identidades populares – entre os povos e no interior dos povos –, temos a parte da relação pela qual os povos afirmam uns aos outros, especificada pela noção de *paz* e, do outro lado, a negação levada a efeito entre os povos, sob a noção de *guerra*<sup>100</sup>.

A primeira é descrita por Hegel como a “relação positiva, a igual e calma subsistência-uma-ao-lado-da-outra das duas individualidades”<sup>101</sup>, a pacífica coexistência entre os povos; entretanto, essa relação também comporta sua negatividade, que é a exclusão de uma individualidade por outra, ou seja, a guerra: assim, “para Hegel, a guerra não é menos que a coexistência pacífica conforme a essência mesma da relação entre os povos” (BOURGEOIS, 1986, p. 310).

Hegel passará, então, ao exame esta dupla relação entre os povos, guerra e paz, enquanto dupla manifestação da negatividade universal. Este duplo destino residirá no tratamento levado a efeito pela identidade ou universalidade no que tange as diferenças ou particularidades, ponto que retomaremos mais adiante no presente trabalho.

Neste dado momento, porém, temos o segundo lado da relação, o negativo da guerra, afirmação de si de cada um dos povos em confronto que exige, em função disto, absoluta negação de si, visto seu estatuto de aniquilação individual. Logo, o mesmo processo em que a unidade do povo se efetiva como multiplicidade dos indivíduos enquanto tal, carrega consigo também, e principalmente, o risco da morte. O indivíduo é dotado, desse modo, da faculdade de expressar seu pertencer a um

---

<sup>100</sup> Hegel assume o Estado como força, como potência (*Potenz*) unificadora, articulando, de um lado, a relação Estado-indivíduo a partir da dinâmica do pertencimento de um ao outro, ou melhor, da disposição do indivíduo ao ato político-militar, sua aptidão ao sacrifício pela totalidade nesta adesão de si mesmo ao universal; do outro lado, o Estado é aquilo a que se deve integrar, ele é simultaneamente força e liberdade. A visão hegeliana de Estado, neste momento, já se encontra separada – ou amadurecida – da visão que encontramos no texto sobre a Constituição Alemã. Todavia, há traços marcantes aqui: o Estado “deve manter-se contra o instinto de isolamento de todos (...) o poder do Estado de preservar-se frente a outros Estados, o ‘poder de guerra e o que o acompanha’” (ROSENZWEIG, 2008, p. 185). O Estado acolhe o indivíduo, atenta contra seu isolamento – isolamento não no sentido de um indivíduo isolado no estado de natureza, mas isolamento moderno, isto é, o individualismo do sujeito absolutizado – na sua demonstração de força, na guerra, que convoca o indivíduo ao pertencimento ético.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 84

povo pela guerra, sendo lícito pôr em risco sua vida, ou seja, a totalidade que é sua existência singular.

Pautado pelo ato de bravura (*Tapferkeit*), com efeito, tomado como virtude singular na vida ética – ainda que com raízes no formal absoluto, relativa à essência das determinidades<sup>102</sup> –, a guerra é, pela própria bravura, justificada como algo ético, como momento necessário da vida ética absoluta.

É posta, para a figura e a individualidade da totalidade ética, a necessidade da guerra, que – porque ela é a livre possibilidade de que sejam aniquiladas não somente as determinidades singulares, mas a integralidade destas, enquanto vida – conserva a saúde ética dos povos em sua indiferença (HEGEL, 2007, p. 84)

A guerra é aquilo que põe em causa as determinidades singulares de um povo, abre seu potencial de aniquilação através da negação de si, isto é, o modo como a vida ética de um povo se põe como identidade ou indiferença originária engendra essa infinitude negativa, sendo capaz de justamente conservar esta indiferença. Afinal, nesta disposição “ao sacrifício absoluto de toda determinidade, o povo põe sua identidade como infinitude negativa capaz de se colocar acima de toda particularidade” (BECKEMKAMP, 2009, p. 219).

Contudo, Franz Rosenzweig acentua que:

Não é toda e qualquer luta, como, por exemplo, a odiosa “guerra de família contra família”, que se constitui em um ato “absolutamente

---

<sup>102</sup> A temática do presente trabalho não se deterá de sobremaneira sobre a concepção hegeliana de bravura. Porém, é salutar algumas reservas quanto ao conceito: o que nos interessa é, com efeito, a concepção de bravura como, antes de tudo, algo que se efetiva por meio da guerra, que, a rigor, não pode ser pessoal. A guerra é inexoravelmente uma atividade de povos contra povos, não entrando em cena o indivíduo em si contra outro indivíduo de modo direto, mas de modo mediatizado. O indivíduo se expõe ao perigo da morte, mas o faz de maneira indiferente, “consequentemente, o ódio é ele mesmo indiferenciado, desprendido de toda personalidade. A morte (...) é sem raiva” (HEGEL, 1992, p. 165). Em uma guerra, o combatente é inimigo do povo, da totalidade, não do sujeito. Logo, a bravura expressa essa forma de pertencimento a um povo, ou seja, uma morte em prol da totalidade e não unicamente de si. Em função disso, para Hegel, a bravura não é uma virtude comum, pois, em suma, a determinidade da bravura não é particular, relativa ao indivíduo, mas a negação deste particular empreendida por ele mesmo.

ético”; mas, como o elemento ético propriamente dito é o “povo”, o inimigo não pode ser “senão um inimigo do povo e, ele mesmo, somente um povo”. Em uma tal guerra, o ódio não pode ser senão impessoal, e o furor guerreiro não é mais que exaltação passageira (ROSENZWEIG, 2008, p. 215)

A guerra tem a qualidade de ser impessoal, povo contra povo, inimigo da totalidade contra inimigo da totalidade, não sendo particular ou singular. Por isso, a bravura é, nesse instante, tida como exaltação passageira.

Em função disto, a guerra é capaz de conservar os povos em sua indiferença, aniquilando as limitações singulares, pois conservar, nesse contexto específico, significa justamente preservar a saúde ética dos povos. Opostamente, a *doença* “consiste precisamente em que uma parte do organismo se fixe por si mesmo” (BOURGEOIS, 1986, p. 312), inamovível, dentro do todo.

A guerra, assim, preserva o movimento – o negativo absoluto, a abstração suprema, a saber, a morte, que implica, desse modo, como negativo que é, no positivo que ela nega – a vitalidade fundamental da existência ética, do mesmo modo “como o movimento dos ventos preserva os mares da putrefação na qual uma calma duradoura os extinguiria, como faria para os povos uma paz duradoura” (HEGEL, 2007, p. 84).

A situação de guerra e a bravura como virtude constituem o lado prontamente negativo da relação: o momento em que, dentro da vida ética de um povo, sua negatividade absoluta está posta junto de sua positividade (a paz), ou seja, posto correlato a isto (estas determinidades) que será negado e que, conseqüentemente, efetiva – dá existência concreta – à negatividade ela mesma: a expressão da negação (primeira negação) pela qual a identidade ética vem a se diferenciar. Estes dois lados correlatos, negativo e positivo, pertencentes ao negativo da vida ética são, a rigor, tanto um quanto outro, em seu sentido verdadeiro, lados negativos: ao negar a diferença, nega-se a identidade ética imediata.

Um dos lados é o da infinitude, [é] negativo, como o outro; o primeiro é a negação da negação, a oposição à oposição; o segundo [é] a negação e oposição ela própria em sua subsistência enquanto

pluralidade de determinidades ou realidade multiforme (HEGEL, 2007, p. 85)

Este lado subsistente da oposição, o positivo a ser negado, constitui ele mesmo outra infinitude, como dissemos, e é igualmente negativo. O lado negativo que conjuga – como se fosse positivo – a correlação com a negação subsistente mostra-se assegurada pela paz, isto é, paz entre povos singulares na identidade abjeta de realidades singulares, identidade formal. A pluralidade de determinidades ou realidade multiforme a ser negada, fixada pela paz, traz em si seu oposto, sua negação que nega a si mesma, a guerra: ambas, igualmente, não apenas são negativas – na ótica do positivamente absoluto – como são postas pelo absoluto ele mesmo. Sendo identidade, o absoluto diferencia-se de si mesmo, externando outra identidade, ela mesma diferenciada.

Ao elaborarmos o absoluto hegeliano como uma espécie de identidade exteriorizada – que se subdivide – pela identidade primária – imediatamente diferenciada –, temos que: a diferença não está apenas presente de imediato mas agigantou-se a tal ponto que, por si mesma, constitui outro sistema derivada desde sistema inicial, o que passaremos a denominar de *identidade relativa* da relação.

A coexistência entre povos – não mais tomada pela noção de guerra, mas, daqui em diante, pela noção de paz – desdobra outras relações nas singularidades éticas ou povos considerados individualmente: do positivo da relação ética (ou negativo subsistente à guerra) deriva uma espécie de identidade relativa que, como tal, pressupõe de imediato a substância de seus termos internos. Destarte, a análise do lado positivo desta relação – que subsiste ao lado negativo – deve, primeiramente, tratar os termos subsistentes de si, ou seja, os termos internos à identidade relativa: seu momento *real* e seu momento *ideal*. Quanto ao primeiro, temos a economia; quanto ao segundo momento, o direito.

#### **4.1.1. IDENTIDADE RELATIVA: ECONOMIA E DIREITO**

A identidade relativa, como veremos, em função de seu poder irrefreável na modernidade, só poderá ser explicitada sob a relação entre economia e direito, advinda da correlação entre as negatividades guerra e paz.

Em primeiro lugar, a esfera da economia, que o jovem Hegel designa como sistema das necessidades imediatas ou sistema da dependência recíproca universal em consideração às necessidades físicas – seu momento real –, assim como o trabalho e a acumulação industriosa, é, em outras palavras, aquela da *necessidade natural*.

Este lado da vida de um povo, o sistema de suas necessidades, implica em sua carência material, pois as necessidades físicas e sua satisfação não estão integradas à universalidade propriamente ética. A natureza ética, caracterizada primordialmente pela prioridade em favor da identidade sobre a diferença, não expressa esse sistema relativo em seu interior, por isso ocasiona este deslocamento que trataremos aqui:

Necessidades e fruições físicas, que, postas, para elas mesmas, por seu turno, na sua totalidade, obedecem, nas suas intricações infinitas, a uma necessidade una e formam o sistema da dependência recíproca universal, tendo em conta as necessidades físicas, assim como o trabalho e a acumulação para estas últimas [necessidades], e este sistema, enquanto ciência, [forma] o sistema que se denomina economia política (HEGEL, 2007, p. 85)

O objeto da ciência econômica, que Hegel reconhece como sistema – ou *pseudo-sistema* (BOURGEOIS, 1986) –, é justamente o imediato: as fruições básicas. Por ser concebida como *sistema*, oriundo do cerne de outro sistema, Hegel considera a economia como algo de exterior à totalidade: uma força imponderável que a ameaça por inteiro. Se esse pseudo-sistema pode ser efetivamente considerado como sistema, em seu sentido verdadeiro, é porque ele se reveste da forma exterior de um sistema autêntico; é porque instaura a diferenciação infinita de seu conteúdo no cerne da identidade. Ou seja, é por estar “incluso em uma totalidade política que o infinito econômico aparece como sistema” (BOURGEOIS, 1986, p. 317).

O sistema das necessidades é um reflexo da totalidade de um povo, presente legitimamente nesta totalidade, mas que, sendo um sistema apartado e subsistente, não representa, no tocante às realidades ética imediatas, relações éticas elas mesmas.

Este sistema universal da esfera da economia política, reconhecidamente global, é submissa ao estatuto da diferença ou da particularidade. Contudo, ela não

se furta da presença de uma universalidade inerente. Hegel consente o fato de existirem leis econômicas que, se tomadas sob a ótica especulativa, atestam a uma universalidade ou identidade no cerne da diferença:

Hegel, que certamente leu Adam Smith, afirma como ele a existência de leis natural da economia, e, no artigo sobre o direito natural, apresenta bem explicitamente o estudo do sistema das necessidades como uma *ciência* constituindo o sistema que nós denominamos *economia política*, expressão que aparece pela primeira vez na obra hegeliana (BOURGEOIS, 1986, p. 318)

Mas a totalidade ética, pela qual se efetiva a unidade do universal e do particular, não pode tolerar tal movimento desenfreado do particular e, como veremos depois, deverá, por si mesma, tomar as rédeas: o sistema da realidade, em sua infinitude, será submissa à totalidade verdadeira de um povo quando constituído em Estado. A lei normativa deverá, nestes termos, limitar a lei natural da economia<sup>103</sup>.

Hegel demonstrou claramente seu receio no que diz respeito ao poder que a ética relativa tomou em sua época. O poder que a lei natural da economia, o universal de raízes particulares, dispunha no começo do século XIX. Em outras palavras, a inquietude a respeito da posição superior do privado sobre o público, do advento de outro sistema que, para Hegel é, no mínimo, problemática:

Como este sistema da realidade está inteiramente na negatividade e na infinitude, disto se segue, no que se refere a sua relação com a totalidade positiva, que deve necessariamente ser tratado deste modo inteiramente negativo e por esta última permanecer submisso à sua dominação (HEGEL, 2007, p. 85)

---

<sup>103</sup> Outro modo de exprimir isto é: o direito público limitará o direito privado. Segundo Norberto Bobbio, o conjunto que trata da economia e do direito privado – direito dos sujeitos privados ou atores privados – está posto de um lado e relaciona ambos internamente. Do outro lado, encontra-se o conjunto da política e do direito público que não só se relacionam internamente como, no final, denunciam a correlação dos dois conjuntos. Assim, “por um lado, a economia engloba e dissolve o direito privado; por outro, a política domina e dirige o direito público. Em outras palavras, o direito se torna, como direito privado, o momento formal da economia; como direito público, o momento formal da política” (BOBBIO, 1989, p. 65).

O negativo deve ser tratado como negativo para que não se torne algo fixo, para impedir que “se constitua por si e se torne um poder independente”<sup>104</sup>.

A partir de agora, o artigo sobre o direito natural versará sobre o pensamento de Hegel no que diz respeito às relações entre política e economia, de modo que, em seu fim, o reconhecimento da necessidade da propriedade – preocupação por excelência do homem moderno – está acompanhada da denúncia do perigo que ela representa ao Estado, visto que, em sua irracionalidade, tenta torná-lo instrumento a seu serviço.

Nas palavras de Norberto Bobbio:

Aos olhos de Hegel, não há nada mais deletério “no sistema universal da eticidade” do que o fato de “o princípio e o sistema do direito civil, que se refere à posse, à propriedade”, se elevarem acima de si mesmos a ponto de “se considerarem (...) uma totalidade em si, incondicionada e absoluta” (BOBBIO, 1991, p. 70)

A vida ética deve estar acima do particular, não o contrário. Todavia, a vida ética não deve anular a ciência econômica, o indiferente que não nega inteiramente o diferenciado – que ela mesma gera –, mas o acolhe no sentido de remover seu caráter universal e sistemático, incondicionado e absoluto.

A lógica aqui é a seguinte: a ilimitada necessidade empírica da fruição de bens, caracteristicamente, base da economia, não é, contudo, equânime. A escassez da posse expressa um trabalho que, por ser fomentado pela necessidade imediata de todos, paulatinamente aumenta sua necessidade (quantitativamente e qualitativamente) até universalizar-se, num movimento de universalização (de bens) desigual.

Estes bens, que tendem a se universalizar partindo do particular, devem necessariamente se multiplicar em quantidade global, crescendo sem limite e contensão, pormenorizando sua diversidade.

Esta situação indelével de aquisição industriosa, expressa como estado não-ético das relações, afirma que

---

<sup>104</sup> Ibid., p. 85

É a riqueza, então justamente definida por Hegel como *ser sem bom senso*, significa assim a destruição do laço ético entre seus membros, e, porque este estado é um momento constitutivo da totalidade de um povo, é ameaça à existência de si mesmo (BOURGEOIS, 1986, p. 321)

A atividade econômica deve, em função disto, ser limitada pela intervenção, segundo Hegel, da totalidade ética em suas atividades, ou como ele diz: deve o universal “cuidar para que o cidadão tenha do que subsistir e que esteja presente uma plena segurança e comodidade da aquisição industriosa” (HEGEL, 2007, p. 85).

Destarte, para Hegel, a afirmação geral da propriedade individual não pode ser fundamento do Estado – tema de suma importância para o presente trabalho e que será retomado no último capítulo –, pois, seu fim ético absoluto não comporta a unidade de acordo exclusivamente com a diferença, mas sim, a existência do universal concreto de um povo.

Hegel considera, seguidamente, que a absolutização deste princípio egoísta, imanente à atividade da esfera econômica, significaria uma exclusão do “tratamento negativo do sistema da posse e [incitaria a] deixar plenamente fazê-lo e deixá-lo fixar-se de maneira absoluta”<sup>105</sup>.

Assim, a esfera das necessidades e de sua satisfação mantém uma relação negativa com a totalidade ética de um povo, dado que é, fundamentalmente, estendida através do princípio egoísta do interesse particular. Todavia, opostamente, a eticidade absoluta de um povo aparece também como negação

Pela qual se impede que o sistema da realidade, das carências e da posse se fixe absolutamente, o que significaria a impossibilidade da mediação dos momentos necessários da determinação da totalidade ética de um povo. O sistema da posse e dos interesses particulares não pode fixar-se absolutamente em contraposição à totalidade ética (BECKEMKAMP, 2009, p. 221)

---

<sup>105</sup> Ibid., p. 86



Este egoísmo é a base, como vimos, da noção de sujeito perpetuada na modernidade: manifesta tanto no direito natural até aqui tratado, como em relação aos economistas, pois é “o projeto individualista, que estava na base do liberalismo econômico, devendo assim, conseqüentemente consigo, recusar qualquer direção estatal” (BOURGEOIS, 1986, p. 324). Ou seja, a totalidade que se contrapõe aos interesses egoístas e vice-versa. Contudo, nesta contraposição, “o todo ético deve, necessariamente, mantê-lo em seu sentimento de nada interior” (HEGEL, 2007, p. 86).

Colocando de outro modo, a absolutidade ética, indicada na unidade concreta de um povo, sob a ótica da negação que ela gera em si mesma, em si necessária, sua oposição imediata ou primeira negação, exige que o sistema das necessidades não se elimine completamente, mas permaneça, de certo modo, ante da totalidade ética verdadeira, subsumida em seu nada interior.

Ora, a necessidade de submeter a negatividade individual à positividade de um povo constitui, variando sua gradação, tanto a subordinação nas teorias individualistas da gênese e fundamento do estado, quanto a subordinação, como veremos e até aqui fora meramente anunciado, do direito privado sob o público.

#### **4.1.2. MOMENTO IDEAL: O DIREITO**

Em posse do que foi até aqui elucidado, a segunda esfera ou segundo momento, a saber, o direito, é introduzido no artigo diretamente como algo formal.

Sobre isto, diz Beckenkamp:

Na esfera desta identidade relativa dos contrapostos (necessidades posses, determinidades), o real é posto na correlação da universalidade ética em sua ínfima potência, precisamente a do direito: “Pela identidade na qual é posto o real na relação da correlação, a posse se torna propriedade (BECKENKAMP, 2009, p. 220)

Junto desse sistema da realidade pura (ou mera realidade), fruição de bens, posse etc. – em constante contraposição: necessidade contra necessidade, posse contra posse e determinidades contra determinidade –, dentro do âmbito da unidade

relativa, este real é posto em mais outra relação: se de um lado tínhamos a dimensão natural, de modo imanente, concebida como sistema das necessidades em absoluta oposição, neste instante do exame hegeliano dos termos da relação positiva da totalidade ética, temos, agora, seu outro lado que afirma a dimensão ética propriamente dita em sua manifestação mínima – ou ínfima potência – do momento da relação ou identidade relativa dos termos que constituem esta realidade pura.

Em oposição às teorias modernas do direito natural, a própria noção de *direito* emerge como mediação entre a vida ética absolutamente natural e imediata daquilo que ele nomeia de economia, e a vida ética absoluta que é aquela da vida *em e para* um povo organizado num Estado – perspectiva inspirada na *pólis* grega – ou o começo de seu movimento de universalização espiritual<sup>106</sup> (BOURGEOIS, 1986).

A idealidade contida nas determinidades opostas da realidade pura, formal, não podendo ser absoluta, é o meio pelo qual, no artigo sobre o direito natural, Hegel assevera o sentido desta identidade formal como: unidade formal exterior à multiplicidade, inserido, daqui em diante – mesmo absolutizado pelo formalismo prático previamente denunciado por Hegel como relativo – torna-se momento do relativo, integrando o itinerário da vida ética. Esta idealidade que reside nas determinidades infinitamente em contraposição – da realidade pura, ou sistema de necessidades ou economia – é a idealidade do direito, em que a posse (o imediato) tornar-se-á propriedade (mediação universal desse imediato).

O direito é apresentado, então, como o intermédio, como unidade das determinações imediatas sob à luz absoluta da vida ética formalista.

Diferentemente do comentário de Bourgeois sobre o ensaio, Bobbio distingue o direito hegeliano, desde seu período juvenil, entre direito privado e direito público. Como veremos mais adiante ao tecermos comentários acerca dos estamentos sociais, o direito privado é o lado da relação que cuida da economia e das necessidades imediatas e, o público, da política e do todo social. Essa distinção, *mutatis mutandis*, não se encontra de modo explícito em Bourgeois – em especial, obviamente, devi o

---

<sup>106</sup> A relação entre espírito e natureza na teoria dialética do jovem Hegel será abordada superficialmente em momentos específicos deste capítulo, visto que a tarefa que nos propomos aqui é, acima de tudo, expor a concepção de tragédia do ético em Hegel, alguns pontos surgirão de sobrevoos. Contudo, serão retomados no capítulo da presente dissertação que versará sobre direito natural e direito positivo.

caráter fundamentalmente distinto com que cada comentador lida com a obra –, todavia, o que nos interessa aqui é, com efeito, o fato de que, para Bobbio:

O momento constitutivo do direito privado é o *reconhecimento*, o do direito público, a *organização*: isto quer dizer que um fato meramente econômico, como a posse, se torna jurídico quando ocorre o reconhecimento por parte dos outros de minha relação exclusiva com a coisa; (...) A condição de factibilidade do direito privado é a igualdade (ainda que formal) das partes; o direito público regula as relações entre o todo e as partes, ou entre as partes no âmbito do todo, para possibilitar a existência e a sobrevivência da própria totalidade (BOBBIO, 1989, p. 68)

Posto como idealidade da determinidades, oculto na própria noção de posse, em germe, o direito – ou direito privado – naturalmente emerge da determinidades particular, negando sua diferenciação ao infinito, forçando uma identidade – universal e abstrata – que a costure – ou seja, que force o reconhecimento desta relação exclusiva de um único sujeito com a coisa que ele toma para si – sob um critério indelével de igualdade: a posse torna-se juridicamente propriedade.

O universal, desse modo, até então, no lado positivo da relação, estava posto no interior das diferenças enquanto tais, agora, nesse momento, virá à tona como identidade destas diferenças – partindo dela mesmas –, expondo-se, sobretudo, como imediatidade das diferenças e da identidade, das particularidade fixas e da universalidade.

Porém, este universal não expressa totalidade ela mesma, em vista o caráter formal desta idealidade ao colocar-se de fora da realidade imediata da particularidade autofixada e, por isso mesmo, toda essa universalidade do direito é ela mesma vazia, insuficiente.

Destarte, o segundo momento, o direito, ideal às determinidades do real, não pode exprimir um organismo inteiro, mas, em oposição, acaba por consagrar a relação segundo a qual a realidade da posse, em que a satisfação geral é resumida na apropriação do ser-de-necessidade em seu conteúdo exclusivamente particular, avoluma-se na universalidade formal da propriedade.

A dimensão da qual a posse é propriedade, que faz do ser da posse um *proprietário*, reveste-se de sentido universal, pois tendo sua essência presa na contingencialidade empírica das necessidades, passa a afirmar-se como identidade entre os singulares, ao *reconhecerem* mutuamente a posse singular entre si. O direito privado reconhecido universalmente por atores estritamente privados.

Esta fixidez individual que erige a unidade abstrata e formal da propriedade, abstração entre indivíduos e para indivíduos – denominado de esfera do direito –, posta na singularidade dos seres que afirmam por si mesmos, cada um, este universal de maneira absoluta e que constituem a força motriz da identidade relativa em uma eticidade verdadeira, representam uma espécie de abstração da idealidade não-idealidade ela mesma, ou seja, um universal concreto que não é universal concreto exceto em aparência.

Uma identidade abstrata, não idealidade em seu sentido superior ou verdadeiro, determinado – limitado –, sobretudo, às realidades particulares que não se incluem, enquanto produtos desta particularidade, num organismo ou na razão absoluta. Em outras palavras, o nível do direito, “abstração impotente de universalidade ou idealidade” (BROUGEOIS, 1986, p. 331), expressa que a existência dessa universalidade ou idealidade depende, assim, da vontade dos sujeitos particulares, mas que, por conta disso, não deixa de se constituir como um perigo ao organismo ético.

O risco que esta *segunda* universalidade ou idealidade representa para o Estado, é justamente o de dissolvê-lo quando, em sua origem, assumimos os sujeitos singulares como base da vida ética absoluta, fazendo do ser abstrato universal do direito a atividade *judiciária de um governo* estabelecido.

Ora, para Hegel, a determinação propriamente jurídica da particularidade, isto é, o universal formal do direito deverá – estando absolutizado em sua essência como essência da vida ética, e, conseqüentemente, relativizando o Estado em si como simples instrumento de sua atuação –, sob minucioso exame de sua esfera (momento ideal e momento real), desnudar seus limites, os limites do próprio direito e, em função disto, revelar também a precariedade de se conceber um Estado nesses termos. Conjuntamente, a precariedade de um tal Estado, ou percepção precária dele, indicará a falsidade ou problemática fundamental, mais uma vez, das teorias que pensam, ou se aproximam do caráter fundamental desta forma de pensar o Estado em si: um tipo

de rebaixamento estatal a algo que não passaria da mera condição simples de existência da esfera do direito<sup>107</sup>.

O sentido do direito é o de fazer universal a afirmação, dos sujeitos particulares, de sua universalidade, de mediar o reconhecimento recíproco de sua interação, ou seja, as leis. Em última instância, são as leis que objetivam as condições exigidas de uma igualdade das relações entre indivíduos.

Nesse momento do artigo, Hegel explicitará a imperfeição inerente da esfera do direito no que tange sua incapacidade de conciliar o universal e o particular em vista do universal abstrato que a lei anseia aplicar equanimemente a todos os singulares.

A equalização das situações dos indivíduos em seu sentido formal, que é a finalidade do direito, não pode ser efetivada no âmbito do direito ele mesmo, do direito puro, e, por isso, essa incapacidade do direito de efetuar suas intenções essenciais faz com que, assim, ele volte-se contra si mesmo na abstração de sua própria essência: a prescrição de leis. Com a finalidade de justificar a absolutização do direito como a única solução para todos os problemas ético-políticos, a inconsequência desse tipo de pensamento – do entendimento – reflete, mormente, a concepção de um emprego de uma legislação (identidade teórica e formal das diferenças idealizadas) e da justiça (a ser criticada por Hegel, por enquanto, como aplicação imedia ou pura da legislação) no âmbito da vida concreta de um povo.

Com efeito, na medida em que o direito identifica formalmente o conjunto de determinidades dos singulares – esta espécie de abstração das diferenças reais – ele demonstra sua imperfeição. A ideia de um direito capaz de tornar equânime cada uma das situações das determinidades, englobar a totalidade dos sujeitos que, por definição, tendencialmente diferenciam-se e multiplicam-se infinitamente, a lei,

---

<sup>107</sup> A essência do Estado acaba por ser reduzida, nestes moldes, à existência inescapável do direito dos privados, absolutizada pelo erro formalista de se tratar o direito natural. A estrutura essencial que está por detrás deste tipo de pensamento, e que Hegel busca revelar, é sintetizado por Bourgeois (1999), em outra obra denominada *O pensamento político de Hegel*, que diz: “a filosofia política do entendimento pressupõe que o Estado está *por realizar*, isto é, ele só pode existir em sua verdade pela mediação das vontades pré-estatais, não universais, particulares” (BOURGEOIS, 1999, p. 93). Para o entendimento, o Estado não é mais que um produto de liberdades individualizadas, em função exclusiva de garantir existência plena do direito privado, posto que sua gênese é definida meramente como uma associação mecânica de vontades sob a alcinha de contrato.

assumida como a universalidade jurídica abstrata e relativa ao todo ético, deve encontrar-se, também ela, presa nessa infinitude.

Assim, um direito capaz de instaurar a igualdade em todas as situações determinadas, infinitamente múltiplas, prova-se uma ideia ilusória, haja vista que seu conteúdo é estritamente contraditório. Esta impossibilidade de uma realização absoluta do direito, à luz de sua própria limitação ontológica, é explicada por Hegel através de uma investigação das condições reais da teoria jurídica.

Diante de uma expansão infinita produzida pela atividade dos indivíduos na esfera econômica, o Estado, detentor da função judiciária, deve também multiplicar a sua atividade jurídica com a finalidade de tentar alcançar este domínio de relações. Ou seja, diante da proliferação das determinidades da vida ética natural, o direito, que deve legislar, choca-se com o incomensurável:

A igualação e a avaliação da desigualdade tem seus limites e se choca, como a geometria, com a incomensurabilidade, mas – porque ela [está] inteiramente na determinidade e não pode, entretanto, abstrair como a geometria, mas, de maneira absoluta, posto que ela está nas relações vivas, tem sempre diante dela os enrolamentos inteiros de tais determinidades – [ela se choca] assim, de maneira absoluta, com estas contradições sem fim (HEGEL, 2007, p. 87)

Em primeiro lugar, para que o direito possa equalizar as afirmações de si individuais dos sujeitos frente outros sujeitos particulares, seria preciso que tratasse cada afirmação de si das determinidades no interior delas mesmas, pois, em resumo, cada determinidade é o reflexo de um Eu – indeterminado ou infinito – que o direito não pode considerar dessa maneira, em toda sua complexidade. Este Eu particular, que se faz de universal, é negado e, como toda negação, põe em vigor sua identificação, imediatamente, implicada em seu contrário: a igualdade jurídica, igualdade como exigência do reconhecimento mútuo é, conseqüentemente, uma determinidade afirmada por ela.

A igualdade jurídica – ou prática jurídica – não permite, ao adotarmos seu escopo, nesse dado momento, superar os obstáculos existentes em seu interior. Logo, a ciência jurídica

Não pode visar senão a determinar, por uma parte, as gradações de desigualdade, e por outra, a fim de que aquela seja possível, o modo mediante o qual qualquer coisa viva ou interior, em geral, deve ser posta objetiva e exteriormente por seu ser suscetível desta determinação (HEGEL, 2007, p. 87)

O direito, de fato, potencialmente identifica e equaliza universalmente as afirmações pelas quais os sujeitos particulares colocam a si mesmos e colocam os outros, em uníssono, num quadro de existência ou determinidade que exige que cada afirmação de si dos sujeitos individuais seja tomada como uma determinação em absoluta desconsideração quanto ao lado interior inerente destas mesmas determinações.

Com efeito, em virtude da universalidade ou infinitude do sujeito, indiferença sobre todas suas próprias diferenças, toda afirmação de si mesma como uma determinidade é, por isto, uma determinidade ensimesmada, ou seja, tem, para ela, a interioridade ou subjetividade pela qual ela se “reflete como um Eu ou um universal, um valor indeterminado ou infinito”<sup>108</sup>.

Ora, a realização efetiva do direito em si na ciência determinada do direito – o direito que é momento abstrato da vida ética levada a efeito por um povo –, constitui, nesse modelo crítico, uma figura do Estado que, em sua função judiciária, implica direta e necessariamente em uma *objetivação* ou *determinação universal* de ações dos sujeitos particulares em relação recíproca uns com os outros. O Estado cuja raiz, neste modelo, está fundamentalmente determinada pela relação entre particulares que objetivam ou determinam universalmente a afirmação de si – negando suas diferenças através do diferenciado –, de modo que, cada um deles é, ao mesmo tempo, a primeira etapa concreta da realização ideal ou universalização do direito formal nas determinidades reais: a *equalização das interações*, ou tratamento igualitário nestas interações, dos sujeitos particulares que se manifesta na *ciência jurídica*.

Quando o universal é tido como dominante, a prática jurídica deve, pelo meio de uma submissão à universalidade da teoria jurídica, ser nada mais que a aplicação pura desta noção de igualdade, sobre os casos dos singulares: a prática jurídica.

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 87.

Todavia, a igualdade por si mesma, em seu ato de subsumir o singular no universal, leva a efeito pelo singular mesmo, posição própria da identidade puramente formal, não pode se efetivar, como dissemos acima, exclusivamente através do direito ele mesmo, pois

O fato de que se está firmemente preso ao pensamento que, nesta esfera das coisas humanas um direito e dever determinado, sendo em si e absoluto, é possível, vem da [consideração da] indiferença formal ou do negativamente absoluto, o qual não tem lugar senão na realidade fixa dessa esfera, e o qual, seguramente, é em si; mas, na medida em que é em si, e o qual, seguramente, é vazio, ou nele não há nada de absoluto se isto não é precisamente a pura abstração (HEGEL, 2007, p. 88)

Sua realização teórico-prática se desenvolve, pelo trabalho do universal formal ou indiferença formal, então, em outro lugar, a saber, nas leis.

A esfera do direito, negativo da correlação na vida ética, identidade oposta à diferença ou finitude em crescente universalização enquanto identidade relativa, negação parcial do finito, gera, desta forma, a unidade da interação entre os indivíduos que não é uma unidade, sobretudo, imanente à multiplicidade: ela é uma unidade pensada, puramente ideal, imposta de modo exterior à uma realidade dada e em si múltipla e infinita.

Assim, o exame deste lado negativo explicita o movimento que transita entre a lei e seu campo da aplicação, a incomensurabilidade.

Focar a aplicação da lei, que é infinita e generalizante, em uma determinidade singular é logicamente excluir as outras determinidades. Com efeito, a justiça não pode, por essas razões, ser concebida como mera aplicação da legislação. Toda vez que ela, lei, *decide*, por assim dizer, essa decisão é singular, enquanto sua essência permanece sempre na orla do indiferente. Em função disto, desta arbitrariedade inevitável das decisões jurídicas que marca uma insuficiência do direito quando ele quer elevar-se acima da vida ética natural e quer realizar-se politicamente sob a forma de uma legislação universal absoluta e perfeita, a legislação que pretende reconciliar o universal e o particular pela lei aplicada, abstrata, está inevitavelmente condenada à imperfeição: ela apenas pode ser imperfeita, pois, ainda mais uma vez, a



universalidade formal da lei apenas pode, em face da multiplicidade de relações da vida ética natural, fixar-se sobre uma determinidade que se opõe a outras determinidades.

O que Hegel exprime é justamente a significação que dá ao sentido de incomensurabilidade, ou seja, a impossibilidade de medição: a impossibilidade de identificação absoluta da realidade em todas as suas diferenciações, que passa a ser pressuposta sob uma medida abstrata – incomensurável em sua extensão – de uma legislação. Com efeito, a ação da legislação pode ser considerada, por um lado, como um esforço legítimo para se aplicar concepções jurídicas finita ao campo infinito das relações humanas, por outro lado, inversamente, a negação do campo infinito em prol da exigência jurídica de igualdade. Portanto, “uma legislação perfeita, assim como uma justiça verdadeira correspondendo à determinidade das leis são, no concreto do poder judiciário, em si impossíveis” (HEGEL, 2007, p. 88).

Com efeito, a exigência de igualdade jurídica, em seu esforço em se aplicar os conceitos jurídicos no campo indefinido de casos e situações presentes nas interações entre os indivíduos, carrega consigo, no artigo sobre o direito natural, o surgimento dessa assimetria no interior mesmo da aplicação da legislação.

O conceito do direito em sua efetivação propriamente jurídica, a diferença que a especulação reconhece entre o aspecto lógico e racional de um lado, e o aspecto natural e empírico do outro, faz que a relação do direito com a prática jurídica evidencie a ação que o entendimento perfaz entre o universal e o particular.

O desenvolvimento legisla na finalidade de cobrir todo o domínio infinito das relações humanas faz surgir, em seu interior, uma contradição, da lei ela mesma, contradição das leis, em que a legislação conhece um destino, a saber, que sua extensão não é mais que uma aproximação de um objetivo irrealizável. Em vista das crescentes determinações jurídicas, o exercício do entendimento também aumenta sua potência ao multiplicar sua atividade de abstração, resultando na posição hegeliana que a justiça não pode ser uma mera aplicação de leis.

Se a “lei não pode prescrever, perfeitamente, o que seria, da maneira mais exata, completa e universalmente, o melhor e o mais justo” (HEGEL, 2007, p. 88), então, o objeto verdadeiro da legislação – que é a totalidade viva das relações que constituem as interações entre os sujeitos –, ao fixar-se em uma lei, uma dessas determinidades equalizadas, institui sua auto-afirmação absoluta e a afirmação exclusiva dessa lei. Simultaneamente, imanente à afirmação exclusiva, está a

exclusão, a afirmação de seu negativo: os outros momentos, outras determinidades todas. Consequentemente, ela contradiz e é contradita pelas outras leis, que se afirmam emparelhadas a si mesmas.

A negativa que envolve uma legislação em sua manifestação imediata, na individualidade abstrata de um código de leis, independentemente de qualquer relação com a história infinitamente empírica do real (que é seu objeto verdadeiro), está também ajustada num arcabouço determinado de leis que, desse modo, anseiam determinar uma legislação absoluta de toda a realidade. Ora, para o entendimento jurídico, a unidade essencial de toda decisão exige que se detenha em somente uma lei à revelia de todas as outras, “porque a aplicação pura seria a posição de determinidade singulares com exclusão de outras [determinidades]”<sup>109</sup>.

A justiça como aplicação da pura legislação é, então, a negação prática de todas as determinações, contradição absolutamente incompatível, pois é na determinação que ela se detém para sua aplicação. Nas palavras de Hegel, é impossível, para as coisas humanas que estão eternamente em movimento, que seja apresentado “qualquer coisa igual a si mesmo, no caso de qualquer matéria que seja, a respeito de todos os seus lados”<sup>110</sup>, contudo, a lei, como apresenta o artigo sobre o direito natural, busca

dirigir-se precisamente sobre algo que é um e o mesmo, como um homem obstinado e grosseiro que não deixa nada se produzir contra sua ordem, nem sequer permite questionar-se por qualquer um sobre esse ponto, quando a qualquer um se apresenta algo que seria melhor, de encontro à relação que foi fixada; - assim é impossível que o absolutamente igual a si mesmo seja bom para o que não é jamais igual a si mesmo<sup>111</sup>

Uma decisão que procede da atividade prática do entendimento em sua liberdade de escolha, algo do plano do contingente e do arbitrário, resulta como uma espécie de justaposição de determinações igualmente limitadas e relativas, fazendo com que sua afirmação seja igualmente limitada e relativa, posto que é

---

<sup>109</sup> Ibid., p. 89

<sup>110</sup> Ibid., p. 88

<sup>111</sup> Ibid., p. 88

essencialmente decisão – a justiça não pode ser somente aplicação da legislação justamente em função disto, ou seja, ela deve escolher, separar, excluir e privilegiar uma determinidade ou lei, ato necessariamente singular, na ótica de uma legislação que, opostamente, inclui de modo equânime e geral em si mesma todas as determinidades ou leis – e incidentalmente subjuga as outras determinidades arbitrariamente.

Esta decisão da qual Hegel faz referência, procedente do entendimento da faculdade da livre escolha, não deve ser condenada:

Esta contradição das determinidades é remediada e é colocado um termo, seguramente, no caso de uma intuição, pelo ato de se fixar e de se manter as determinidades singulares, enquanto, por isso, uma decisão pode decorrer; seria sempre melhor que se nenhuma decorresse, pois, posto que na coisa mesma não há nada de absoluto<sup>112</sup>

Privilegiar uma tal determinação no lugar de outra, ou lei no lugar de outra, não é mais injusto que privilegiar, opostamente, outra determinação ou lei. Isso se deve ao fato de que, como supracitado, na coisa da qual uma decisão decorre, não há nada de absoluto.

Esta qualidade da justiça como negatividade de uma decisão unilateral se transformará em qualidade positiva, baseando-se no fato de que, a realização do direito é a realização prática da igualdade ou, em outros termos, a realização de uma diferença à luz de sua unificação, guiada por um princípio inequívoco: o de decisão. Uma decisão unilateral é “o [aspecto] formal, [a saber] que de uma maneira geral se decide e determina, é propriamente essencial”<sup>113</sup>.

A decisão é propriamente essencial e, sendo toda decisão aquilo que se encontra na base de uma determinação, conseqüentemente, algo que subjaz ao trabalho do entendimento e algo necessariamente concreto, age ao lado da situação singular a ser julgada, também algo concreto: então – em vista que as determinidades exigem serem tratadas de modo igualitário, isto é, sejam todas levadas em

---

<sup>112</sup> Ibid., p. 87

<sup>113</sup> Ibid., p. 87

consideração –, a decisão deve ser “determinada, não por parte, mas pelo todo” (HEGEL, 2007, p. 89). A decisão concreta não condiz com a exigência da determinidade absoluta em ser tomada como absoluta, forçando a moderação de cada uma<sup>114</sup>.

De outro modo, qualquer decisão concreta no âmbito do direito seria impossível.

A tensão presente entre direito e decisão, a rigor, entre “o esperar vazio e o pensamento formal, tanto de uma legislação absoluta quanto de um mandado judicial tirado da interioridade do juiz” (HEGEL, 2007, p. 90), define, não resolvendo especificamente este conflito, que o juiz não deva ser mero órgão ou instrumento da lei absoluta, desprovido de intuição do todo, “que ele não deva então fazer ‘da abstração da lei o absoluto’” (BOURGEOIS, 1986, p. 349).

#### **4.1.3. DA NATUREZA ORGÂNICA À NATUREZA INORGÂNICA**

Em conclusão, se sintetizarmos parcialmente o que fora até o presente momento abordado, teremos, como resultado, a afirmação segundo a qual é a identidade ética que, por fim, nega ou afirma a diferença. Pela guerra ou pelo direito, é a mesma identidade ou indiferença absoluta que se manifesta, na diferença apresentada, como indiferença negativa, por aquela, e como indiferença positiva, por esta. As duas manifestações da vida ética absoluta estão justapostas, assim, até

---

<sup>114</sup> Diz Hegel: “O uno da intuição judiciária do direito e do juízo se organize, torne [-se] um verdadeiro uno e todo, é absolutamente necessário que cada determinidade singular seja moderada” (HEGEL, 2007, p. 89). O tema da intuição como totalidade imediata – a ser cindida pelo entendimento – retorna ao artigo como intuição jurídica. A intuição judiciária, intuição de todas as determinações tomadas em conjunto do direito, demanda que qualquer determinação do direito, expressa pela lei, seja suprasumida por sua parte – o ato do juízo, a decisão concreta de um singular – e, assim, a lei, relativizada – da determinação moderada –, passa a sofrer, a relativização de seu ser absoluto. Em primeiro lugar, essa moderação recíproca de cada determinidade singular expressa das leis é a negação mesma do valor irresoluto da aplicação pura da legislação, pois a dominação ideal do universal é próprio da esfera do direito; em segundo lugar, a decisão concreta deverá trabalhar para apreender a significação jurídica total contida em uma situação. O julgamento deve expressar, não pela ação do entendimento naturalmente abstrato a responsável pela absolutização das leis, mas sim, “mediante uma intuição ética imediata, que subjogue as determinidades postas como absolutas” (HEGEL, 2007, p. 87) que mantém firme o todo”.

então, explicadas em sua unilateralidade, não tendo sido exposta a tensão que as costura, fato que passaremos a exame.

Como vimos, a negatividade da vida ética absoluta é esta negação real que nega o seu negativo, de um lado, e formalmente é a responsável pela própria posição do negativo. Sabemos que a razão especulativa deve manter em seu ser plenamente positivo o negativo mesmo da vida ética, conservando a identidade concreta essencial destes aspectos do negativo: a morte sob o negativo da guerra, a economia e o direito sob o positivo – que é, em seu sentido verdadeiro, um negativo – da paz.

A relação dos negativos – em todos seus desdobramentos – com a vida ética em si é uma relação bilateral, isto é, ambos negativos expressos até o presente momento são uma única diferença no seio da positividade, dado que por ser relação negativa que é, é idêntica a si em sua diferenciação consigo: é unidade da indiferença e da relação. Em outras palavras, para o todo ético, essa relação dos negativos há de ser tomada como infinitude, como momento de uma única negação que comporta em si negações.

A relação, tomada sob o crivo da infinitude é “ela própria uma relação dupla” (HEGEL, 1990, p. 61), é idêntica ao seu ser-outro, a indiferença ou desde que a indiferença considere a diferença, ele está acolhido na indiferença ela mesma.

Essa necessidade ontológica dos momentos constitutivos da diferença (a unidade dessa diferença), como unidade acolhida na indiferença ou vida ética absoluta, não expressa a dissolução da diferença em si, mas é a própria noção de relação que é acolhida.

A unidade que é indiferença dos opostos e que os aniquila e compreende nela, e a unidade que é somente indiferença formal ou a identidade da relação de realidades subsistentes, devem necessariamente elas próprias ser absolutamente enquanto um, por uma acolhida completa da relação na indiferenças ela mesma (HEGEL, 2007, p. 90)

O próprio sentido do termo relação, conjugado como a diferença da identidade da diferença, subsiste nele – indiferença – em suas características inerentes. Enquanto diferença que é, determinada pela identidade ou indiferença, o particular ou diferente, são verdadeiramente idênticos em sua diferença irreduzível. Dito de outra

forma, a identidade é concebida como algo imanente à própria diferença e, assim sendo, a diferença como algo de imanente à concepção de identidade.

Ora, se a diferença e a indiferença são, desse modo, subsistentes um ao outro, a afirmação de cada um vem a ser não somente negação do outro – já que o caráter exterior da relação foi removido e o movimento posto imanente à ambos –, mas também afirmação de si mesmo e, por conseguinte, a identificação da diferença também diferenciação da identidade e vice-versa.

A inserção da relação como relação mesma, introdução definitiva da filosofia especulativa hegeliana no artigo, no seio do absoluto, é tal que “o [aspecto] ético absoluto deve necessariamente se organizar completamente como figura, pois a relação é a abstração do lado da figura” (HEGEL, 2007, p. 90). A organização como figura é justamente o acolhimento, ou inserção, da relação na indiferença ou, no caso, a infinitude formal organizando-se como parte essencial do itinerário da vida de um povo.

O absoluto ético assim concretiza-se como organismo, suas duas manifestações negativas da vida de um povo recebem, agora, um tratamento propriamente ético ou positivo. Ao diferenciar-se de si mesmo, ou seja, interiorizar, em sua positividade, o negativo acolhido, a vida ética absoluta tende a absolutizar sua auto-diferenciação – absolutiza a negação de si mesmo – como identificação concreta de si e de outro, aquilo que denominamos no começo do presente capítulo: vida ética absoluta e vida ética relativa.

O organismo é – legitimamente – identidade ideal de suas diferenças e diferença real de sua identidade. Enquanto ser ideal ele diferencia o ser real – idealização racional, na identidade orgânica do povo e que abstrai os dois aspectos éticos – na positividade orgânica, estando, então, ligadas à positividade ética em suas realizações internamente diferenciadas, articuladas em *estamentos* distintos.

A afirmação de si da indiferença em todos os termos da relação, identidade ou universalidade e diferença ou particularidade, podem unicamente afirmar a si mesmo enquanto, ao mesmo tempo, afirmam um ao outro. Assim, a inserção da relação negativa da correlação na indiferença implica que a diferença subsiste por si só, não existindo como um simples meio subordinado para a indiferença se auto-afirmar. Disso deriva que, do outro lado, o acolhimento da relação na positividade da correlação da identidade implica que a identidade subsiste por ela mesma, em sua

predominância, não sendo tomada como simples meio de afirmação de seu oposto, o particular diferenciado.

Ao mesmo tempo que os dois termos, identidade e diferença, respectivamente, colocam a si mesmos e colocam um ao outro, atuando de modo passivo e ativo, serão, cada uma, igualmente postas e, assim sendo, esta relação de causa e efeito é o constitutivo da identidade relativa propriamente dita.

Sem perdermos de vista o que fora até aqui exposto, temos que, quanto ao primeiro, a efetivação negativa da correlação pela guerra e, quanto ao segundo, a diferenciação da correlação pelo positivo, o direito: tais considerações, a relação entre as duas formas descritas, demonstram algo de fundamental importância para o prosseguimento do artigo, a saber, que a identificação das diferenças não pode ser uma dissolução ou aniquilação das diferenças mas, então, a ao ser acolhida na indiferença a relação da relação que coloca a diferença deve ser acolhida completamente. Em síntese: a diferença se mantém diferença na identidade. Ou seja, a indiferença real posta pela indiferença formal não pode ser absolutamente idêntica à indiferença real que põe a indiferença formal e, por isso, as duas formas da relação – diferença que põe a identidade em negação, identidade relativa e a identidade que se põe em negação da diferença – não põem em causa o que elas efetivamente são, mas o que elas não são: identidade absoluta.

Dizer que a relação é, enquanto relação ou diferença, acolhida na indiferença, é então dizer também, em particular, que as duas relações da correlação, indiferença real e indiferença formal, são identificadas em todas as suas diferenças remanescentes (BOURGEOIS, 1986, p. 360)

Isto significa que, estas duas relações, então identificadas de modo relativo, constituem uma correlação. Um povo real, enquanto organismo vivo ou figura, não é, a rigor, nem diferença abstrata nem identidade abstrata, mas algo mais: identidade e diferença, a correlação, destas duas relações são “transformadas – nem mantidas nem suprimidas – pelo acolhimento na indiferença”<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Ibid., p. 360

A natureza da relação não se dissolve em sua acolhida na figura, mas as duas relações correlacionadas permanecem ligadas como natureza orgânica e natureza inorgânica: enquanto a relação é, na figura, absolutamente reduzida a uma indiferença, ela não cessa de ter a natureza da relação” (HEGEL, 1990, p. 61), e, em vista disso, ela “permanece uma relação da natureza orgânica à natureza inorgânica”<sup>116</sup>, ou seja, momento orgânico e momento inorgânico dentro do organismo da vida ética de um povo.

Em sua realidade propriamente orgânica, o organismo de um povo movimenta constantemente sua própria organização – que consiste no emprego do processo imediato de identificação de seu ser-outro no processo de diferenciação – pela constante negação das diferenças, ainda que necessárias a seu ser, nesta eterna reconstituição de si.

O lado da figura, na medida em que é identidade ou ideal, está propriamente na indiferença e “o não repouso eterno do conceito ou da infinitude está, por uma parte, na organização mesma, consumindo-se e abandonando o fenômeno da vida” (HEGEL, 2007, p. 90), isto é, identidade que se consome na diferença, através da qual ela precisa para se manifestar, aparece como seu verdadeiro ser quando ela quer se fixar, acarretando o abandono do fenômeno da vida em si, “a fim de que, como sua própria semente, a vida, de suas cinzas, se eleve eternamente para uma nova juventude”<sup>117</sup> dado a capacidade de reorganização – ou *atualização* eterna da organização – de um povo.

O sentido do momento orgânico do organismo ético, sublinha a negatividade concreta exige, como condição de seu exercício, a realização inorgânica deste organismo, a relação do negativo que pressupõe a relação do positivo.

A manifestação do orgânico no organismo do povo não pode consistir, desse modo, somente na aniquilação eterna da diferença quando inserida na indiferença, dado que o orgânico não comporta em si o inorgânico, mas subsiste ao lado dele precisamente por negá-lo.

Hegel apresenta esta segunda negação – do particular – como sendo ela também uma negação ininterruptamente reiterada, e a razão é a de que o organismo não é real na medida em que não se exterioriza, isto é, retida na verdade de si de

---

<sup>116</sup> Ibid., p. 61

<sup>117</sup> Ibid., p. 90



própria sua essência, não exteriorizada em seu ser-outro, deste seu momento inorgânico.

Com efeito, a composição deste ser que se torna, pouco a pouco, independente de sua origem, fixado em si mesmo em sua total diferença, é imediatamente identificada no processo da organização do organismo. O ser inorgânico é igualmente necessário ao organismo que, de modo semelhante, em sua oposição, põe-se como identidade auto-organizada e independente que prima por sua indiferença. Esta correlação do organismo de um povo demanda que a relação orgânica como momento do organismo ético, que expressa ele mesmo o inorgânico, seja descrita por Hegel como:

Por outra parte, aniquilando eternamente a diferença da vida para o exterior, e nutrindo-se do inorgânico, e produzindo-o, fazendo surgir da indiferença uma diferença, ou uma relação de natureza inorgânica, e suprassumindo de novo esta relação, e consumindo aquela como si mesma<sup>118</sup>

É sobre a natureza inorgânica do ético que Hegel passará a se preocupar. A natureza orgânica visa o aniquilamento e absorção da natureza inorgânica, mas, sob a ótica da identidade verdadeira – constitutiva do absoluto hegeliano – o organismo ético deve ser designado como a unidade de seu momento orgânico, quando expressa sua idealidade, e seu momento inorgânico, quando expressa sua realidade:

Esta natureza inorgânica – que traz “em si mesmo somente o reflexo da vida ética absoluta” (HEGEL, 1990, p. 62) – do organismo é, a rigor, como dissemos, o acolhimento da relação na indiferença ou universalidade que consiste a essência do povo, a fixação de si mesmo da diferença que se afirma no universal na esfera do direito. Logo, este acolhimento significa, então, o reconhecimento pelo aspecto político da economia e do jurídico.

Depois de mostrar como na guerra e na atividade político-militar, a particularidade se sacrifica pelo universal e como, de outro lado, pela atividade econômico-jurídica, afirma a existência dessa particularidade, Hegel segue seu exame, mais uma vez em oposição às teorias modernas do contrato social que

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 91

compreendem o Estado como mero instrumento a serviço dos indivíduos – a propriedade é oposição ao Estado, pois é reconhecida como destino absolutamente necessário ao homem da modernidade – em defesa, antes, de uma concepção organicista da totalidade ético-política.

Agora, situando-se num desenvolvimento histórico, a problemática da relação entre o particularismo da vida econômica e jurídica e o universalismo propriamente político, se dá no fato de que, sendo uma subalterna a outra, a economia e o direito têm novamente seu fundamento último na afirmação do individualismo da liberdade. Porém, sob o ponto de vista especulativo, a identidade concreta da totalidade existe, com efeito, afim de que todas as determinações sejam fundadas no absoluto ético do povo constituído num Estado. De certo modo, a vida econômico-jurídica é tida como uma destas determinações essenciais segundo a qual o organismo do povo se põe necessariamente em sua verdade. O Estado funda a economia e o direito como momento de si mesmo.

É precisamente no meio desta tensão que Bobbio acentua que o “direito privado deve haver-se com a economia, o direito público deve haver-se com a política” (BOBBIO, 1989, p. 66). É direito público é eminentemente *organização*, isto é, o direito que regular o todo e as partes, a política que rege o Estado, a economia e o direito.

Em posse destes termos, Bobbio complementa:

Está claro agora que Hegel combate não tanto o direito privado em si mesmo, cuja função específica reconhece dentro dos limites que o direito público lhe atribuiu, quanto a concepção privatista do direito, imputada por Hegel, certa ou erradamente, aos jusnaturalistas. Ele recusa, em suma, a doutrina que eleva o direito privado a categoria suprema (BOBBIO, 1989, p. 70)

A necessidade absoluta do acolhimento, na positividade de um povo, do negativo ou da relação ética vista como relação econômico-jurídica, expressa, segundo Hegel, a finalidade de uma justificação ontológica da integração política da economia e do jurídico. Esta integração ganhará, no decorrer da exposição, contornos específicos: o direito privado limitado – ou regrado – pela gerência do direito público. Logo, no Estado verdadeiro, os cidadãos não são obrigatoriamente burgueses mas os burgueses são, enquanto tais, cidadãos (BOURGEOIS, 1986, p. 365).

Sob a perspectiva da integração, o acolhimento do universal positivo do Estado sobre a particularidade não visa somente a realização do modelo determinado universal deste último em sua autenticação. A integração política da esfera da economia e do direito assegura a ela uma existência ética positiva: definindo, com efeito, que nesta integração está posta uma relação, de certo modo, recíproca: a valorização política do indivíduo da atividade econômica que, em sua atividade industriosa, ganharia uma destinação política, levando a efeito um reconhecimento também do econômico-jurídico sobre o político.

Contudo, este reconhecimento recíproco se dá de maneira puramente ideal, como afirma Bourgeois, e por isso não é propriamente uma identidade, pois, a relação negativa (econômico-jurídica) da relação ética não pode ser acolhida totalmente na indiferença, visto que a individualidade, ao negar a universalidade e dominá-la como mero meio de afirmação de si, põe a si mesmo absolutamente, por isso, como momento absolutamente dominante da relação.

Se o múltiplo ou real “é o [aspecto] primeiro e dominante” (HEGEL, 1990, p. 62), a particularidade da identidade ética concreta, dominada neste primeiro aspecto, não pode, devido sua fixidez, colocar-se, em seu acolhimento na indiferença, como simples órgão do universal: isto significaria reconhecer seu aspecto não-dominante na relação.

A individualidade que, por causa da permanência que a infinitude estabeleceu aqui com toda a força de sua oposição, e não somente segundo a possibilidade, mas *actu*, segundo a efetividade, está na oposição, não poderia purificar-se da diferença e absorver-se na indiferença absoluta (HEGEL, 2007, p. 91)

O particular, sob efeito da infinitude absoluta que é a abstração do Eu formalista, atua como um Eu absolutamente sólido. Absolutamente irreduzível em sua diferença, não podendo deixar absorver-se – aniquilar inteiramente aqui que o constitui absolutamente – na indiferença absoluta.

Este ser que a particularidade ou diferença, como determinidade da universalidade ou identidade, na relação negativa da vida ética, não pode se relativizar, enquanto individualidade, como simples órgão do universal, dado que, se identifica de forma plena consigo mesmo, compõe o ser para a vida ética,

precisamente porque é legitimamente o ser constitutivo de sua realidade. A indiferença ou identidade que é a absolutidade ética não poderá se realizar sem estar, em toda sua realidade, também empreendida nesta diferença: “uma relação da vida ética absoluta, que seria totalmente imanente aos indivíduos e [seria] sua essência, a vida ética relativa, que é real também nos indivíduos” (HEGEL, 2007, p. 91). A obediência ao acolhimento significaria uma auto-supressão de si mesmo, por assim dizer, a privação do real, constitutiva da própria realidade, no âmbito do orgânico. Ou seja, a irredutibilidade do ser do indivíduo do real é importante para a vida ética que, de outro modo, perderia contato com esse real e cairia em uma abstração formal.

O retrato deste inorgânico presente no orgânico faz com que a vida ética do indivíduo, levada a efeito como burguês, seja a vida ética relativa em si, que enxerga a realização do universal ético através do puramente ideal, formal, do direito. Quanto ao universal real, que integra em si a realidade ou particularidade, o absoluto da vida ética, de quem o organismo do povo constitui o sentido verdadeiro, deve necessariamente manter-se puramente ideal para a vida ética relativa, pois a existência empírica de um sujeito não pode afirmar a universalidade ética da qual faz parte a não ser de uma maneira negativa.

É sobre isto que Hegel quer tratar ao anunciar que passará especificamente ao exame deste inorgânico.

O universal negativo que o inorgânico assume como efetividade é o universal puramente ideal, como dissemos, a esfera do direito, pois a vida ética relativa, em seu lado positivo, assume o direito como absoluta retidão<sup>119</sup>. Assim, a vida ética absoluta se mantém como *simples pensamento* para a vida ética relativa, haja vista que, justamente porque sua participação na vida de um povo define-se como uma participação negativa, ela é assumida como uma relação exterior: a organização ética “não pode, na realidade, conservar-se pura, ou seja, de tal sorte que a expansão universal do negativo seja, nela, entravada e posta de um só lado” (HEGEL, 2007, p. 91). A expansão universal do negativo, ou a vida absolutamente formal, não pode efetivar-se inteiramente na organização ética, necessitando que, como vimos anteriormente, a diferença seja mantida no acolhimento. Logo, o acolhido na indiferença, ou o direito, de um lado, e a necessidade e fruição física, do outro, em

---

<sup>119</sup> É necessária a seguinte nota: como fizemos breve referência anteriormente, esta retidão que o direito atua sobre o burguês é a retidão moral, indiscutivelmente kantiana e inexoravelmente moderna. O direito e a moral serão retomados adiante, ainda neste capítulo.

sua realização concreta na vida ética como momento verdadeiro dela, como acolhimento da esfera econômico-jurídica na indiferença da esfera política, deve ser tomada com a seguinte ressalva: que aquela seja subalterna a esta.

Subjugar o direito dos privados ao direito público implica um acolhimento desigual dos negativos até aqui expostos: o negativo da guerra, enquanto bravura do político-militar, e o negativo da paz, enquanto o burguês da atividade industriosa, estão, por fim, desnivelados.

Se o burguês é, do mesmo modo que o guerreiro, um cidadão, então, sua “*cidadania* não é igual, o que significa que o acolhimento desigual – total ou parcial –, na indiferença” (BOURGEOIS, 1986, p. 369) se expressa no fato de que, para o guerreiro ou militar, a vida política se mostra intensa que a vida civil:

Ela tem diretamente um sentido político e é pela guerra e sua preparação (ética) que o Estado se afirma a si mesmo como *um* Estado e como Estado *uno*, por assim dizer se realiza enquanto tal. Contrariamente, a vida civil não tem um sentido político a não ser na medida em que ela participa neste Estado pressuposto<sup>120</sup>

Ou seja, o sentido político que a vida civil recebe não emerge imediatamente de si, mas através do aspecto de realidade que ele carrega, não aniquilado na indiferença, e que unicamente através da negação da vida militar é que recebe existência real em um Estado; dedicar inteiramente à atividade economia é negar a disposição à bravura. Esta realidade estatal *indireta* da vida burguesa num Estado reveste-se de sentido político apenas enquanto é, essencialmente, condição da negação da existência do organismo político em si, isto é, a essência pura da vida do guerreiro.

É sobre isso que Hegel diz ao assumir, nesse momento, no que diz respeito à natureza orgânica de um povo, sua eterna negação e consumação do inorgânico.

Destarte, o ser da vida civil não é, sob a ótica da vida militar, unicamente um ser a ser negado, mas também algo que ela deve confirmar em si mesma, visto que ambas são, a rigor, momentos da vida ética absoluta efetivada no organismo de um povo.

---

<sup>120</sup> Ibid., p. 369

## 4.2. NEGAÇÃO PARTICULAR: OS ESTAMENTOS

Hegel qualifica, assim, dois estamentos opostos, representantes, cada um, à uma das formas explicitadas do aspecto ético:

Segundo a necessidade absoluta do [aspecto] ético, dois estamentos, no qual um é enquanto estamento de [homens] livres, formam o indivíduo da vida ética absoluta, cujos órgãos são os indivíduos singulares, – e que, considerado do lado de sua indiferença, é o espírito vivo absoluto, do lado de sua objetividade, o movimento vivo e a fruição divina deste todo na totalidade dos indivíduos enquanto seus órgãos e membros – mas cujo lado formal ou negativo deve necessariamente ser também o lado absoluto, a saber, um trabalho que não visa ao aniquilamento das determinidades singulares, mas a morte, e que o produto, também, não é algo de singular, mas o ser e a conservação do todo da organização ética (HEGEL, 2007, p. 92)

Nesta altura, a história debuta nesta porção do ensaio sobre o direito natural, encetando os aspectos éticos em um contexto do real. Pois, sendo a natureza inorgânica, ao mesmo tempo, relação imanente da natureza orgânica – que Hegel explicitará, historicamente, retomando a Antiguidade clássica em contraposição à modernidade –, de maneira geral, a exposição desta relação lógico-histórica há de ter continuidade na imbricada relação entre estamentos, ou melhor, no aniquilamento levado efeito entre dois *estamentos*.

Em primeiro lugar, a propósito do primeiro estamento, como supracitado, que Hegel designa como o de *homens livres* ou *estado nobre*, constitui a expressão privilegiada do organismo em relação ao indivíduo singular em que está realizada sua totalidade<sup>121</sup>. O indivíduo da vida ética absoluta, que tem como seus órgãos os

---

<sup>121</sup> Há em Hegel uma suposta predominância – ou antecedência – do todo sobre as partes. A totalidade ética gera o indivíduo, num âmbito lógico; a *pólis* é ignorante quanto seu destino: o individualismo moderno nela contida em germe. Sobre isto, Bobbio comenta, de modo breve e sucinto, que: “na totalidade ética o todo vem antes das partes, a afirmação de

indivíduos singulares, aparece aqui sob o ponto de vista do singular, como o positivo posto a partir do acolhimento no negativo da vida ética, a indiferença.

Sua idealidade, naturalmente dominante, no cerne de um povo, espalha-se sobre a hegemonia deste, sendo que, no acolhimento em si, a abertura do indiferente que toma o diferente em si, concede realidade ou objetividade a ele. Sua particularidade subordinada, então, na totalidade dos indivíduos, sua identidade se efetiva como auto-diferenciação de si posta por si mesma, e seu ser, em função disto, é o momento vivo ou *fruição divina* deste todo na totalidade dos indivíduos.

Porque a universalidade, enquanto se põe nas singularidades reunidas consigo, é, precisamente, a divindade em um povo (BOURGEOIS, 1986, p. 380). Ora, o indivíduo ético absoluto se reflete, em seu lado absoluto, sua identidade positiva, através do formal ou negativo de sua realidade, o diferenciado, afirmando-se por si mesmo nas singularidades individuais (ainda que) como *aniquilação* delas, isto é, a morte do sacrifício do guerreiro, cujo resultado não se detém no singular ele mesmo mas opera na conservação da totalidade.

Se a diferenciação da vida ética absoluta e da vida ética relativa deve se efetivar como a participação de individuo membros do povo em dois grupos exclusivos, justificando a impossibilidade, mais uma vez, da organização ética de conservar pura a vida ética absoluta que, diante da expansão do universal negativo – o movimento infinito da economia e do direito –, se sustenta apenas pelo ato de uma auto-purificação, a qualificação do segundo grupo como impura, isto é, a vida econômico-jurídica, expressa então

Novamente a nostalgia juvenil da bela cidade estritamente política da antiguidade, então que o *Sistema da vida ética*, ao abandonar um tal purismo estético-político, manifestará um novo progresso de Hegel no caminho da prosaica *reunião com o tempo* (BOURGEOIS, 1986, p. 382)

---

Aristóteles de que, “segundo a natureza, o povo precede o indivíduo” (mas é significativo o fato de que traduza *polis* por *Volk*)” (BOBBIO, 1989, p. 31).

A nostalgia da bela cidade<sup>122</sup> estritamente política, assim, sob a ótica de sua reunião com o tempo<sup>123</sup> – que é a reunião da vida com o conceito –, reflete, sobretudo, sua inspiração na política antiga plasmada nesta visão da vida do guerreiro que vive em função da cidade e exclusivamente em prol de interesses universais, ainda que, em vista desta *reunião*, Hegel não perca de vista o tempo moderno.

Logo, a vida ética absoluta deve, conforme sua essência, efetivar-se concretamente na realidade. O elemento último da realidade é o próprio indivíduo em sua singularidade enquanto tal que deverá desenvolver a unidade orgânica dos momentos. Todavia, esta tarefa é impossível para este indivíduo singular, incapaz, por ser singular, de exprimir a totalidade da vida ética a não ser de modo parcial. A vida ética absoluta, não podendo se realizar em *um único* indivíduo, mas reconhecendo-o como fim último do real, exige, assim, para sua realização, a totalidade de indivíduos. Em oposição, a singularidade dos indivíduos em seu caráter limitado, então, exige que as formas da vida ética absoluta se realizem

---

<sup>122</sup> Na bela vida ética grega, o indivíduo reconhece e é reconhecido pela totalidade, ou melhor, não há demarcação visível entre singularidade e universalidade: as ações dos cidadãos são ações universais, de interesses universais, primordialmente políticos. O absoluto ético em sua imediatidade real, a força do todo ético em sua efetividade. Essa bela cidade ou a bela união grega, é o berço da história do espírito, pois “o desenvolvimento orgânico da *Aufhebung* não é possível senão partindo de um germe rico de potencialidades” (JANICAUD, 1975, p. 143). Em outra passagem, para melhor elucidar-nos, Franz Rosenzweig, afirma que Hegel “explicava que o espírito do povo grego encontrava na multiplicação dos elos que o ligavam à natureza não uma limitação, mas um alargamento de seu ser” (ROSENZWEIG, 2008, p. 193).

<sup>123</sup> Visto que nós nos propusemos a seguir de perto a leitura sistemática de Bernard Bourgeois, é lícito que sigamos nos atendo em sua interpretação do jovem Hegel em *Iena*. Portanto, na obra *O pensamento político de Hegel* (1999), ele assevera, sobre temática hegeliana da reunião com o tempo – ou reunião entre a razão e a história –, o seguinte: “Em *Iena*, Hegel percebe a identidade da ideidade e da realidade, do conceito do tempo, da razão e da história (...) Em *Iena* é que se forma claramente o hegelianismo como identificação do pensamento e da vida, mais particularmente da vida histórica, o que exigiu ao mesmo tempo uma concepção nova desta (o sentido no devir) e uma concepção nova do pensamento (o devir no sentido, isto é, a dialética propriamente)” (BOURGEOIS, 1999, p. 69). Ou seja, a razão do absoluto passa a se diferenciar, na filosofia hegeliana, do entendimento, assumida agora como identidade da identidade e da não-identidade ou diferença, a totalidade singular na qual o todo é imanente às partes. Esta definição é estritamente aquilo que vem sendo retratado no presente trabalho – o elemento inovador do período ienense do pensador alemão –, agora, adequadamente descrito.



exclusivamente, separadamente, de modo que estes estamentos sociais sirvam para estabelecer mais a dinâmica de uma solução racional:

Da problemática histórica que define o Estado moderno como o lugar da tensão entre o universalismo propriamente político e o particularismo econômico-jurídico, por assim dizer entre as exigências da vida ética absoluta e da vida ética relativa (BOURGEOIS, 1986, p. 387)

O organismo real de um povo, isto é, ambos os estamentos, nesses termos expostos até o presente momento, como disse Hegel, formam o indivíduo da vida ética absoluta. Assim, o primeiro estamento não forma o indivíduo da vida ética absoluta de outro modo que não na união com o segundo estamento, ainda que ele seja a objetivação da forma absoluta da vida ética do povo, o é por meio de seu lado negativo. Ou seja, o indivíduo da vida ética que nega a si no ato virtuoso da bravura, designa, então, à excelência deste primeiro estamento, a manifestação de sua negação por meio da guerra.

A guerra, com efeito, resulta, ao firmar a virtude da bravura sobre todas as outras virtudes, em uma negação da qualidade irracional da aquisição industriosa, da posse daqueles que afirmam a si mesmos, sua singularidade, nesta limitação individual de projeção universal. O trabalho do negativo da guerra – que não visa propriamente a aniquilação estrita das determinidades singulares, mas a própria morte –, como supracitado por Hegel, não é qualquer coisa do âmbito do singular, mas a conservação do todo da organização ética – conservação no indiferenciado, a *saúde ética* – constituindo-se, assim, como a forma negativa mais adequada ao positivo do organismo ético. Ou seja, o fim positivo da guerra é a restauração, porém, se a universalidade se manifesta no singular como momento e, em seu devir, permite, pelo trabalho do negativo, a passagem da positividade imediata à positividade concreta, a marcha do absoluto calca mais uma “prova de existência” (BOURGEOIS, 1986, p. 391) da qual a singularidade do negativo se efetiva pela auto-negação de seu ser.

Em outras palavras: o indivíduo, no trabalho da guerra, nesses termos, é atividade imediata em um povo, isto é, consciência do reflexo da totalidade de um povo em si mesmo: o avesso dos interesses privados do burguês em troca de interesses universais do cidadão. Esta consciência da totalidade no indivíduo, por isso

algo imediato em sua atividade enquanto tal, é o orgânico e absoluto descrito como uma singularidade, ou nesta manifesta:

A realização da liberdade absoluta na “bravura” enquanto demonstração da unidade negativa do indivíduo singular com o povo implica e manifesta a primazia da “eticidade absoluta” (esfera do político) sobre a “eticidade relativa” (esfera do direito e da propriedade privada) (MULLER, 2003, p. 45)

A primazia da eticidade absoluta é levada a efeito enquanto ela é algo de negativo do indivíduo singular, isto é, como veremos, através das atividades que os membros do primeiro estamento se ocupam: como a guerra e o governar. Tais atividades, tomadas por si só, moldam os fins universais de um Estado.

Tendo isto sido esclarecido, então, temos que, quanto primeiro estamento, Hegel descreve como sendo o

Estamento de homens livres de que aqui se trata, Aristóteles prescreve como ocupação própria, porque os gregos tinham o termo *politeuen*, que significa: viver no, com e para o seu povo, levar uma vida universal pertencendo inteiramente à coisa pública (HEGEL, 2007, p. 92)

Se a finalidade ética hegeliana reside na existência de um povo constituído em Estado enquanto tal, isto é, o universal que absorve e conserva em si todas as singularidades, de acordo com Bobbio, isto representa “o Estado ético-político, cuja tarefa é realizar adesão íntima do cidadão ao todo, e que poderíamos chamar – por oposição – de Estado interior” (BOBBIO, 1989, p. 83).

Para Bernard Bourgeois, após comentário sobre a relação entre Hegel e suas perspectivas sobre Platão e Aristóteles – minúcias que fogem ao escopo do trabalho ora apresentado – assevera que: “Hegel não visa tanto a *maneira* geral de Aristóteles, mas o conteúdo geral de seu pensamento, da relação da filosofia e da política” (BOURGEOIS, 1986, p. 394).

Quanto ao segundo estamento, Hegel denomina de “homens não livres”, retido inteiramente na diferença. É o estamento dos que consagram suas atividades na

aquisição industriosa, na necessidade do trabalho, buscando direitos de posse e propriedade:

Depois, [há] um estamento de homens não-livres, que está na diferença da necessidade e do trabalho, assim como no direito e na justiça da posse e da propriedade – [estamento] cujo trabalho visa à singularidade e assim não inclui nele o risco da morte (HEGEL, 2007, p. 92)

O estamento dos homens não-livres é introduzido no parágrafo como sendo aquele em que os homens se esquivam da atividade político-militar e, na atividade do trabalho essencialmente moderno, privado da liberdade – no sentido absoluto do termo – quando comparada às atividades próprias da cidade antiga, caracteriza-se como um estamento *apolítico*.

A objetivação da vida ética relativa no segundo tipo de estamento é analisada por Hegel tanto nos termos de sua relação com a positividade ética quanto nos termos de seu acolhimento na indiferença ético-política.

Assim, os membros que integram este estamento, em primeiro lugar, afirmam os termos da relação com o positivo ético – momento do real, do particular da relação – e, em segundo lugar, ele não pode assumir outra identidade de si que não a do direito ou retidão:

Na realidade, portanto, a eticidade se organiza em duas esferas sociais distintas, uma completamente absorvida na identidade absoluta, e a outra, seguindo seus interesses particulares, tendo uma identidade relativa no direito e sendo subsumida apenas mediatamente à identidade absoluta. Historicamente, os dois momentos necessários da eticidade aparecem como o estamento dos livres, daqueles que se dedicam à “preservação da totalidade da organização ética”, vivendo “em e com e por seu povo”, e o estamento dos não-livres, “que existe na diferença da necessidade e do trabalho e no direito e justiça da posse e propriedade, incidindo seu trabalho sobre a singularidade, sem incluir, portanto, o perigo da morte” (BECKENKAMP, 2009, p. 222)

Seus sujeitos estão fixos absolutamente na diferença, na singularidade, mas esta singularidade é a singularidade do sujeito enquanto indiferença positiva das singularidades particulares – própria, como vimos antes, da atividade econômico-jurídica em sua universalização privada – que, como anunciado por Hegel, em função disto, não permite o ser da bravura nela. O resultado da atividade deste segundo estamento que visa a singularidade, posto que, à sua maneira, é um trabalho universalizante que, de certo modo, manifesta o sistema da necessidade recíproca universal.

Quanto ao acolhimento deste segundo estamento na indiferença ético-política, isto é, da existência do sistema das necessidades e da posse, da propriedade e do direito, não implica, necessariamente, a conversão destes elementos no universal concreto. Este acolhimento, que também não implica na pura aniquilação do estamento dos livres pelo estamento dos não-livres, expressa uma espécie de subjugação “da segunda pela primeira, e a anterioridade do povo sobre o indivíduo-singular” (MÜLLER, 2003, p. 45).

Os membros do segundo estamento não podem *carregar* sua essência egoísta ao primeiro, pois a afirmação imediata deste universal manifesto no singular, isto é, esta singularidade universal, impassível de aniquilação, não pode logicamente ser integrada, em todo seu ser, na universalidade absoluta do povo organizado num Estado.

Porém, eles são parte do Estado, ainda que parte submissa, mas sua tendência essencialmente inelutável em se afirmarem por si mesmos, tendo sua positividade limitada pelo direito que consagra a posse através da forma da propriedade, resulta no seguinte: eles devem se reconhecerem a si mesmos como burgueses. Portanto, a necessidade do viés político na vida econômico-jurídica – consequentemente, deste segundo estamento que a objetiva – é a da “nulidade política” (HEGEL, 1990, p. 68), isto é, o interesse *apolítico* do segundo estamento – obviamente, interesse não universal do Estado – personifica o fundamento não verdadeiramente ético de seu ser. Não obstante, sua formulação na obra hegeliana é tomada como a realização do sistema da propriedade e do direito, por conseguinte, o burguês não pode ser tomado

de outro modo que não sob a total assimetria da relação, “uma destruição do equilíbrio ético”<sup>124</sup>, sublinhando sua significação ética propriamente negativa.

Esta caracterização negativa – e até certo ponto depreciativa “eco da severidade juvenil de Hegel no tocante ao mundo da propriedade e do direito” (BOURGEOIS, 1986, p. 400) – do segundo estamento, o inorgânico no organismo Estado, tem como pano de fundo a noção da atividade econômico-jurídica como algo não estatal.

O direito, ou esta ascensão totalizante do particular, desenvolvida por si mesma, ao nível do universal – mediação ontológica que rebaixa o universal a mero instrumento a seus propósitos – promove, em função disto, sua posição no texto hegeliano, simultaneamente, como meio essencial – momento necessário – e obstáculo praticamente intransponível – visto não sua supressão, mas subjugação. A caracterização eticamente negativa do direito e do segundo estamento, que o objetiva no mundo e retém sua existência, está intimamente ligada à uma oposição direta à vida verdadeiramente ética – denominada de vida relativamente ética – que, como dito, compõe o absoluto ético concreto. Contudo, tomada por si mesma, a vida relativamente ética, enquanto determinidade abstrata, fixada pelas particularidades individuais, é “a negação da vida ética, uma vida *não ética*”<sup>125</sup>.

Esta desvalorização da atividade econômico-jurídica no organismo do Estado, como atividade não propriamente ética e, conseqüentemente, não propriamente estatal, neste momento do pensamento do jovem Hegel, vai ao encontro de sua insistência em limitar o direito – no que diz respeito à sua inteira efetividade – no cerne da vida ética concreta. Ainda que a especulação o insira como momento necessário, a denúncia de sua nulidade política, ou contribuição apolítica, se manterá.

Assim, neste dado momento do artigo, a posição contraposta entre o primeiro estamento e o segundo estamento, a vida ética absoluta e a vida ética relativa, nesta oposição levada ao extremo, Hegel introduz, por via de regra, o terceiro estamento.

Sendo sistematicamente necessário como objetivação, então, do terceiro momento da vida ética de um povo, é a costura, ou resultado, da relação ético-política essencial com os termos da correlação *primeiro estamento*, de um lado, *segundo estamento*, do outro.

---

<sup>124</sup> Ibid., p. 68

<sup>125</sup> Ibid., p. 403.

Com estes estamentos é preciso ter em conta o terceiro estamento, que, na rusticidade de seu trabalho não criador-formador, tem somente de ocupar-se com a terra como [seu] elemento, e cujo trabalho tem diante de si o todo da necessidade no objeto imediato, sem termos intermediários, que portanto é, ele mesmo, uma totalidade e indiferença compacta, como um elemento (HEGEL, 2007, p. 92)

Refletindo o movimento similar levado a efeito nos primeiros capítulos, Hegel preza pela intuição de totalidade, conservando a pureza pré-entendimento, agora, expressa como intuição ética.

A negação do entendimento característico aponta a definição do que o filósofo alemão concebe como este terceiro estamento. Sobretudo, separado do segundo estamento e, conseqüentemente, aproximado do primeiro, é o eco da vida ética em si, ainda não diferenciada, cultivada e formada. A vida ética em sua *rusticidade* e que se ocupa somente da terra, sem intermediário – conjugada, em função disto, como uma totalidade ela mesma indiferente, compacta, que não comporá em si a atividade própria do entendimento e se conserva pura – isto é, o estamento do campesinato:

Por aí se mantém fora da diferença do entendimento do segundo estamento, mantém seus corpos e seu espírito na possibilidade de uma vida ética absoluta formal, da bravura e da morte violenta, portanto pode aumentar o primeiro estamento segundo a massa e a essência elementar (HEGEL, 2007, p. 93)

Assim, este terceiro estamento, similar ao segundo, também está engajado no trabalho e na posse, o que separa um do outro é a privação a ação do entendimento, naturalmente diferenciador e divisor, e, por isso, o trabalho campônio não impõe, como acontece na orla do econômico-jurídico, a dominação de uma identidade abstrata capaz de subverter, em última instância, a totalidade do organismo do povo. Seu trabalho é, em geral, voltado para si mesmo.

A atividade industriosa do segundo estamento, que sustenta e é sustentada pelo sistema das necessidades e da posse, é fomentada precisamente pela

impossibilidade de satisfação dos indivíduos, algo que, com efeito, opostamente, nesta totalidade natural ou totalidade imediata do camponês, não ocorre. Ainda que o trabalho reapareça neste terceiro estamento – como fruto de seu elemento, ou seja, a terra –, este tem diante de si a possibilidade de satisfação imediata de todas as suas necessidades, isto é, diferentemente do trabalho de aquisição industrial, o campesinato não se constitui como *sistema* em suas necessidades: em sua pureza natural, ela escapa da diferenciação e multiplicação infinitas operadas pelo entendimento.

Esta aptidão do terceiro estamento à uma vida ética absolutamente não mediada é o que torna lícito sua possível integração ao primeiro estamento (em detrimento do segundo), afeito à bravura e a morte violenta, pois sua afirmação de si é reforçada pela primazia da identidade do todo indiferenciado, no caso, que não conhece a diferença.

Ora, a inteira efetividade da vida ética absoluta, em sua objetivação no elemento da realidade, dividida em estamentos, não pode ignorar o aspecto da diferença em sua subsistência irreduzível, apresentadas como absoluta necessidade, e que, por isso, o primeiro estamento não pode “se engajar na particularidade do trabalho de necessidades, que afirma a particularidade objetivada” (BOURGEOIS, 1986, p. 408), ou seja, é imprescindível, devido a descrição de cada estamento por Hegel, que o trabalho seja empreendido pelos outros estamentos.

Assim define Hegel

Estes dois estamentos dispensam o primeiro da relação na qual a realidade, por uma parte na sua relação em repouso, por outra parte na sua relação ativa, é fixada como posse e propriedade e como trabalho (...) entre os povos modernos, a classe dedicando-se à aquisição industrial, cessou pouco a pouco de prestar o serviço militar (HEGEL, 2007, p. 93)

A submissão dos dois estamentos em relação ao primeiro – que, em troca, “lhes é ‘útil’, e ‘do modo mais eminente’: pela sua existência, ela lhes assegura a intuição da mais elevada vida ética” (ROSENZWEIG, 2008, p. 217) –, a rigor, que o dispensa do trabalho de necessidades, é imediatamente seguida da nulidade política responsável do segundo estamento, esta que cessou de prestar o serviço militar. A

compensação aparente entre esta classe que se dedica à aquisição industriosa – já que o terceiro estamento pode vir a ser auxiliar do primeiro – e cuja bravura é legitimamente dispensada, e o primeiro estamento da indiferença política, em suma, moldam, respectivamente, a problemática do campo da oposição entre a vida ética (sua plenitude num povo) e o direito (a primazia da parte no todo) derivada da tentativa hegeliana de restaurar, ou conciliar especulativamente, esta relação por uma integração do direito natural e sua relação com a filosofia prática.

Deste ponto em diante, Hegel passa a desenhar historicamente a verdade da separação destes estamentos, isto é, a racionalidade histórica de sua separação, principiando pela passagem da dicotomia antiga de homens livre e escravos até a condição moderna de existência: a dicotomia – falsa dicotomia em seu sentido verdade, haja vista que a restauração está posta no horizonte do Estado moderno – do primeiro e do segundo estamento.

Sob a ótica da história da vida ética, em Hegel, temos a posição da qual a vida ética, essencialmente, assenta-se sobre uma diferenciação fundamental: “a diferenciação ética mais profunda que separe os homens livres e os escravos” (BOURGEOIS, 1986, p. 421).

As esferas ou estamentos até aqui explicitados, ao se situarem historicamente, em especial, quando tomada como estamentos do livres ou não-livres, ainda que em sua forma mais antiga, constitui a correlação da escravidão.

A negatividade concreta desta separação, a coexistência entre cidadãos e escravos, com efeito, obviamente, põe-se através da dominação do primeiro sobre o segundo, que floresce na cidade antiga, a *polis*.

A denúncia da relação entre cidadão e escravo, da maneira como apresentada no ensaio sobre o direito natural, antecipa diretamente a relação posta por Hegel entre a vida ética absoluta do primeiro estamento e a vida ética relativa do segundo estamento. Uma interpretação ética da diferenciação entre esferas dentro de um Estado indica, sobretudo, a condução histórico-especulativa das matérias a serem abordadas: ao mesmo tempo em que conserva os estamentos, suas especificidades e articulações, institui a normatividade da função ética.

Sob um ponto de vista puramente histórico, o campo da escravidão não pode ser justificado à revelia da especulação, uma vez que a raiz de sua estrutura ética é fundamentalmente estrutura do absoluto. Seguramente, a escravidão, antecipação do segundo estamento dos não-livres, é, em si mesma algo de relativo e, por isso, algo



não propriamente ético. Contudo, sob a perspectiva do absolutamente ético, ela integra sua exigência no sentido de existir verdadeiramente.

A originalidade do artigo sobre o direito natural é, então, a de justificar *historicamente* a elevação (...) de uma tal forma natural perdida, de quem a exploração política da antiguidade tem, contudo, um valor de exemplo, à forma ela mesma ética – a se efetivar em sua verdade – da relação destes grupos de indivíduos que encarnam respectivamente nestes dois tipos de existência (BOURGEOIS, 1986, p. 425)

A escravidão, como supracitado, ganha justificação no todo ético – uma forma natural de dominação política da antiguidade que vive em valor de exemplo – na medida em que articular esta espécie de relação de dependência e dominação, uma relação natural – desigual e retida na diferença –, entre os indivíduos em relação imediata<sup>126</sup>.

Em posse de tal perspectiva, a exposição da auto-diferenciação levada a efeito pelo universal concreto de um povo, sua diferenciação em realidades distintas, os estamentos, liberam os indivíduos desta naturalidade originária de dependência, mas que aqui – no mundo antigo – encontra seu germe histórico ainda em devir.

Dito de outro modo, a relação entre os indivíduos perde seu caráter imediato, não sendo, assim, mais uma relação de indivíduos com indivíduos, mas de estamentos com estamentos, como uma espécie de invólucro enquanto membros integrantes – por isso, não mais naturais ou imediatos, ou melhor, presos nesta imediatidade.

Na relação de escravidão, a forma da particularidade é a forma determinante do vínculo, e que não há um estamento e em face de um estamento, mas que esta unidade, de cada parte, é dissolvida na

---

<sup>126</sup> Um detalhamento mais preciso sobre esta tal “gênese” daquilo que virá a se transformar na *Dialética do Senhor e do Escravo*, que já encontra uma sistematização mais avolumada na obra *Sistema da vida ética*, será devidamente aprofundada neste presente trabalho.

relação real, e que os [indivíduos] singulares são dependentes dos [indivíduos] singulares (HEGEL, 2007, p. 94)

O particular mantém relação direta com o particular, determinando o vínculo da dominação, não mediado pelos estamentos ainda em processo de auto-constituição.

Isto não implica no desaparecimento das relações de dominação. A diferença fundamental reside no fato de que, agora, a dependência aqui presente não é intimamente pessoal (a relação do escravo com o mestre é uma relação pessoal, isto é, entre seres singulares): o burguês sustenta sua liberdade de modo absoluto, afirma sua liberdade formal e é politicamente reconhecida por ela, mas ela – a liberdade formal – é dependente da relação entre os estamentos.

Assim, complementa Hegel:

A individualidade absolutamente subsistente-por-si, pode, segundo sua forma, ser uma relação duplicada: a saber, ou bem uma relação dos indivíduos deste estamento, enquanto particulares em relação aos indivíduos do primeiro, enquanto particulares, ou então [uma relação] do universal ao universal (HEGEL, 2007, p. 93)

Seja a relação imediata e natural entre indivíduos, seja a relação entre estamentos – que, sob a forma da universalidade são somente universais que afirmam a si mesmos como se fossem frente a frente “estamento total a estamento total” (HEGEL, 1990, p. 65) –, o ponto nevrálgico é o seguinte: a dependência ou dominação, em sua vertente ética num Estado verdadeiro, é essência de sua instauração plena. Ambos modos de diferenciação e subordinação éticas estão presentes no Estado.

Destarte, a passagem, ainda no âmbito da história, da subordinação dos escravos aos cidadãos, na antiguidade, à subordinação do segundo estamento ao primeiro, no Estado moderno, com efeito, apresenta em sua etapa intermediária, a equalização geral de todos indivíduos, especificamente operada pela esfera do direito, agora, situada historicamente no momento em que “esta relação de escravidão desapareceu no fenômeno empírico da universalidade do império romano” (HEGEL, 2007, p. 94).

A escravidão Antiga, a relação de dominação da antiguidade, dissolve-se na universalidade do Império Romano – que é, a rigor, para Hegel, a universalização da igualdade abstrata, o processo de equalização jurídica dos indivíduos que marcou o desenvolvimento e o desdobramento desse império que se erigiu sobre as ruínas gregas. O processo de universalização e de equalização jurídica desses dois estamentos, antes distintos e separados, são, doravante, reunidos. Entretanto, essa reunião foi, na verdade, uma espécie de rebaixamento do primeiro estamento: “com o rebaixamento do estamento nobre, os dois estamentos, antes particulares, tornaram-se iguais entre si” (HEGEL, 2007, p. 94).

Ou, dito de outra forma, a mudança provocada no Império Romano conduziu, na verdade, à supressão do primeiro estamento em benefício exclusivo do segundo: “nesta mistura sob a lei da unidade formal, o primeiro estamento é, na verdade, inteiramente supressumido, e o segundo é constituído em povo único”<sup>127</sup>. É esta mudança que irá elevar e consagrar a dominação do direito, a unidade formal, dominação que encontra seu prolongamento até o mundo moderno, perpetuada, por exemplo, pelas teorias que tratam do direito natural.

De qualquer modo, o tema do Império romano – “segunda grande etapa do processo histórico de constituição da gênese do Estado verdadeiro” (BOURGEOIS, 1986, p. 431) – aparece, nesse momento do artigo, a serviço da universalização da vida privada absolutizada pelo direito; direito de potencial universalizante e de raízes particulares.

Sendo o direito, em sua afirmação de universalidade, não mais algo diretamente condenável por Hegel, visto que dissolve a relação escravocrata ao preço de em sua absolutização inescapável, visa inexoravelmente a primazia da posse e da propriedade, características eminentemente privadas, delegando uma dominação do particular sobre o político: a manifestação exemplificada de uma submissão e aniquilamento do direito público, do estado, da vida ética em sua absolutidade, pelo direito privado que culmina, como foi dito, na vida ética relativa. Ora, é em função disto que Hegel afirma que “com o término da liberdade, a escravidão necessariamente terminou” (HEGEL, 1990, p. 65). A liberdade negativa, individual, da esfera do direito da esfera ética relativa, do Eu do Império romano, determinante em sua diferenciação em inúmeros sujeitos privados iguais entre si, comporta, antes de tudo, este Eu como

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 92

proprietário universal, com “esta vida privada universal”<sup>128</sup>, resultando na situação em que o “povo é composto apenas de um segundo estamento, está imediatamente presente a relação-de-direito-formal”<sup>129</sup>, pois esta relação “fixa o ser-singular e o põe absolutamente”<sup>130</sup>.

Ora, não destoando de seu investimento crítico contra a fixidez do individualismo moderno, a coexistência – dentro do indivíduo – entre vida ética absoluta e vida ética relativa, o fato da não existência da vida ética absoluta neste momento e a existência absoluta da vida ética relativa, “não é nada de absoluto e eterno”<sup>131</sup>. A propriedade e o direito que “por causa deste ser-sólido – do qual se falou – da singularidade”, propriamente moderno, que é finito e formal, deve, necessariamente, estando “separado e eliminado realmente do estamento nobre, poder constituir-se num próprio estado”<sup>132</sup>, o estamento burguês.

Através do indivíduo que se absolutiza no Império romano, e que contém em si os dois momentos éticos necessários à vida eticamente concreta – já que aquilo que perpassa ambos os estamentos é o elemento último da realidade, o próprio indivíduo –, ainda que singularizada nestes indivíduos, eles compõem os estamentos eticamente diferentes: assim, a força ética da necessidade histórica, que desembocará no Estado verdadeiro, está anunciado desde já neste momento da passagem – ou subsunção – do primeiro estamento no segundo.

O retorno da totalidade ética a si mesma ocorreria na era moderna, com a superação da mistura dos estamentos vigente desde a Antiguidade tardia e a separação consciente de ambas as esferas, reconhecendo-se agora o direito de existência do estamento das relações privadas e burguesas de posse, propriedade e comércio (BECKENKAMP, 2009, p. 223)

Sob a ótica do reconhecimento, seria a modernidade o campo propício para a reconciliação da cisão histórica e natural entre os estamentos.

---

<sup>128</sup> Ibid., p. 65

<sup>129</sup> Ibid., p. 65

<sup>130</sup> Ibid., p. 65

<sup>131</sup> Ibid., p. 65

<sup>132</sup> Ibid., p. 65

A diferenciação entre os estamentos reveste-se, paulatinamente, do sentido ético verdadeiro, objetivando-se, sobretudo, especulativamente: se a determinação da exigência antiga da separação hierárquica e a exigência moderna de reconhecimento universal expressa, de sobremaneira, a constituição da vida burguesa em um estamento (o ser-sólido), temos a implicação da afirmação essencial consequente de que “o Estado não pode mais reconhecer sem separar” (BOURGEOIS, 1986, p. 439) e “separar sem reconhecer a existência burguesa”<sup>133</sup>.

Conclui Hegel que

Se este sistema deve, forçosamente, ao mesmo tempo desenvolver-se como situação universal e destruir a vida ética livre lá onde ela está misturada com as relações que têm sido até agora questionadas e não está originariamente separada delas e de suas consequências, é necessário que este sistema seja acolhido conscientemente, conhecido em seu direito, excluído do estamento nobre (HEGEL, 2007, p. 96)

Esta característica própria do Estado moderno, em sua realização concreta, suportaria, na formação política e social, a separação das esferas à luz da vida absolutamente ética e, simultaneamente, suportaria também seu acolhimento consciente, isto é, excluído do estamento nobre e conhecido em seu direito, dado sua faculdade *sui generis* de reconhecimento, tornando-se, em função disto, o autêntico modelo para suportar a *tragédia no todo ético*.

Em outras palavras, diz Beckenkamp:

A cidade-estado antiga sucumbiu a seu próprio destino (o desenvolvimento das relações de comércio) por não ter sido capaz de instaurar em seu direito próprio a esfera dos não-livres ou dos atores privados e das relações econômicas. Somente a formação social e política moderna faz jus à necessária separação das esferas do serviço público à identidade absoluta e da atividade privada na

---

<sup>133</sup> Ibid., p. 439

diferenciação objetiva, suportando assim a permanente tragédia no ético (BECKENKAMP, 2009, p. 223)

Esta inevitabilidade da diferenciação interna de um Estado moderno, de cunho sócio-político é compensada, em termos concretos, por uma dupla afirmação deste Estado verdadeiro: primeiramente, uma separação fundamentalmente hierárquica deverá imperar na relação entre os estamentos até aqui dispostos; em segundo lugar, o reconhecimento recíproco entre os estamentos, como dissemos acima.

#### **4.2.1. TOTALIDADE HIERARQUIZADA OU NADIFICADA**

A exigência principal no tocante à separação hierárquica é a de um cerceamento da atividade irracional da economia-jurídica, dado que é o próprio Estado que condiciona a realidade ao estamento nobre – retomado aqui, no âmbito próprio da modernidade não de modo efetivamente real, mas em sua abstração (exemplar) ao burguês.

Em termos menos gerais, Rosenzweig descreve a estratificação do Estado hegeliano, hierarquicamente organizado, como

Uma nobreza que não paga impostos nem empreende negócios próprios dos burgueses, porém ocupa altas funções militares; uma classe camponesa que, em um esquema de relação de dependência universal e patriarcal, segue as ordens do oficial oriundo da nobreza (...) uma burguesia vocacionada a adquirir, pagando impostos, dispensada de obrigações militares, estritamente separada das duas outras (...) com uma ética independente (ROSENZWEIG, 2008, p. 217)

Rosenzweig sintetiza a totalidade hierarquizada que compõe os escritos políticos do jovem Hegel até 1803.

Por isso, torna-se possível aclarar o que é levado a efeito quanto ao reconhecimento recíproco, ou seja, a exigência recai especialmente sobre o estamento burguês – que tem uma ética (uma moral em seu sentido verdadeiro, não absolutizado) própria – que, essencialmente, afirma que o homem tem um valor por si

em sua igualdade universalizante, independente de sua pertença a qualquer estamento. Justamente por isso, esta exigência de subjugação ou “inferioridade” – abstrata em seu sentido hierárquico – em relação ao estamento nobre está imediatamente compensada, também de modo formal.

Assim, para que a condição incontornável do Estado, em sua atualidade histórica, parte essencialmente antiga e parte essencialmente moderna, possa ser Estado verdadeiro, na satisfação conjunta das exigências reais que o separam internamente – e que, como vimos, separam o Estado antigo do moderno, passando pelo Império romano – deve, não só acolher o sistema da propriedade e do direito em seu pleno desenvolvimento, como reconhece-lo em sua afirmação, contanto que, em última instância, a coexistência econômica e política em um indivíduo signifique, sobretudo, a dissolução econômica pelo político, dado que “o estamento que assume a vida política do Estado deve ser estritamente purificado em seus membros, não somente de toda ocupação, mas de toda preocupação ou responsabilidade econômico-jurídica” (BOURGEOIS, 1986, p. 440).

A separação das esferas do público, de um lado, e da atividade privada, do outro, ainda que fixas em suas especificidades e, sob o Estado verdadeiro, forçadas ao reconhecimento recíproco, servem, especialmente, para assegurar a totalidade concreta hierarquizada, isto é, uma espécie de unidade política da política e da economia.

Esta reconciliação consiste precisamente no conhecimento da necessidade e do direito que a vida ética dá a sua natureza inorgânica e às potências subterrâneas (...) o inorgânico separado e conhecido como tal, por aí mesmo acolhido na indiferença (HEGEL, 2007, p. 97)

O acolhimento no inorgânico, seja unidade política ou a vida plenamente ética, em sua realização concreta, sob a necessidade de limitar internamente a atividade burguesa constituída em estamento – pela nulidade política e na medida em que “é dispensado da bravura e subtrai a necessidade, que pertence ao primeiro estamento, de expor-se ao risco de uma morte violenta”<sup>134</sup> –, tem, com efeito, a exaltação da

---

<sup>134</sup> Ibid., p. 97

noção de *pureza*. A pureza da vida autenticamente política, não-burguesa, *do e no* Estado.

O acolhimento na indiferença dado à esfera econômico-jurídica, precisamente, leva a efeito seu refreamento: a particularidade de seu conteúdo enquanto tal – exigência de existência da modernidade, que a vida ética da antiguidade ilustrava em essência –, condensada na constituição de um estamento *não-ético* no seio do Estado, opõe-se absolutamente ao primeiro estamento em sua vida político-militar pura. A reivindicação de liberdade universal da esfera econômico-jurídica do sujeito singular, como existência efetivamente real que é, nesta disputa para se tornar o modelo por excelência da vida de todos os cidadãos, contra a virtude do primeiro estamento em especial, não pode ser reconhecido a não ser em sua unilateralidade – como veremos a seguir na apresentação da tragédia esquiliana –, reconhecendo seu lugar ante a totalidade do Estado.

Esta identificação de seu ser, ou reconciliação com a vida ética relativa, estritamente momentos opostos da totalidade ética, em todo seu processo e diferenciação e consumação, é tomada por Hegel como *sacrifício*, isto é, enquanto ela, a totalidade ética, “cede e sacrifica uma parte de si mesma”<sup>135</sup> ao total abandono em relação a si mesma e ao Estado, a rigor, representa precisamente a própria morte desta parte.

É pelo sacrifício que a possibilidade de reconciliação está posta, isto é, momento que se prova necessário para o resultado do processo, porém, este percurso da antiguidade à modernidade, como veremos, será anunciado como um percurso inerentemente *trágico*.

O inorgânico separado e reconhecido como tal, por aí ele mesmo acolhido na indiferença; mas o vivo, enquanto, o que ele sabe como uma parte dele mesmo, ele o põe neste ser inorgânico e o sacrifica à morte, reconheceu o direito de uma tal ser [inorgânico e morto], e, ao mesmo tempo, purificou-se desse último (HEGEL, 2007, p. 97)

Especulativamente falando, isolar de Si o inorgânico, isto é, mata-lo em relação consigo mesmo nesta espécie de abandono absoluto de Si levada a efeito pela vida

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 97



ética absoluta, permite que o Si, em sua contradição mais íntima, reflita neste processo de auto-diferenciação, e volte-se sobre si mesmo afim de se auto-purificar.

O reconhecimento do Estado de todos os seu estamento como parte de si mesmo em sua universalidade concreta, negação absoluta da vida ética que engendra e é negada pelo inorgânico, transparece, com efeito – sua parte, por ser separado e inorgânico, ele é obrigatoriamente reconhecido pelo *vivo*, a parte original que o gerou e, assim, mesmo preso na diferença rígida e irreduzível do lado *morto*, dispõe da faculdade de ser acolhido como uma espécie de *potência subterrânea*, isto é, não latente ou explícita, tendo em vista que seu isolamento é, de maneira descrita por Hegel, absoluto – em todos os seus momentos: afinal, para manter sua pureza ético-política, este ser-morto só pode manifestar-se como ser-outro, algo que o Estado exclui necessariamente de si mesmo, isto é, *cede* esta parte, sacrificando-a.

Posto como seu próprio ser em total oposição, ser-outro absoluto, exterior a Si mesmo, agora, é a intrincada relação entre vida e morte (ou orgânico e inorgânico), ou o Si e o Ser-outro em seu devir que somente poderá ser superada pela “força do sacrifício” (HEGEL, 1990, p. 69) que “consiste na intuição e objetivação do intrincado com o inorgânico, por aquela intuição em que esta intricação é desatada”<sup>136</sup> e, assim, acolhida novamente na indiferença.

Não é difícil perceber a estrutura que fundamenta a essência tragédia da vida ética: este aniquilar de si e reapropriação do aniquilado em Si.

O elo entre a pertença a Si – o reconhecimento – e a exclusão de si – a separação –, que fora denominada sacrifício, é privilégio deste complexo movimento da vida absoluta e só poderia achar sua resolução no Estado moderno, pois “o reconhecimento sem estar separado não é reconhecimento verdadeiro, e esta separação não estando reconhecida não é separação verdadeira” (BOURGEOIS, 1986, p. 443).

Essa conjugação entre o tempo do Estado moderno e a pressuposição do Estado antigo, em termos históricos, expressa, entre outras coisas, o seguinte: o cidadão antigo, na relação particular que sua particularidade levava a efeito com outro ser puramente particular, a saber, o escravo, inverte-se na afirmação da separação abstrata entre universal e particular, transportada através da absolutização do indivíduo moderno em sua fixidez, em sua marcha que, por fim, na universalização da

---

<sup>136</sup> Ibid., p. 69

igualdade abstrata entre os sujeitos, exclui naturalmente a relação singular da escravidão – a exclusão da escravidão que não era algo universal e não integra o Estado moderno – enquanto que, por outro lado, absolutiza sua individualidade, dissolvendo seus laços com a vida ética absoluta.

Este processo

Não é senão a representação, no aspecto ético da tragédia, que o absoluto joga eternamente com ele mesmo, [a saber] que ele se engendra eternamente na objetividade, abandona-se por aí, nesta figura que é sua, à paixão e à morte, e, de suas cinzas, eleva-se na majestade (HEGEL, 2007, p. 98)

Esta intuição ética natural da antiguidade, posição imediata da vida ética absoluta ainda privada de seu devir histórico-especulativo, ou sua diferenciação, conserva esta indiferenciação original, mantendo-a pura em relação à vertiginosa individualização do indivíduo rumo à modernidade: ou seja, a força do sacrifício reconciliador teria, de certo modo, resguardado em si vínculos ainda naturais entre os lados separados. Dito de outra forma, o absoluto *joga* eternamente consigo mesmo, abandonando-se ao *destino* da dissolução de Si na absolutização do indivíduo, que não deixa de ser – sequer seria possível – sua substância absoluta.

É no indivíduo que se manifesta propriamente a essência trágica do universal, isto é, é no particular que reside o campo propício, pelas razões acima demonstradas, de articulação entre a vida ética de um povo e a vida ética dos indivíduos, pois é no Estado verdadeiro que se efetiva o elemento fundamental do *sacrifício*.

O sacrifício através do qual o Estado se efetiva em sua absolutidade surge, então, no artigo, sob a forma representativa de uma oposição: de um lado, como dissemos, o trágico da vida ética; do outro, agora, sua contraposição *cômica*, abstrata.

#### **4.3. A ESTRUTURA TRÁGICA DA VIDA ÉTICA: O JOGO CONSIGO**

A estrutura trágica da vida ética mostrar-se-á em diferentes níveis no curso sucessivo dos eventos históricos: a totalidade ética de um povo como seu lado positivo; a existência individualizada em geral como seu lado negativo. Ou seja, expondo sua leitura da tragédia grega, em especial o *Julgamento de Orestes*, Hegel

expressará a essência trágica da vida ética de modo que, em seu sentido, colocam-se conjuntamente reconhecimento e exclusão: o indivíduo será ele mesmo reconhecido e separado pelo Estado universal da qual ele é genuinamente membro.

A última seção do terceiro capítulo do artigo sobre o direito natural, então, versará especificamente sobre o sentido verdadeiro do negativo da vida ética e sua restituição de volta ao seio do positivo como negativamente universal – a relação entre os estamentos – e como negativo propriamente particular – a relação dos estamento articulados com o Estado verdadeiro – que, por fim, desembocará na retomada da crítica às teorias que tratam do direito natural – tendo definido as bases para o exame especulativo do indivíduo moderno ou da verdadeira existência individual, bastará expor a absolutização, nestes moldes, realizada pelo direito natural moderno –, determinando, deste modo, especulativamente a relação do Estado com os indivíduos enquanto tais, isto é, o negativo *singular* da vida ética.

Segundo a lógica de leitura proposta por Bourgeois para a compreensão desta última seção do terceiro capítulo sobre o direito natural, temos que

A caracterização como algo de trágico da relação ética do universal e do singular, do povo e do indivíduo, é ela mesma estabelecida em três tempos: primeiro, a *definição* de tragédia do ético; depois sua *oposição*, a comédia do ético; por fim, a *verificação* da essência trágica do ético em seu ser verdadeiro (BOURGEOIS, 1986, p. 447)

Na medida em que o sacrifício do absoluto é, de início, apresentado pela negação da qual ele mesmo se opõe a si – como um *destino* – em que ele se diferencia *em si mesmo* e *de si mesmo* progressivamente, assevera, ao mesmo, tempo, na tradução da tragédia grega, a perspectiva de uma cultura grega concreta que, a rigor, contém em si uma positividade rica de negatividade a ser levada a efeito em seu devir histórico.

Em outras palavras, há uma intuição trágica – intuição, pois ainda se mantém nos escritos da antiguidade, isto é, no âmbito do absoluto em sua imediatidade, ou verdade ética natural – do absoluto, em que o resultado do processo em si pode ser visto como germe em seu início.

A interpretação levada a efeito por Hegel, então, reveste a tragédia grega do sentido original e revelador da verdade do absolutamente ético, precisamente por sua

aproximação intuitiva do absoluto e seu devir – o divino<sup>137</sup> e indiferente – que ele afirma:

A imagem desta tragédia, determinada de maneira mais precisa para o [aspecto] ético, é a solução disto que foi o processo das Eumênides, como as forças do direito, que está na diferença, e de Apolo, o deus da luz indiferente, concernente a Orestes, diante da organização ética, o povo de Atenas (HEGEL, 2007, p. 98)

Ora, a tragédia do absoluto, ou “a tragédia que é o absoluto” (BOURGEOIS, 1986, p. 459), está afirmada prontamente de início como tragédia originária, em sua gênese mesma, constituindo o ser do absoluto na representação ético-política esquiliana.

O deus do indiferente é o deus do povo ou o povo divinizado – afinal, o povo em si é a manifestação do verdadeiramente absoluto – que, com efeito, fornece o ponto imprescindível para a exposição do ser absoluto em suas diversas figuras. A descrição que Hegel fornece da tragédia grega – não perdendo de vista que, em última instância, esta descrição pauta-se pela noção de *sacrifício reconciliador* da vida ética absoluta posta, como não poderia deixar de ser, em moldes trágicos – serve tanto para a denúncia da razão prática kantiana, absolutização do momento relativo ao formalismo (em si mesmo também relativo), isto é, as forças do direito e da diferença, ao mesmo tempo em que define a estrutura do modelo especulativo da vida ética absoluta, apontando, sobretudo, para esta elevação à *majestade*.

Por enquanto, então, no terceiro capítulo do artigo sobre o direito natural, a caracterização do ser do absoluto como identidade da identidade e da diferença – a manifestação (diferenciadora) como identidade de indiferença (a diferença que põe sobre si a unidade) e a relação (a identidade que retorna à diferença) da unidade e da

---

<sup>137</sup> Termos de conotação religiosa, resultado das investigações hegelianas a respeito da religião, ainda utilizados por Hegel no ensaio sobre o direito natural, nesta conjugação entre o mundo cristão e o mundo helênico, será, em sua grande maioria, descartado, visto que foge ao escopo do presente trabalho. A divisão que assumimos, então, o tocante ao *divino* e o *não-divino* ou *corpóreo* é esta a ser plasmada na interpretação hegeliana do processo de Orestes, jamais perdendo de vista a característica especulativa que marca o ensaio, a identidade da identidade e da não-identidade ou diferença.

multiplicidade: o absoluto é a antinomia de si mesmo enquanto identidade, seu ser em-si é ele mesmo diferença ou infinidade (seu fenômeno). Dito de outro modo:

O absoluto é identidade e diferença, absolutidade e infinitude, essência do fenômeno e fenômeno da essência; seu fenômeno é identidade de si mesmo e diferença de si mesmo (...) cada fenômeno é indiferente e relação. A identidade, sinônimo do ser, é, em todos os níveis, *imediatamente* a diferença dela mesma e a da diferença, a diferença está *pressuposta nela*, não sendo *posta por ela* graças um processo ou mediação (BOURGEOIS, 1986, p. 461)

Esta concepção do absoluto em seus diversos momentos constitutivos, afirmação construída por Hegel desde o início do texto, neste percurso valorativo do todo sobre as partes e das partes como constituição por excelência do todo, terá, em sua definição final, a afirmação segundo a qual o sacrifício tornar-se-á a expressão máxima e a concretização da negatividade absoluta que Hegel descortina e implanta no seio do absoluto, uma alteridade – forçada pela total entrega, sacrifício, morte e reconciliação – do inorgânica.

O ponto essencial retratado por Hegel é sua concepção de absoluto, nova até o presente momento, como sendo originariamente não mais simples positividade, mas *negação de si*, isto é, *ação*: não mais pura substância, mas sobretudo, *sujeito*.

O universal contém e está contido no singularizado, sendo imediatamente diferença de si mesmo e identidade independente de qualquer processo mediador. Todavia, antes, o singular e a indiferença absoluta estão naturalmente relacionados em todos os níveis: desde a simplicidade do imediato e natural – substância simples original – até o final da marcha (trágica) do absoluto.

Sendo princípio e, ao mesmo tempo, resultado, agora, a negatividade, não mais pressuposta no positivo, mas apartada e em *eterno* jogo com ele, satura o positivo de negatividade em si e de si: o sacrifício ou auto-negação. Algo idêntico a si mesmo, o positivo é o negativo integrado em seu ser, o diferente ele mesmo: o “divino, na sua figura e objetividade, tem imediatamente uma natureza duplicada, e sua vida é o absoluto ser-um destas [duas] naturezas” (HEGEL, 2007, p. 98).

A posição do negativo ao positivo revela – pois é oposição que o positivo joga contra si mesmo – identidade de si e de seu ser-outro, assumida, por isso, como algo

absolutamente necessário. Ele é movimento, processo, segundo o qual a identidade se nega, se sacrifica, morre em relação a si na exteriorização de seu ser em outro – o inorgânico – que é, em último caso, ela mesma: removendo qualquer caráter possível de um absoluto que não esteja em movimento, Hegel defende, no cerne desta identidade diferenciada, o sujeito como substância em seu sentido verdade, e afirma, ademais, ainda que em outro nível e de outro modo, aquilo que já estava introduzido deste o início do artigo, a saber, a *ressurreição* da identidade absoluta é a diferença e somente através da diferença ela pode autenticamente *renascer*, pois, como dissemos, o singular é totalidade e a totalidade é o singular.

Ora, este *ser-reunido* não é outra coisa que não a negação da negação, ou a auto-negação, que é também seu destino.

O combate ao destino – o combate a si mesmo como ser-outro – é a afirmação própria que se afirma através deste ser-outro como algo de si mesmo, ou Si mesmo, reconhecido e reconciliado: ele – o ser-outro de si – não pode ser algo não-reconhecido, não pode ser qualquer coisa diferente disto. Reconciliação é, acima de tudo, reconhecimento.

Logo, o absoluto, em sua plena objetividade, é intrinsecamente conflito absoluto entre duas naturezas que são uma e mesma. Com efeito, adicionando o fato de que uma natureza, na separação – que é sacrifício da primeira e morte da segunda – “ressuscita igual e absolutamente a partir e fora”<sup>138</sup> de si, podemos concluir o seguinte: o inorgânico que ressuscita do lado exterior e se volta contra e para o interno da primeira natureza ou o orgânico: a qualidade especialmente especulativa consiste justamente na apreensão deste movimento do divino ou indiferente que se expõe em momentos neste complexo movimento:

Aparecendo igualmente à outra [natureza], o movimento divino se expõe de tal sorte que a pura abstração desta [natureza], que seria uma potência simplesmente subterrânea, [uma potência] negativa pura, é suprassumida pela reunião viva com a natureza divina (...) e faz dela seu corpo vivo reconciliado<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Ibid., p. 98

<sup>139</sup> Ibid., p. 98

O absoluto, por conseguinte, como identidade verdadeira e absoluta da *reunião* suprasumida entre as duas naturezas, expõe aquilo que é o divino em si – isto é, a suprasunção do puro negativo em si e para si – e indica, ao mesmo tempo, com a definição de corpo vivo, a unidade do divino e do não-divino. A alma e a manifestação corpórea dela: a unidade ética e sua diferenciação no elemento último da realidade. Ou seja, a hierarquia remodelada em que, na vida ética absoluta o momento relativo não é mais dominado pelo primeiro, mas reconhecido como momento necessário e parte integrante de si – corpo vivo reconciliado.

O divino sendo a unidade do divino – especificamente, natureza ética – e do não-divino – especificamente, natureza não-ética da natureza ética –, transpõe este modelo ético do absoluto, como atesta o próprio Hegel, ao âmbito da tragédia esquiliana.

A tragédia esquiliana traduz os conceitos lógicos e históricos apresentados por Hegel até aqui. O conflito que o absoluto produz ele mesmo, contra si, que ao mesmo tempo é ele próprio em seu ser verdadeiro, engendrado em diferentes níveis, estão todos expressos no processo das Eumênides.

Ora, é especificamente este processo de auto-negação do divino em sua manifestação não-divina, *corpórea*, a expressão essencial que revela o sentido ético-político da vida ética absoluta enquanto vida ética relativa, na leitura hegeliana desta tragédia: a vida ética da cidade grega, enquanto intuição da vida ética absoluta, revela especialmente a essência do trágico e todos os seus desdobramentos.

#### **4.3.1. ORESTEIA**

Nas *Eumênides*, a questão do conflito trágico entre a universalidade substancial consciente de si surge de modo pleno no instante do julgamento de Orestes: enquanto o povo de Atenas, que é a própria organização ética em si em sua disposição ao julgamento, se reúne em audiência, o herói é tido como parte unilateral do conjunto a ser julgado e sua tormenta, as Fúrias, a outra parte unilateral deste conjunto. Destarte, a igualdade do número de votos significa, sobretudo, que:

O qual, de maneira humana, enquanto o Areópago de Atenas, deposita na urna das duas forças votos em número igual, reconhece a subsistência de todas as duas uma ao lado da outra, entretanto,

assim, não regula o conflito e não determina nenhuma relação e nenhum vínculo entre estas forças (HEGEL, 2007, p. 98)

O reconhecimento do lugar necessário do negativo na essência mesma do positivo, levada a efeito pela organização ética ou povo, reside na equivalência dos votos dos sujeitos na urna: reconhecimento da subsistência uma ao lado da outra; reconhecimento da correlação como necessária. Contudo, o conflito não é regulado, o vínculo entre Orestes e as Fúrias, ainda que reconhecidamente necessário, fica estanque e sem resolução se a tragédia cessasse na disposição dos votos do povo ateniense apenas.

Ora, a diferença da relação negativa da correlação (vida propriamente econômico-jurídica) e da relação positiva da correlação (vida propriamente política) manifesta a solução ético-política de uma espécie de indiferenciação dessas duas relações correlacionadas neste reconhecimento recíproco dentro de um Estado racional.

Apolo, por um lado, é o deus da indiferença, sobretudo como representante da indiferença ética, transparecendo como a auto-negação das diferenças individuais elas mesmas – ou seja, sua identidade –, contrapondo-se às Erínias, do outro lado, definidas como as potências do direito, a própria diferença.

O julgamento de Orestes condensa tudo que fora exposto por Hegel até aqui que, como não poderia deixar de ser, culminará na afirmação de que o Estado deve separar de si ao mesmo tempo em que reconhece a esfera econômica-jurídica.

Assim, o deus da vida ética – eminentemente político –, Apolo, exige de Orestes que vingue a morte de seu próprio pai, Rei Agamémnon, contra sua mãe, Clitemnestra, esposa do rei e amante de Egisto, pois ela havia tramado a morte do rei em função do que fora feito com sua filha, Ifigênia: oferecida em sacrifício pelo pai para que os gregos pudessem navegar rumo à guerra. Os assassinatos culminam no dia em que, vitorioso após a guerra travada contra Troia, Agamémnon regressa.

Assim, a demanda de reparação advém do próprio Apolo, não sendo exclusivamente um ato singular de Orestes: Apolo implica Orestes *na diferença* ao mesmo tempo que, do outro lado, Orestes afirmara o indiferenciado por meio de um ato político: a negação de sua singularidade por meio do matricídio, ato necessariamente unilateral.



Ao afirmar o momento do universal pela negação do individual, o indivíduo afirma ao mesmo tempo a si mesmo e o que é contra si mesmo, dado que o segundo momento identifica-se diretamente com o primeiro momento: ao diferenciar-se da diferença – identificação com a unidade política –, Orestes a exalta. Contudo, como vimos, é preciso que a totalidade popular, efetividade da vida ética absoluta, se realize no indivíduo e, com efeito, o momento ético imediato e o momento ético indiferenciado devem se reconciliar em sua identidade, reconhecendo, assim, o valor positivo do primeiro estamento, propriamente político e o segundo estamento, apolítico. Este é, a rigor, o sentido ético da tragédia esquiliana: o povo ateniense – vida ética absoluta da totalidade popular – demanda igualdade à Apolo e às Erínias – a potência subterrânea, tanto momento da vida ética absoluta e momento da vida ética relativa, econômico-jurídica, que restitua Orestes – o indivíduo, substância simples e complexa, dedicado à vida política, implicado na diferença e reconciliado ou restaurado no final do processo ou julgamento – plenamente.

A igualdade numérica dos votos, que ocasionou o perdão de Orestes, é a prova, para Hegel, de que os momentos da vida do herói são reconhecidos de maneira proporcional. É o reconhecimento da subsistência das particularidades, uma ao lado da outra, do matricídio à vingança das Erínias.

Apolo instiga Orestes contra Clitemnestra, pois vingar o próprio pai contra a própria mãe, negar o particular é, deste modo, de antemão, a afirmação de Orestes sobre o universal e, simultaneamente, não podemos perder de vista que é o próprio Apolo que submete Orestes na diferença.

Contudo, Orestes é forçado a contrapor a identidade que erigiu com a vida universal – política ou indiferente –, momento da obra em que Orestes é reconhecido como criminoso, passando a ser perseguido e atormentado pelas Fúrias (ou Erínias) logo nos últimos trechos da *Coéforas*.

Ambos os momentos, no desfecho da tragédia, segundo Hegel, reconhecem, como dissemos, que são inevitáveis, reconhecem a necessidade de um para a subsistência do outro. Desse modo, a contradição que travam entre si, dentro do herói, efetiva a compreensão do sacrifício do universal como um estágio que, por sua natureza, demanda o momento em que possa – nas palavras de Hegel – renascer das cinzas. Esse renascer é possibilidade, posto que a necessidade destes dois momentos anteriores exige que a imbricação termine: a supressão de ambos e a restauração dos estados.

As Erínias, sob esta ótica, que se voltam violentamente contra o ato político ou indiferente de Orestes, acabam sendo transfiguradas em potência divinas amigáveis, isto é, *Eumênides*: reconduzidas ao seio da *pólis* e, sob um altar dedicado à elas, fora e abaixo da Acrópole, quando – irritadas pelo resultado do julgamento, elas – ameaçam o próprio povo de Atenas, sendo acalmadas pela deusa Atena, que reconhece o poder que delas provém e promete erguer um templo na cidade em sua homenagem, convertendo-as em prol do todo.

Atena – a vida ética relativa em sua *subordinação* como simples momento à vida ética absoluta no Estado – é a expressão final da trilogia: é seu o último voto a ser depositado na urna, ou seja, o verdadeiro vínculo entre os unilaterais julgados pela assembleia ateniense. Deusa da sabedoria, antes de tudo, é Atena que afirma a cidade em sua auto-diferenciação, indicando ao lugar preciso – submisso – das Eumênides – Erínias *convertidas* – para que elas podem ser veneradas, contendo a selvageria natural destas enquanto diretamente reguladas pela universalidade política.

Mas, de modo divino, enquanto Atena de Atenas, restitui totalmente o homem que foi, pelo próprio deus, implicado na diferença, a este e, com a separação das forças que tinham todas as duas partes no crime, empreende assim a reconciliação (HEGEL, 2007, p. 98)

A intervenção da deusa Atena, que julga, após o povo ateniense – e a seu lado – o destino do herói, é a manifestação de reconciliação que Hegel anseia.

As Erínias – ou Fúrias –, revelam-se, metaforicamente, como a *vida ética relativa*, a vida burguesa. O ponto basilar é que as Erínias não são destruídas por Atena: seu resultado, então, não é o de negá-las de forma absoluta – ainda que sejam denominadas como forças que ameaçam toda a estrutura da cidade, forças subterrâneas à cidade, isto é, gerada pela cidade e à ela pertencente –, mas isto também não implica que sejam assumidas como se fossem entidades inelutáveis: é o ato de acolhê-las no berço ateniense, provendo na cidade-estado um lugar para que se alojem, com a fundamental ressalva: sempre hierarquicamente abaixo do Areópago.

De uma maneira tal que as Eumênides seriam honradas por este povo enquanto forças divinas e teriam agora sua permanência na cidade, se bem que sua natureza selvagem desfrutasse da intuição de Atena tendo seu trono no alto, sobre a colina fortificada, em face de seu altar erigido na parte baixa da cidade, e por aí seria pacificada<sup>140</sup>

Este é o cerne da reconciliação hierarquicamente estabelecida da tragédia: o primeiro momento deve reconhecer a positividade do segundo, enquanto o segundo momento passa a reconhecer que o primeiro é seu fundamento e mestre.

Ora, com efeito, Hegel apresenta dois modos de intervenção do povo de Atenas: em primeiro lugar, de modo humano, diferenciado como a multiplicidade dos números de votos no Areópago e, em segundo lugar, enquanto a própria Atena de Atenas, isto é, enquanto identidade. A origem do conflito está posta, pois mesmo em seu momento político, a administração do Estado não pode se desprender da perspectiva essencial do direito que consiste, como sabemos, em privilegiar a diferença e a absolutizar o indivíduo. Porém, se a vida ética encontra lugar dentro deste mesmo indivíduo, ainda que por meio da fixa oposição de seus momentos, característica do entendimento, o Estado racional manifestará, por isso, a incapacidade do direito (algo do humano) em decidir sobre o problema político em si, que é do âmbito da relação ética (divino) do político.

Em outros termos, o que temos é uma retomada do que expusemos antes: o problema perpetuado pelo direito na modernidade e que está presente nas teorias que versam sobre o direito natural. Como supracitado por Hegel, a reconciliação constituiu-se em uma dupla faceta: o da maneira humana, enquanto o Areópago de Atenas, e o da maneira divina, enquanto Atena de Atenas. Assim, sabemos que o conceito de direito, para Hegel, não é universalizável por definição – que o texto hegeliano revela, ponderando pontualmente ao lado da tragédia de Ésquilo, é justamente o que as citações configuram e que regem as personagens de Orestes e das Erínias: a integração do mundo privado na totalidade do Estado, a integração das Erínias na parte baixa da cidade –, voltando-se contra sua origem e sendo por ela subsumido.

Ora, ao indicar que a resolução do conflito não pode ser outra que não o trabalho de Atena, isto é, a cidade mesma por si enquanto unidade divina – não

---

<sup>140</sup> Ibid., p. 99

unicamente em sua plena corporeidade como no empate inicial dos votos –, Hegel defende que a afirmação do Estado pelo individual e do indivíduo pelo individual não pode ser o lugar da real existência deste Estado, pois a unidade – Orestes perdoado e as Erínias reconhecidas e transformadas – dos momentos distintos não é mais individual em sua determinação, dado que a vida ética é o Estado ele mesmo que, ainda que dividido em estamentos igualmente necessários, dividido exclusivamente em indivíduos, determinam organicamente sua identidade. De maneira equânime, a identidade organicamente reconciliada quem determina também a necessidade hierarquizada de reconhecimento em suas diferenças na totalidade concreta e, conseqüentemente, Hegel termina por pavimentar o caminho para que toda teoria moderna que se proponha a tratar do Estado coloque-se sob o crivo da especulação.

É esta percepção que, segundo Hegel, priva as teorias contratualistas de alcançarem o domínio da totalidade ética. O que Hegel reprova não é unicamente os atores privados das relações econômicas – estes possuem suas funções específicas e não devem ser extirpados –, mas, ao contrário, sua absolutização ilegítima levada às últimas conseqüências pela modernidade. A busca pela harmonia, ou pela unidade, encontra sua solução racional no Estado racional.

O princípio universal da racionalidade ética, em que o Estado racional é identidade de sua diferenciação em si mesmo e seu próprio ser-outro, excluído dele em favor desta diferenciação e reconciliado posteriormente, interpretado na tragédia esquiliana, ilustra perfeitamente a organização do Estado racional moderno: a relação de hierarquia dos estamentos da vida ética absoluta sobre a vida ética relativa. Todavia, esta é a primeira concretização da exposição hegeliana da tragédia antiga, posta, agora, sob o aspecto de sua segunda concretização, sua inserção no processo histórico.

Assim, se a proposta inicial de Bourgeois – que assumimos afim de apresentar o trabalho de Hegel no que diz respeito à tragédia do absoluto – consistia na análise da relação do positivo da vida ética em três momentos: a definição de Estado moderno como reconciliação; a relação do Estado com o negativo particular (os estamentos); a relação do Estado com o negativo singular (o indivíduo), precisamos, por fim, conjugar aquilo que no interior da tragédia antiga emerge como “diferença entre seu sentido ético *literal* e seu sentido ético *simbólico*” (BOURGEOIS, 1986, p. 477).

Quanto ao primeiro, o literal, Hegel revela como o *jogo* levado a efeito entre a universalidade e a singularidade em que a afirmação de si absoluta – ou absolutizada

– desta última constitui a primazia da singularidade sobre a universalidade, como sendo seu fundador original, ao pressupor sua própria irredutibilidade, hipostasiando a partir de si mesma – o indivíduo sólido –, o sentido do Estado racional. É isto que Hegel entende por *comédia*. Quanto ao segundo, o sentido simbólico, a tragédia fornece a conclusão verdadeira deste processo em sua totalidade, ou seja, a ordenação real da relação, em um Estado, de si mesmo e da singularidade individual.

#### 4.3.2. A CONTRAPOSIÇÃO DO CÔMICO

O estabelecimento hegeliano do modo de tratar a tragédia e a comédia encontra eco na expressão da passagem da vida antiga à vida moderna:

Hegel examinará o processo na exposição sucessiva da *comédia antiga*, depois a *comédia nova* ou *moderna*, enfim a *tragédia* (...) na sequência: comédia antiga, comédia nova ou moderna, tragédia, se esta última, como nós dissemos, não pode ser tomada que não em seu sentido ético mediatizado, universal, os dois primeiros são tomados em seu sentido ético imediato: a saber, quanto à existência mesma desta forma cômica, como testemunho – assim que Hegel afirmará mais tarde – da tomada de consciência do indivíduo por si mesmo (BOURGEOIS, 1986, p. 478)

É o Estado que consagra a duas imediatidade iniciais, comédia antiga e moderna, unilateralidades animadas uma contra a outra, manifestas no e pelo indivíduo, em sua afirmação de si mesmo, sua *tomada de consciência*: afinal, o movimento das imediatidades, comédia antiga e comédia nova ou moderna, constitui especificamente a passagem do acolhimento na indiferença do indivíduo no Estado à dissolução deste Estado na fixidez do indivíduo.

À vista da exposição destas duas manifestação de si da vida ética, unilaterais e abstratas – tanto a vida ética antiga quanto da vida ética moderna, inaugurada pela ruína da cidade antiga na universalização do direito no Império romano –, Hegel oporá, por fim, o resultado: a tragédia, o sentido trágico em que o Estado racional se reveste:

“o estado deve soltar-se de seu sentido propriamente estatal ao liberar o indivíduo em sua afirmação anti-estatal”<sup>141</sup> e, simultaneamente retomá-lo como parte do Estado.

Ao nível do negativo singular da vida ética, relativo à relação do Estado e seu negativo particular – historicamente definido como a relação entre estamentos e a correlação com o Estado –, emergirá, nesta separação, como sabemos, o reconhecimento: a identificação da ordenação hierárquica na diferença. Assim sendo, esta contradição interna, em conjunto com seu resultado, por inúmeras vezes fora assumida como *destino*. Logo, opostamente, a estrutura da relação que o destino põe sobre seus termos – em qualquer nível do absoluto e seus negativos – terá, a partir de sua unilateralidade – como negação e afirmação absolutizada de si do indivíduo –, a posição do não-destino, necessariamente posta pela comédia moderna.

Se a tragédia reside nisto que a natureza ética separa de si e se opõe como um destino a sua natureza inorgânica, a fim de que ela não se engaje numa intricação com esta (...) é reconciliada com a essência divina, enquanto ela é a unidade das duas, pelo contrário – para desenvolver completamente esta imagem – a *comédia*, em geral, tombará ao lado da ausência do destino (HEGEL, 2007, p. 99)

Sendo a tragédia uma forma de exposição do processo enredado pelo absoluto, a natureza ética que gera a natureza inorgânica, separa-se dela e se reconcilia, destarte, o desenvolvimento pleno desta imagem trágica da vida ética expressa, finalmente, para Hegel, a caracterização da relação entre o Estado e o indivíduo como uma ausência de destino, ausência de uma relação efetivamente concreta no intermédio do processo. Negar o destino é negar o aspecto fundamentalmente trágico do ético. Em função disto, em sua emergência, então, a comédia acabar por expor, em termos especulativos, a realidade ética em sua finalidade, tanto a unidade do positivo – o povo ou o absoluto ético – quanto o negativo em sua infinitude – o indivíduo – em seu lado *calmo*, desprovido de movimento, em repouso. Negar o destino – ou melhor, o não reconhecimento do destino próprio da tragédia – é ensimesmar-se frente todo o processo, isto é, prostrar-se em plena imobilidade.

---

<sup>141</sup> Ibid., p. 479

Esta imobilidade da negação de destino levada a efeito sob a noção hegeliana de comédia – seja do singular da negatividade de um povo como algo dissolvido neste povo (comédia antiga) ou a dissolução deste povo em prol do singular absolutizado e finito (comédia moderna) – está intimamente ligada à ideia de que o indivíduo só pode ser o povo, isto é, um povo que resguarda sua identidade, em última instância, indiferente à todo processo em que o indivíduo se afirma como sendo um ser-outro em relação à cidade, mas que, em seu sentido autêntico, é o próprio reflexo ou aparência desta cidade. É precisamente essa relação do indivíduo singular com o Estado que se encontra efetivamente em repouso, estanque: “com um destino fabricado”<sup>142</sup> e artificial em que a comédia afirma a singularidade ou diferença individual por si, ocupando-se da universalidade ética enquanto ser separado do organismo – em mera subsistência-de-si – e, em função disto, a relação entre indivíduo singular e Estado surge por meio da aparência de algo exterior.

No tocante às duas formas de comédia acima expostas: “a comédia naquela forma sendo a antiga ou divina comédia, a comédia nesta forma sendo a comédia moderna”<sup>143</sup>, ambas, agora, são postas sob o que possuem de semelhante, a saber, a ausência – ou negação – de destino.

A comédia divina é sem destino e sem verdadeiro combate, pela razão de que nela a absoluta segurança e certeza da realidade do absoluto é sem oposição, e o que, como oposição, introduz um movimento nesta completa segurança e tranquilidade é somente uma oposição privada de seriedade, não tendo nenhuma verdade interior<sup>144</sup>

Seja na comédia antiga ou divina, seja na comédia moderna, a recusa do destino é empreendida e, como não poderia deixar de ser, é precisamente esta recusa que afirma a própria noção de destino: se a ausência de movimento flexiona uma identidade tranquila, portanto, é justamente essa tranquilidade que se apresenta como o fator primordial de seu colapso. O repouso tolhe a antiguidade de um combate verdadeiro consigo, visto sua certeza de ser a realidade absoluta do absoluto. O movimento inexorável vem a ameaçar esta segurança que se fixa na identidade

---

<sup>142</sup> Ibid., p. 99

<sup>143</sup> Ibid., p. 99

<sup>144</sup> Ibid., p. 99

tranquila, ameaça simbolizada pelo sentido de subjetividade – traço marcadamente moderno – que tem seu ser para si mesmo como algo de universal e que, conseqüentemente, é a antecipação irreal – não-reconhecida pelo mundo antigo<sup>145</sup> – da abstração do sujeito moderno.

A tragédia antiga mostra, deste jeito, seu verdadeiro destino na comédia, visto que ela prova a inessencialidade de sua individualidade; a consciência moderna deverá triunfar, pois é pela comédia que a consciência antiga expõe o que ela verdadeiramente é: consciência privada de subjetividade, tranquila, total e reflexo da totalidade ética intuída.

É a comédia que revelará a essência da tragédia em sua oposição direta: a subjetividade que anima a comédia divina em sua irrealidade, que a denuncia enquanto tragédia, isto é, enquanto falta de *consciência-de-si* do mundo antigo, da tragédia antiga: a comédia divina se afirma enquanto irreal, instaurando-se no espaço verdadeiramente ético como “resto ou sonho de uma consciência, de uma subsistência-por-si isolada em sua singularidade” (HEGEL, 2007, p. 99).

O mundo antigo pressagiava o que viria a ser a consciência do indivíduo: esta irrealidade que se esforça para fazer-se realidade, sendo impedida pela substância ética imediata em sua certeza de ser absoluta:

A subjetividade quer conscientemente e decididamente afirmar-se como tendo, em sua singularidade, uma *realidade* que ela se esforça para impor a si mesma à substância ética real, mas demonstra, em sua derrota *sua completa impotência* (BOURGEOIS, 1986, p. 484)

A individualização já se encontrava presente no mundo grego, porém, em sua ínfima potência, desvalorizada, como um resquício de consciência isolada à margem da ética verdadeira e absoluta. Privada de força, impotente e cômica, aquilo que no devir histórico constituirá a universalidade do direito em sua base subjetiva, então, apresenta-se como sendo mera suscitação de diferença, isto é, contida de modo embrionário, no interior do divino da cidade. A auto-diferenciação da substância ética em uma subjetividade absoluta tem “o sentimento de si e consciente nela mesma, que,

---

<sup>145</sup> Sobre isto, Rosenzweig comenta que: “Eis aqui em germe a ideia através da qual Hegel procurará tornar ético (*versittlichen*) o Estado, outrora destino, agora poder” (ROSENZWEIG, 2008, P. 193)



com consciência, se engendra de oposições” (HEGEL, 2007, p. 99), sobretudo, oposição de si mesma em si mesma como devir, oposição consciente de suas próprias partes. Ao negar este conteúdo como oposição consciente, a antiguidade mostra-se ignorante ao seu próprio destino.

A inserção do conteúdo especulativo na história marcada pela passagem decisiva, posto pelo negativo que se absolutiza, entre o mundo antigo e o mundo moderno, em que o germe da subjetividade é revelado pela comédia antiga em sua relação com a tragédia, é o que, como dissemos, especificamente põe o absoluto ético em movimento – ainda que isso seja, pela sua ótica antiga, algo impensável – e, assim, refletindo, precisamente, neste processo que oscila entre o universal e o particular, a realização o destino do mundo antigo.

Pois, o mundo antigo, enquanto todo, ao “tomar seus movimentos, não como movimento em face de um destino, mas como contingências, estimando-se ela mesma invencível” (HEGEL, 2007, p. 100), não poderá ter outro destino que não o de uma própria expressão cômica de si mesma, de sua identidade absoluta “estimando-se ela mesma invencível, estimando a perda por nada, certa do domínio absoluto sobre toda originalidade própria e extravagância”<sup>146</sup>.

O que Hegel anuncia aqui novamente, ainda que de outra forma, é a negatividade contida no seio mesmo da positividade.

A cidade antiga, demasiadamente segura de si mesmo, não percebe a emergência nela mesma de individualidades extremas, desatenta, “sem perigo nem angústia ou inveja, dos membros singulares extremos”<sup>147</sup>, porque para si mesma “tais monstruosidades (...) não prejudicam a beleza de sua figura”<sup>148</sup>.

Entre alguns exemplos, a particularização mais séria apontada pelo próprio Hegel, neste momento do artigo, é Sócrates:

Aqui, ele evoca explicitamente o sentido negativo da figura socrática, inaugurando um dos temas-chave de sua ulterior filosofia da história, segundo a qual Sócrates incarna em si a aparição do princípio reflexivo, subjetivo, que se concretizará mais tarde no mundo moderno (BOURGEOIS, 1986, p. 488)

---

<sup>146</sup> Ibid., p. 100

<sup>147</sup> Ibid., p. 100

<sup>148</sup> Ibid., p. 100

Assim, ainda segundo Bourgeois, à título de exemplo, em sua vontade – socrática – proclamada em respeitar as leis da cidade, esta figura apresenta-se particularmente em uma individualidade enquanto, por um lado, assume a autonomia da cidade, simultaneamente, por outro lado, é semente da diferenciação inerente da totalidade ética. Não à toa, a condenação de Sócrates traduz uma reação violenta contra sua diferenciação em relação ao indiferente ou povo, “a disparidade da certeza interior que a cidade tira de sua força”<sup>149</sup>. Em outras palavras, a identidade não pode mais se manter pura, em sua divindade sobre a diferença, mas “rebaixa seu ser na necessidade do destino”<sup>150</sup>.

Esta auto-negação em devir do princípio moderno de subjetividade, a ser reconhecido pela substância ética que se dissolve paulatinamente consagrando o indivíduo singular, explicita a autonomia da individualidade, ou seja, ao mesmo tempo que é o triunfo da cidade antiga também é sua ruína – ou, nas palavras de Hegel, sua vitalidade interior e seu arrependimento:

Tanto na reação séria contra a particularização tornando-se mais séria em Sócrates, e além do mais, no arrependimento por ela, quanto na multidão pululante e a alta energia das individualizações, germinando ao mesmo tempo, nós não desconhecemos que havia aí isto que anunciava a vitalidade interior (HEGEL, 2007, p. 100)

. A potência – subterrânea, isto é, ainda não explícita – da consciência está acolhida na diferença individual que se eleva, a partir daí, ao infinitamente negativo: a unidade antiga, sendo imediata, identidade positiva ou ética, segura de si em sua predominância absoluta, mostra-se ignorante no tocante à esta alta *energia* das individualizações que nela ocorrem, a mediação, diferenciação ou negatividade ética.

Em primeiro lugar, como um devir em progresso, contínuo e necessário, a passagem da totalidade ética segura de si à sua autonegação, não é determinada como espécie *exterior* de diferenciação, mas a afirmação crescente da diferenciação no interior de si mesma, seu destino imanente. Consequentemente, o destino, na

---

<sup>149</sup> Ibid., p. 488

<sup>150</sup> Ibid., p. 488

comédia antiga ou divina, como exposto até aqui, surge a partir da própria recusa imediata e inicial desta, recusa do vir-a-ser. O que diferencia, com efeito, a comédia antiga da moderna, em contrapartida, é justamente o momento ou posicionamento do indivíduo ou do absolutamente negativo: a comédia moderna nega o destino à sua maneira, a saber, quanto à origem – nega sua raiz, não seu devir –, àquilo que forneceu seu verdadeiro ser:

Há a outra *comédia*, na qual as intricações são sem destino e sem verdadeiro combate, porque a natureza ética está presa naquele mesmo; os nós não se entrelaçam aqui em jogo de oposições, mas nas oposições sérias por este instinto cômico para o espectador, e a salvação *vis-à-vis* destes é procurada em uma afetação de caráter e de absolutidade<sup>151</sup>

O indivíduo, agora, fixo em sua particularidade, assumindo a si mesmo como algo sem destino original, vê a si mesmo como estando atado à absolutamente nada: abandonando a si mesmo na estrita relação com outras particularidades iguais a si, todas em negação do mundo antigo, acabam costuradas por um princípio comum: o universal como particularidade absolutizada, resultado da reação inicial do positivo sobre o negativo da vida ética, não pode gerar qualquer coisa diferente de uma afetação absoluta de caráter. Ou seja, a absolutidade formal que se assenta sobre este indivíduo moderno infinito, sobretudo, “se encontra constantemente enganada e desconcertada” (HEGEL, 2007, p. 101). Esta absolutidade afetada na qual o indivíduo busca, sem perceber e incessantemente, sua subsistência na formalidade do direito.

O instinto ético – instinto “porque não é a natureza ética absoluta consciente que joga nesta comédia”<sup>152</sup>, isto é, não mediatizada –, característica por excelência, como dissemos, própria da noção de *comédia* – o que a diferencia eminentemente da tragédia –, “deve necessariamente, para dizê-lo brevemente, mudar o ser subsistente na absolutidade formal e negativa do direito”<sup>153</sup>, ou seja, explicando melhor: a confiança em sua própria invulnerabilidade, peculiaridade especial do indivíduo moderno que absolutiza sua finitude, afirma-se, necessariamente, na abstração de

---

<sup>151</sup> Ibid., p. 101

<sup>152</sup> Ibid., p. 101

<sup>153</sup> Ibid., p. 101

unidades destes indivíduos. Uma consciência individual, nestes moldes, se afirma sobre a única coisa que lhe é facultada – visto que nega seu destino – conhecer: outra consciência individual igual a si. É imprescindível a observação de que esta comunhão entre consciência individuais modernas se realiza de maneira inconsciente: como instinto ético.

Em posse de tal perspectiva, esse instinto ético, ou instinto de ética do indivíduo moderno, não poderia ser outra coisa que não a afirmação individual da universalidade fixando a particularidade, na posição de universal formal ou absolutamente negativo. O instinto ético, ator primordialmente da comédia moderna, em total detrimento da vida ética absoluta, anseia, segundo Hegel, estabelecer algo de fixo que possa sustentar sua angústia, quer dizer, “dar à sua angústia o aviso de que há uma fixidez”<sup>154</sup> qualquer, encontrando-a somente na posse e no privado: para “erigir seus bens, por tratados e contratos e por todas as garantias imagináveis estipuladas pelas cláusulas”<sup>155</sup> como algo de seguro e de certo.

Na angústia para fixar-se em algo, o instinto ético aferra-se aos bens e à posse, edificando o direito como uma certeza inexorável sobre o terreno do real, investindo em toda espécie de tratados e contratos. Ora, isto é efeito daquilo que já havia sido anunciado anteriormente, posto, agora, em outro nível: a redução da vida ética verdadeira à vida ética relativa – que, no Estado racional, é o estamento burguês –, redução universalizante empreendida, no âmbito da história, pela dissolução da cidade antiga no momento do Império romano e, à vista disso, corroborada indiscriminadamente no mundo moderno pelas teorias que fundamentam o direito natural, instituindo sistemas teóricos – empiristas e formalistas, “da experiência e da razão”<sup>156</sup> – que aparecem sob esta ânsia em se fixar sob qualquer certeza possível “e fundamentá-las com os raciocínios mais profundos”<sup>157</sup>.

Assim, Hegel recapitula a essência da comédia ética moderna e atesta, a partir disto, seu destino que, como vimos, se manifesta inteiramente na vida privada burguesa: a tentativa infrutífera do instinto ético em erigir-se sobre uma arquitetura pautada pela diferença ou particularidade absoluta.

---

<sup>154</sup> Ibid., p. 101

<sup>155</sup> Ibid., p. 101

<sup>156</sup> Ibid., p. 101

<sup>157</sup> Ibid., p. 101

A culminância do mundo moderno – que toma o divino da vida ética como ser-outro, como negativo, como potência subterrânea da vida ética relativa – não pode construir algo durável e eterno, sendo que o particular – sua raiz – é momento, sendo momento é inconstante.

A cisão do mundo moderno – tanto o lado formal que afirma a determinidade quanto o lado real que guarda o indeterminado – obriga o instinto ético a assumir sua oposição interna como aniquilação do real pelo formal, a optar por um lado da relação de si. Fruto do entendimento, a dissolução da intuição ética – intuição antiga da vida ética absoluta – na particularidade moderna substancializa as particularidades pelo negativo absolutamente formal e universal abstrato.

Ora, a contradição fundamental da vida ética entre seu momento absoluto ou positivo – o universal que é o povo – e seu momento da infinitude ou negativo – o indivíduo em sua singularidade – conjugam, então, cada um, em sua unilateralidade, o benefício de seu próprio momento: a vida ética antiga e a vida ética relativa, assim, abstratamente opostas e iguais: como abstrações são equânimes em sua imediatidade e, não obstante, cada uma é à sua maneira *cômica* quanto a seu próprio destino: “a comédia separa uma da outra as duas zonas do [aspecto] ético, de tal sorte que ela deixa viver cada uma puramente por ela mesma” (HEGEL, 2007, p. 102).

Por consequência, a separação do aspecto ético em dois momentos – ou duas zonas – na afirmação de si de cada uma das partes em oposição, deve ser, deste modo, tomada de modo aparente – “numa as oposições e o finito são uma sombra sem essência, enquanto na outra o absoluto é uma ilusão”<sup>158</sup> –, pois a identidade da verdadeira relação entre estas zonas opostas se manifesta de modo imanente a elas, isto é, uma é devedora da outra. A negação concretizada entre a oposição das zonas efetivada pela recusa ao destino de cada uma afirma justamente o destino em seu interior: negando, em último lugar, a negação levada a efeito por cada uma delas. Dentro desta identidade, cada zona está intimamente ligada e não ligada uma a outra, pois “a afirmação separada de cada uma suscita, segundo uma dialética que é familiar para nós, a outra como seu *destino*” (BOURGEOIS, 1986, p. 498).

Em função disto, complementa Hegel:

---

<sup>158</sup> Ibid., p. 102

Mas a relação verdadeira e absoluta é que uma aparece seriamente na outra, que cada uma está com a outra em uma relação quase corporal, e que elas são reciprocamente uma para a outra o destino sério; a relação absoluta é, assim, proposta na tragédia (HEGEL, 2007, p. 102)

A efetivação da essência trágica da vida ética, então, na análise proposta por Hegel até o presente momento, entre o lado absoluto ou positivo e o lado infinito ou negativo da vida ética, aparece no seio da efetivação singular do segundo lado como *consciência individual*, expressa tanto no nível de uma negatividade *universal* – oposição entre vida ética absoluta e vida ética relativa – quanto como negatividade *particular* – oposição entre o primeiro estamento e o segundo estamento –, ou, dito de outra forma: é a especulação que traz à tona a relação racional entre o indivíduo, de um lado, e o Estado, do outro, considerando a absolutização do Estado, no tocante à antiguidade, contra a absolutização do indivíduo, no tocante à modernidade.

#### **4.4. NEGAÇÃO SINGULAR: A CONSCIÊNCIA INDIVIDUAL**

A negação singular já vem sendo apresentada desde o início nos meandros da explanação: a consciência individual da antiguidade, o processo de Orestes, o formalismo moderno, a substância ética do instinto ético dissolvido em seções distintas que, por fim, não deixa nunca de ser efetivamente sujeito etc. Portanto, passando à análise desta consciência individual propriamente dita, deixando um pouco de lado os elementos que pavimentaram sua gênese e exposição no ensaio hegeliano – evidentemente, como tragédia e comédia – voltamos nossa atenção para isto que pode ser denominado como a realização efetiva da essência trágica, o reconhecimento final do estatuto ontológico da marcha do absoluto.

O ponto nevrálgico desta última parcela do capítulo passa a ser o seguinte: a maneira pela qual é possível a essa consciência individual – a concretização da afirmação do absoluto positivo com seu momento negativo –, como diferença infinita que é, manifestar e concretizar através de si mesma a identidade hierárquica absoluta da identidade do todo e da diferença.

Diz Hegel

Pois, se bem que, na figura viva ou a totalidade orgânica da vida ética, o que constitui o lado real desta última seja no finito e, por sexta razão, não possa, na verdade, fazer entrar em e por si completamente sua essência corporal na divindade desta vida ética, ela exprime, portanto, já em si a Ideia absoluta desta, mas desfigurada (HEGEL, 2007, p. 102)

A individualidade não pode penetrar no plano da divindade da vida ética, sendo naturalmente singular, entretanto, ela contém em si a ideia absoluta da vida ética – o sujeito é, afinal, como dissemos, substância – ainda que não posta em uma figura organizada, isto é, ainda *desfigurada*. Logo, o indivíduo singular

Não reúne, na verdade, em seu interior os momentos, mantidos um fora do outro enquanto necessidade, da vida ética para fazer a infinitude absoluta, mas ela tem esta unidade somente como uma subsistência por si só negativa (...) como liberdade do [indivíduo] singular<sup>159</sup>

A figura viva (ou totalidade orgânica) em que consiste a vida ética – que é identidade – real – que é o diferenciado – não pode, enquanto ser – enquanto consciência individual – fixar-se a si mesmo de modo pleno: a relação entre o absolutamente positivo e o momento negativo na consciência individual, só pode ser considerado se articulado, em seu intermédio, pelo particular: os estamentos.

A integração orgânica do negativo no positivo da vida ética, explicitada nesta relação mantida pelos indivíduos resultará, de sobremaneira, na própria hierarquização dos momentos dispostos, agora, trabalhados ao nível do singular. Assim, a questão mais importante da qual devemos nos ater aqui, é o fato de que as universalidades essenciais da vida ética são, sobretudo, *possibilidades* no elemento da singularidade quando esta afirma a si mesma.

A diversidade característica da consciência individual, singular e empírica do real, na forma exterior a si que é o particular – tanto o primeiro estamento quanto o segundo estamento –, designa o desdobramento a ser analisado da seguinte maneira:

---

<sup>159</sup> Ibid., p. 102

em seu momento positivo – ou universal – e em seu momento negativo – ou singular – definidas, respectivamente, como consciência absoluta e consciência empírica.

É esta consciência individual, empírica, do momento do absoluto ou momento empírico da vida ética absoluta, que funda, assim, enquanto pura possibilidade de ser, a dupla afirmação particular de si: a vida ética universal de um povo como vida ética absoluta do primeiro estamento e como vida ética relativa do segundo estamento.

Desse modo,

Isto que, sem reserva, mesmo para esta essência, é primeiro, é que o que é a figura inteiramente pura e indiferente e a consciência absoluta seja, e o que é segundo, é o que importa pouco, a saber, que ela mesma, enquanto o real, aí se relaciona somente como sua consciência empírica<sup>160</sup>

A consciência singular, empírica – que aparece como sujeito da vida ética – o momento positivo ou universal, e o momento negativo ou singular de si, então, assumidos respectivamente como *consciência absoluta* e *consciência empírica*, expressam-se uma na outra: o sujeito real do momento universal, enquanto consciência individual da vida ética, realiza a passagem do que é identidade relativa à identidade absoluta. Porém, isto não significa, como veremos, que o último será preterido em prol do primeiro: a vida ética relativa, em último caso, o momento universal e o momento singular são afirmados apenas relativamente, ao passo que, na vida ética absoluta, o universal e o singular são afirmados absolutamente. O que nos vale ressaltar aqui é o critério hegeliano, trazido à tona por Bourgeois, da passagem entre as identidades levadas a efeito no sujeito enquanto tal. A identidade absoluta da vida ética se efetiva como tal no ato de negar sua realidade em seu movimento infinito, enquanto *alma* – contraposição ao *corpo* – de um povo. No que diz respeito à consciência individual da vida ética relativa, o singular se fixa como negativo que não afirma a si mesmo de modo absoluto<sup>161</sup>: sua afirmação absoluta é justamente sua própria negação absoluta.

---

<sup>160</sup> Ibid., p. 102

<sup>161</sup> Movimento que fora detalhado no capítulo que tratava do formalismo prático enquanto infinitude indiferente negativo do sujeito que, enquanto indivíduo singular, nega suas determinidades fixas e opostas.



Todavia, expressando-se através da fixação de si da diferença individual, a identidade absoluta da vida deve diferenciar necessariamente seus momentos – a identidade e a diferença – pela auto-negação entre eles: ela é, assim, identidade de momentos diferentes e diferenciados como *forma* simples que põe seu próprio *conteúdo* como essa diferença.

A liberdade do indivíduo singular, que se efetiva na vida burguesa, é o reflexo negativo da positividade absoluta, a liberdade verdadeira. Como tal, ela é expressão *desfigurada* da vida ética absoluta de um povo – negativo “imitado” (HEGEL, 2007, p. 102) – que subsiste por si. Pois

Esta fundação ontológica da liberação ou emancipação do indivíduo no ser absoluto da totalidade popular, se reflete ela mesma – necessariamente, pois a essência do absoluto há de se manifestar – na consciência mesma deste indivíduo, como reconhecimento, para ele, de sua conexão com isto que a plena afirmação de si coloca, contudo, no exterior dele, como *seu* outro (BOURGEOIS, 1986, p. 502)

Logo, o reflexo *imitado* da liberdade verdadeira – de um povo ou positividade absoluta –, em seu contraponto, a liberdade do singular do segundo estamento – ou o burguês – desenvolverá, por fim, a afirmação de hierarquia concreta previamente anunciada, agora, determinada na consciência individual<sup>162</sup>.

Ou seja, o sacrifício perpetuado pelo absoluto, nestes termos, é o conflito de suas duas naturezas no cerne do indivíduo: na vida ética verdadeira, a consciência individual, empírica, a consciência que o indivíduo tem de si mesmo como singularidade determinada, reflete ela mesma sua conexão verdadeira com a *alma* do povo, ou consciência absoluta. Porém, é verdade também que este reconhecimento da essencialidade do absoluto de sua própria existência do singular determinado, emerge de si mesma por si mesma, ainda que como reconhecimento de seu

---

<sup>162</sup> Significativamente, é uma circularidade da crítica hegeliana que culmina neste ponto: similar à relação, novamente presente no capítulo sobre o formalismo prático, entre subjugação e liberdade absoluta, em que, em certo sentido, uma liberdade que escape da ideia de coerção externa acaba por ceder lugar a uma liberdade do ser subjogado (no enfrentamento da morte).

fundamento como ser-outro: uma espécie de intuição do divino “como ser estranho a ele” (HEGEL, 1990, p. 70). Sob a ótica do indivíduo, o reconhecimento de totalidade – do povo e dos indivíduos, da unidade e da diferença – se dá como uma relação exterior, não imanente, visto que ele (o reconhecimento) é levado a efeito enquanto vida ética relativa, enquanto sujeito fixo da modernidade, ou, então, como consciência individual burguesa. Em outras palavras: o burguês do Estado verdadeiro, estando preso em sua absolutidade formal, reconhece também a absolutidade real do Estado de quem é autenticamente cidadão.

Em suma, para Hegel, a efetivação da realização dos momentos da totalidade da consciência ética singular em diferentes estamentos, visa, em último caso, os modos de articulação universal destes momentos.

Se a realização dos momentos totais da consciência ética singular em diferentes estamentos objetiva expor os momentos principais da articulação de seus momentos com este singular – e o singular toma o indivíduo como princípio absoluto ao mesmo tempo que reconhece o Estado como absoluto e é, em última instância, acolhido também na indiferença do absolutamente positivo –, com efeito, a absolutidade ética não deve ser atribuída também unicamente ao indivíduo inserido no primeiro estamento, político-militar enquanto tal, ou seja, não sendo outra coisa que não algo unilateral também.

A natureza ética existe necessariamente como diferença de sua identidade e de sua diferença real diferenciada ela mesma. Com efeito, a diferença ou individualidade que, no primeiro estamento, efetiva o espírito vivo, a consciência absoluta, e a diferença ou individualidade que, no segundo estamento, efetua sua alma incarnada e mortal e sua consciência empírica, não pode identificar, de modo absoluto – reunir completamente – sua forma absoluta, mas somente justapor a particularidade – a negatividade, diferenciado ou particular – como conteúdo ou a universalidade – da positividade, ou universalidade de um povo – como simples forma<sup>163</sup>.

Em função disto é

---

<sup>163</sup> Havíamos feito a devida referência a esta vinculação anteriormente, na seção da negação particular dedicada aos estamentos propriamente ditos: para o estamento burguês, o estamento nobre é, sobretudo, exemplar ético, fornecedor de uma intuição ética.

Tão necessária que é esta existência do absoluto, quanto necessário igualmente é este partilhar, [a saber] que algo seja o que é o espírito vivo, a consciência absoluta, e a indiferença absoluta do ideal e do real da vida ética ela mesma, mas outra coisa sua alma encarnada e mortal e sua consciência empírica, que não pode reunir completamente sua forma absoluta e a essência interior, mas desfruta, portanto, da intuição absoluta como de um ser de qualquer sorte que lhe seja estranho (HEGEL, 2007, p. 103)

A liberdade burguesa, do modo como fora designada, tem esta intuição de absolutidade ética real, dado sua impossibilidade de reunir-se completamente, mas este indivíduo que pertence à vida ética relativa é capaz de “viver sua unidade com a absolutidade do povo, seu absoluto, através da diferença” (BOURGEOIS, 1986, p. 506), de modo que, assim, confira existência efetiva ao real – o Estado – e expressão ideal – a divindade – do povo, como *encarnação* da alma, ou objetividade.

É imprescindível uma breve suspensão da exposição deste capítulo, dado que se prova necessário atentarmos para a noção de liberdade e seu espelhamento nos estamentos estabelecidos. Para tal, Rosenzweig, em suma, atesta que Hegel vai

Além de um conceito de liberdade de validade universal, que consistiria na simples participação no desenvolvimento de um povo. Em acorde com classes da essência ética, a liberdade se reveste, aqui, de novas tonalidades, de acordo com a classe à qual se refere. Na primeira, ele torna libertação autenticamente ética de todo o medo terrestre (*Angst des Irdischen*); (...) na classe burguesa, enfim, o valor absoluto da “existência empírica” do indivíduo torna-se liberdade coletiva da vida do povo (ROSENZWEIG, 2008, p. 219)

A liberdade é vinculação do universal de um povo e do particular que se espalha pelos estamentos ou classes. O primeiro estamento é liberto de qualquer medo terrestre, haja vista que é o estamento dos homens livres, isto é, homens que pela bravura não temem a morte – a total aniquilação das determinidades de uma singularidade enquanto tal, *subjugada* e, por isso, livre de coerção – e, por conseguinte, são verdadeiramente livres. O segundo estamento, singular e

individualista, universal abstrato sob a orla do direito, torna-se relativamente livre, isto é, livre enquanto condição que é: singular de existência empírica – qualidade inescapável do real, da vida de um povo.

Destarte, o indivíduo inserido na vida ética relativa deve se limitar, pois, visando a unidade com o povo ou Estado, seu ser contido na diferença da particularidade confere ao Estado sua ótica retida da diferença<sup>164</sup>. Ora, o lado do *real*, seu ser, que sublinha o lado não-orgânico do indivíduo e do todo, o momento da diferença propriamente dita, só poderá tomar o absoluto como diferente de si enquanto indivíduo, como ser-outro: refletindo-se na abstração ou intuição dos indivíduos do primeiro estamento. A relação não-orgânica entre o burguês e o Estado é ressaltada novamente: para a consciência tomada na vida ética relativa, na medida em que está fixa em sua singularidade, não pode se identificar inteiramente com a totalidade ético-política, ainda que reconheça sua absolutidade. Em contraposição, esta diferença absoluta desaparece na consciência do estamento da vida ética absoluta, em que o momento absoluto e o momento empírico são absorvidos e exteriorizados na consciência ética real: o primeiro estamento objetiva, assim, a consciência real da vida ética, prostrando-se como “a *alma* do povo presente enquanto tal, em sua universalidade” (BOURGEOIS, 1986, p. 507) efetivada na “auto-negação da realidade singular”<sup>165</sup> que, como vimos anteriormente, realiza-se através do sacrifício ou furor guerreiro.

A liberdade enquanto arbítrio – que tratamos no capítulo dois, a crítica ao formalismo do direito natural e sua liberdade coercitiva – procura estabelecer a liberdade pretensamente universal de modo negativo, a partir de sua autolimitação abstrata, não podendo estabelecê-la de modo inteiramente positivo, ou verdadeiro, em uma comunidade ética organizada. Por sua vez, a singularidade empírica, pelo risco de morte na bravura, enquanto infinitude negativa (mas negatividade absoluta) da liberdade manifesta precisamente isto que Hegel chama a atenção: a passagem dessa infinitude negativa à verdadeira infinitude enquanto *forma do absoluto*, enquanto absoluto em sua manifestação prática, agindo sobre a singularidade empírica e pela singularidade empírica. A conclusão é a de que: a plena realização da

---

<sup>164</sup> Afinal, o indivíduo levado a pensar o contrato como fundamento essencial do Estado moderno, não pode não assumir este Estado como outra coisa que não algo derivado de si, de suas vontades e desejos.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 507

liberdade absoluta – por meio da bravura – é a prova cabal daquilo que afirmamos de início: a demonstração da unidade negativa do singular individual com o povo e, conseqüentemente, a implicação da primazia da esfera política sobre a esfera do direito privado.

O todo ético, opostamente, precisa, enquanto universal, agir negativamente contra o universal formal do arbítrio que se particularizou, livrando a liberdade da exterioridade da coerção, como vimos também. Assim, a liberdade verdadeira consiste, em termos hegelianos, em “reunir/unificar’ (*vereinigen*), ao mesmo tempo positiva e negativamente, essas determinações, de sorte que, nessa ‘reunião/reunificação’ (...) ambas sejam realmente e não só formalmente ‘nadicadas’ (*vernichtet*)” (MÜLLER, 2003, p. 52). A afirmação e negação simultânea dos opostos determinados, sob a ótica de sua unificação ou reunião, devem ser reconduzidas à indiferença – devem *nadicadas*, isto é, negadas de modo a não haver exclusão de uma sobre a outra, pois ambas são expressão do ético concreto – positiva.

O tema da liberdade que se esquia da forma de coerção do formalismo prático volta a aparecer no presente no trabalho: pois, de sobremaneira, a recondução, que é a suspensão da necessidade de uma liberdade coercitiva, é também negativa (no que tange o ponto de vista da liberdade absoluta), imanente ao absoluto prático. Este livrar-se de uma liberdade coercitiva, como já dissemos, é facultado à bravura, a negação da infinitude negativa enquanto tal, contudo, é imperioso assinalar um aspecto essencial agora: uma “subjugação reconciliada” (MÜLLER, 2003, p. 61) entre os estamentos enquanto tais.

Ou seja, a subjugação reconciliada (Müller), ou a hierarquia concreta (Rosenzweig), neste instante, expressa, na subordinação dos estamentos ao primeiro estamento, o seguinte:

Esta subordinação na separação é, no seu fundamento, uma subjugação e não uma dominação, porque “este próprio subjugar (*Bezwingen*) é reconduzido à indiferença (*ist indifferenziert*) e [assim] reconciliado (*versöhnt*). Essa “subjugação reconciliada” permite a diferenciação concreta da totalidade ética (...) confere autonomia própria a essa parte que ela separa de si, a eticidade relativa (...) mas essa liberação do diferente à sua diferença e à sua autonomia relativa é, simultaneamente, a sua integração no todo ético mediante a sua

acolhida na indiferença absoluta, pois ambas, separação e acolhida, estão contidas nessa subjugação reconciliada<sup>166</sup>

Se a subjugação reconciliada, ou hierarquia concreta, é a própria autodiferenciação do absoluto enquanto tal, ela não pode ser *dominação* ou *repressão* (*Unterdrückung*) ou coerção, pois isto implicaria na absolutização de uma determinidade que se sobrepõe sobre todas as outras determinidades hegemonicamente. Subjugar é fruto do reconhecimento entre as partes – representada anteriormente no processo de Orestes, ou seja, o reconhecimento das Fúrias como parte da cidade – que naturalmente levaria ao acolhimento e o posicionamento do lado a se subjugado pelo lado que subjuga. Logo, a subjugação só pode ser subjugação reconciliada, de outro modo seria mera dominação.

Após explicitado essa relação entre liberdades entre singulares e particulares, voltamo-nos para o tema da reconciliação propriamente no nível da consciência do singular, tópico principal do item que aqui tratamos, ou seja, o que resta analisar então, para Hegel, neste momento, no cerne da consciência singular enquanto substancialidade, é a condição de possibilidade de sua reconciliação absoluta com a totalidade ética –, ou, em outras palavras, a possibilidade da *subjugação reconciliada* no e do singular.

A consciência é assumida pelo ser ou é imediata no ser, que se coloca, através da mediação – ou negação infinita –, em sua plena atividade em favor do absoluto: esta negatividade absoluta, originalmente, então, é instituída, para Hegel, como positiva, isto é, o positivo dentro do sentido positivo original do termo. Em outras palavras: a singularidade e particularidade do indivíduo cômico como o lado positivo da consciência em si. Tal consciência, assim, para Hegel, é “o último grau da realidade do absoluto, é, como toda realidade, para Hegel, existencialmente um ser singular ou individual” (idem).

Consequentemente, do outro lado, o negativo da consciência, enquanto realidade do ser positivo, é a negação que expressa justamente e negação do próprio ser. Disto deriva a capacidade da consciência de abstrair de seu ser finito, individual e se colocar como ser livre de toda determinação, isto é, como ser do infinito puro negativo. O que buscamos inferir é o seguinte: se o empirismo ético reduzia a

---

<sup>166</sup> Ibid., p. 61

consciência unicamente a seu lado positivo, e o formalismo ético reduz a consciência à uma mera liberdade negativa – coercitiva –, então é na união entre o lado positivo e o lado negativo da consciência individual que a reconciliação se torna possível.

Em suma, “segundo o lado positivo, a consciência é a singularidade e particularidade do indivíduo” (HEGEL, 2007, p. 103) real e conseqüentemente, este ser em si negativo e singular, é consciência absoluta e real da vida ética, sendo, não obstante, também consciência com seu “lado negativo, infinitude pura e a abstração suprema da liberdade, quer dizer a relação, conduzida até sua suprassunção, da repressão” (HEGEL, 2007, p. 103).

Ora, em sua concretude, a consciência mantém esta relação entre consciências unilaterais em afetação contínua:

A consciência em geral, cujas diferenciações indicadas são apenas os dois lados, é, de um modo completo, acolhido absolutamente no positivo, sua particularidade e sua infinitude ou idealidade estão absolutamente no universal e no real (HEGEL, 2007, p. 103)

O acolhimento no absolutamente positivo que é a natureza ética – em uma totalidade popular – dos dois lados que se afirmam separadamente e exclusivamente, mas que, ao mesmo tempo, consagram um ao outro, deve assumir-se um ser em si negativo – deslocamento essencialmente típico da dialética hegeliana, presente também aqui. Ou seja, a singularidade – que existe dentro da consciência individual, e deve ser, por isso, desdobrada – da consciência, divide-se em dois momentos também: o primeiro, negativo, o Eu puro que dissolve seu ser-outro; o segundo, o ser determinado do Eu. Ambos justapostos na consciência individual que, assim, não pode ter uma realidade efetiva ao ser acolhida no absolutamente positivo, dado que é qualquer coisa de abstrato e, neste instante, como dissemos, deve ser tomada como *ser em si negativo*.

Ora, se a particularidade da consciência individual enquanto tal, por ser particularidade mesma não pode ser absolutamente reunida com o universal – em sua inteira efetividade, não apenas de modo formal – e sua infinitude, concebida como um puro *eu*, não pode ser, portanto, absolutamente reunida com o real – em sua inteiramente efetividade e não apenas como afirmação abstrata da morte –, temos que, desse modo, somente a inserção da consciência individual – o negativo da vida

ética – na verdadeira totalidade popular – o positivo da vida ética – de uma consciência que sabe de seus dois momentos, que é plenamente cônica – o momento positivo da consciência como singularidade empírica e o momento negativo da consciência como unidade pura – podem ser levados à reconhecer sua necessidade interna, manifesta como imanente à esta totalidade popular.

Assim, temos que

A adequação perfeita, operada na consciência individual conquistada, pelo seu abandono, a unidade de seu momento absoluto e de seu momento empírico, a alma universal e simples e do corpo particularizado da vida ética absoluta, realiza, com efeito, para Hegel, em última instância, absoluta, o sentido originário do absoluto ele mesmo como identidade da identidade – universalidade – e da não-identidade – particularidade (BOURGEOIS, 1986, p. 509)

A hierarquia não é forçada, como algo de exterior ao indivíduo, mas é resultado dinâmico, orgânico, imanente, da própria consciência que se torna cônica de si mesma: a subjugação é dada por ela e para ela em sua atividade de reconhecimento mútuo tanto no singular quanto no particular.

Retomando as condições ideais (articulação dos momentos todos das consciências individuais) de se estruturar o real (organização dos particulares ou estamentos) da natureza ética, Hegel busca desvelar o seguinte: ao se realizar como vida ética absoluta, o absoluto remonta a lei de toda realização ou efetivação, a saber, a identidade essencial de toda identidade e da diferença. Portanto, se em uma vida ética verdadeira há uma igualdade de todas as partes entre si, não apenas uma igualdade formal de consciências singulares, em que cada uma é uma cônica de si enquanto parte integrante do organismo de um povo vivo, e cada um assim enxerga a si mesmo enquanto membro “o qual ser-um é a Ideia da vida ética absoluta da condição ética” (HEGEL, 2007, p. 103).

Com efeito, a universalidade das diferenças não é uma simples mistura dessas diferenças enquanto tais e suas relações internas, ao encargo de uma força exterior, mas uma identidade verdadeira do todo orgânico, ou seja, ao mesmo tempo que a multiplicidade de seres reais – ou empíricos – são, por eles mesmo, realidade enquanto tal, eles se idealizam abstratamente: idealidade abstrata das unidades



individuais e que, em função disso, estão atrelada ao Eu, são identidade ou unidades puras dele, absolutas, enquanto conceitos. Ou seja, este Eu puro que daí surge – da substância organizada de um povo –, em sua infinitude formal, deve ser apreendido – por si mesmo e para si mesmo – como capacidade ou como *possibilidade* de uma unidade concreta de si como negatividade, do absoluto em jogo consigo mesmo, o reconhecimento da diferença que mantém sua essência absoluta – enquanto povo em sua vida ética que efetiva e efetivado é por essa possibilidade aí constituída.

A vida ética de um povo, após essa sedimentação do indivíduo no tocante à sua negatividade formal explicitada no exame crítico hegeliano, passa a ser identificada, em função disso, como a diferença absoluta e identidade absoluta desses indivíduos, que abarcam, em última instância, as teorias empírico-formalistas<sup>167</sup> (ao menos em certo sentido), enquanto consciência desse indivíduo – expressa, de sobremaneira, em termos como hierarquização e subjugação – que, na aceitação do tratamento especulativo de sua própria negatividade singular – dentro da positividade do todo ético – tem o objetivo de, finalmente, resultar no devir de uma unidade orgânica do sujeito ético como ser apto à uma vida moral.

#### **4.5. REALIZAÇÃO DA VIDA ÉTICA NO SUJEITO TRÁGICO**

Ora, o povo é a substância absoluta das subjetividade individuais, seja – como demonstram as análises precedentes – enquanto afirmação moral, como no caso da forma universal do Eu do burguês, ou seja real como no caso do cidadão-soldado, subdividido em estamentos, cujo sentido verdadeiro dessas etapas é o de se afirmar, assim, a totalidade do conteúdo existente dentro de um povo organizado organicamente.

Assim sendo, então, a vida ética absoluta de um povo afirma-se nele mesmo, seu agir moral tem por objetivo a totalidade popular presente em suas singularizações, em que cada um é um ser positivo e é, também, *um ser* com algo de puramente negativo.

---

<sup>167</sup> Aquele que realiza o direito e a moral, afinal, é este mesmo sujeito ético que, então, emerge como sujeito cômico de si, como substância, definido pela relação trágica dos momentos do universal e do singular da vida ética absoluta real, pois, em certo sentido, a exposição desse sujeito trágico é necessariamente a exposição dos momentos que o constituem.

Na obra *Sistema da Vida Ética*, Hegel afirma que a vida ética é

Determinada de um modo tal que o indivíduo vivo enquanto vida seja igual ao conceito absoluto, que a sua consciência empírica seja uma só coisa com a consciência absoluta e que a própria consciência absoluta seja consciência empírica (...) este ser-igual completo só é possível por meio da inteligência ou conceito absoluto, segundo o qual o ser vivo se põe como contrário de si mesmo, como objeto, e este próprio objeto se põe como vitalidade absoluta e absoluta identidade de um e de muitos (HEGEL, 2018, p. 62)

Essa identidade interior de um povo enquanto tal que, em todo caso, só podem ter realidade pois, como não poderia deixar de ser, autodiferencia-se constantemente de si e por si, como consta na definição acima.

Assim confirma Bourgeois

O primeiro degrau do *ético*, que culmina no sacrifício do soldado, expressa uma autonegação imediata, abstrata, da individualidade, uma autonegação *não individualizada* do indivíduo; então, o *ser* desta autonegação, o povo que se põe, através dele, não retém e não conserva nada dessa individualidade ao interior de sua positividade efetivada. Mas, do mesmo modo que a positividade ética ascende à sua verdade absoluta através da negatividade do processo trágico (a história do povo) (...) que é agente de si, alcança nela o *ético* na *individualização* de sua autonegação, negação assim *concreta* da individualidade (BOURGEOIS, 1986, p. 541)

Recapitulando: do sacrifício do guerreiro ou soldado, como vimos, enquanto negação de suas determinidades próprias em um movimento de autonegação, abstrato, que reflete a prova de seu pertencimento a uma totalidade, por um lado, a infinitude formal e negativo do sujeito do agir moral – todo agir moral é, aqui, sempre negativa e formal em relação ao absoluto ético enquanto tal, isto é, a afirmação do burguês de sua individualidade irreduzível – espelhada pela forma do direito, em sua universalidade abstrata também, de outro lado – postas tanto como contraposição ao

povo eticamente organizado como algo a ser reconhecido enquanto autonegação de si concreta que faz com que ela ascenda à sua verdade absoluta através desse processo trágico contra si mesma –, então, plasmada na hierarquização entre os indivíduos – em estamentos – dentro de um Estado racional, em uma espécie de integração especulativa, leva ao resultado dessa forma de consciência ético-política da modernidade.

Ainda que, pelo fato de este ser um texto da época de *Lena* em que a expressão aqui encontrada desse pensamento apareça sob uma concepção ainda substancialista de unidade ética sob o molde de uma hierarquização entre povo e indivíduo, efetivada, verdadeiramente, como um reflexo – da efetividade da vida ética do povo – no indivíduo, isto é, a positividade daquela na negatividade desta, não deixa de ser significativo que, neste capítulo que trata da gênese do sistema especulativo, a finalidade – uma espécie de qualidade teleológica – é a de *educar* propriamente esta subjetividade à substância (que é ela mesma).

O caminho afim de se tornar cômico de si mesmo, cômico de seu *fim*, como algo que é o *negativo* da *positividade absoluta* é a finalidade dessa educação do sujeito para que, desse modo, o autoengendramento da substância ética verdadeira em sua consciência singular – que é, a rigor, também universalidade ou negatividade abstrata que se volta sobre si mesma – seja, sob esta forma, um negativo enquanto *dever*: “é o *devenir* da vida ética, e a *educação*, segundo sua determinidade, é a supressão progressiva, que se manifesta, do negativo ou subjetivo” (HEGEL, 2007, p.111).

Uma tal educação tem, como sentido e finalidade verdadeira, segundo Hegel, “o mesmo que a antiguidade assinava à *Paideia*, não dissociada da política” (BOURGEOIS, 1986, p. 547), pois, desse modo, viver eticamente seria justamente “viver conforme os costumes éticos de seu país” (HEGEL, 2007, p. 111).

Conseqüentemente, a educação não pode ensinar algo que seja separado e absorto em relação à vida ética enquanto tal, isto é, a vida ética é o *dever* da *Paideia*, não permitindo, em certo sentido, ao sujeito furtar-se “em vista uma vida ética própria e separada”<sup>168</sup>. Portanto, a educação ganha, assim, no ensaio sobre o direito natural, um caráter essencial no que tange a formação da totalidade ético-política. É através

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 111

dela que a particularidade realiza sua essência, o ser absolutamente idêntico da e para a totalidade popular.

A imbricada articulação levada a efeito por Hegel, nesse instante, após, em especial, o exame levado a efeito sobre a tragédia do todo ético – e que, em certo sentido, é a síntese de todo o esforço desse ensaio ienense – logra êxito em consagrar – ou aceitar: reconhecer como necessário –, ao menos em parte, a justificação especulativa do negativo da vida ética em si, a nível universal, particular e, principalmente singular, enquanto totalidade popular que se organiza racionalmente em um sistema, trazendo à tona, sobretudo, a perspectiva que representa sua intenção real: a *educação* do sujeito moderno – a superação e conservação de seus momentos de negatividade formal enquanto sujeito moral em direção ao universal concreto positivo.

Portanto, neste desenvolvimento enredado por Hegel, que visa, desde a apresentação do introito do ensaio sobre o direito natural até o presente momento da conscientização do sujeito e sua qualificação substancial, a vida ética de e em cada indivíduo – detalhada em seus três momentos de efetivação: como identidade imediata de si; como sua própria diferença; por fim, como sua própria diferença reconciliada ou como identidade concreta –, manifesta, no desfecho desse capítulo marcadamente característico enquanto gênese da especulação, não apenas seu caráter pedagógico, no sentido individual, mas ao cultivo da vida ética enquanto tal.

Portanto, a parte final que traduz o desenvolvimento especulativo ienense do jovem filósofo alemão toma forma sob a perspectiva da identidade do universal concreto – que é a vida ética absoluta – da subjetividade singular. Ora, é o sujeito que está no centro do processo, sendo elemento e resultado da equação dialética hegeliana.

Assim, o todo absoluto da vida ética enquanto tal reflete seu sentido verdadeiro na vida ética no indivíduo singular – a substância afirma-se substância mesma em sua realização na subjetividade – e, de maneira simultânea, emparelhando o final da exposição hegeliana do direito natural de ordem especulativa, o indivíduo singular, que é negação trágica de si em seu agir sobre si mesmo, se apresenta também e principalmente como a tragédia do absoluto enquanto tal.

A primazia da substância, no tratamento dado por Hegel até o momento, indica, de sobremaneira, a vida ética singular como campo de manifestação inexorável da vida ética absoluta e, por isso mesmo, ontologicamente trágico. Sendo, a rigor, a

finalidade essencial da confirmação do absoluto – seja em sentido abstrato e negativo ou concreto e positivo – como contradição inerente de si e para si mesmo.

Contra o formalismo que abandonava a substância à subjetividade, Hegel reconduz a questão: o absoluto é o positivo da vontade moral, o positivo de qualquer formalidade em si negativa. Ora, determinar substância como sujeito – tragédia do absoluto enquanto tal – é determinar o absoluto como sujeito absoluto também, ou seja, a vertente prática da razão especulativa – moral e o direito – como elemento necessário à realização da totalidade ética, assegurada pelo indivíduo – este que erigiu a moral o direito enquanto *conceito* – em sua autodiferenciação.

Esta é a noção que Hegel buscou evidenciar com o terceiro capítulo do ensaio, em termos gerais, na complexa relação do universal e do singular, enredada pela autodiferenciação racional do ser enquanto ser absoluto que não pode ser mais mera autodiferenciação *idêntica a si-mesma*, o sistema da vida ética em si comporta e demanda, nesses termos, que a autodiferenciação do ser seja, ao mesmo tempo em e para si, *diferente de si-mesma* também.

## 5. CONCLUSÃO

Esforçamo-nos, em posse do presente trabalho elaborado, em sublinhar, detalhar e, em maior ou menor grau, acompanhar de perto a exposição crítica presente no ensaio sobre o direito natural, visando, no limite, realçar não apenas o texto hegeliano por si, respeitando toda a complexidade inerente ao período de juventude, mas em fazê-lo enquanto objeto de estudo original e fundamental do percurso de um intelectual em devir.

É inegável a importância do período que figura de 1801 a 1803 na trajetória do filósofo alemão. Toda a apreciação hegeliana no tocante aos elementos que compõem o direito natural em seu tratamento científico, aliado a seu afastamento gradual da filosofia de Schelling, as críticas abertas a Fichte e Kant e as implícitas a Hobbes e Rousseau, evidenciam o ensaio como mais que um simples texto de passagem entre *A constituição Alemã* e *O Sistema da Vida Ética*.

Isto posto, de um lado, evitamos um exagero de referências à períodos posteriores da vida de Hegel, pois buscamos evitar exatamente isto: tomar o ensaio como um texto episódico, como se sua função se bastasse em servir de eterna referência àquilo que um dia Hegel virá a ser, em especial sob o perigo de se perder de vista a originalidade da própria obra; por outro lado, não deixa de ser significativo os temas que perfazem toda a obra e sua contundência tardia e mudanças ou refinamentos de perspectiva do autor.

Nossa tentativa de elencar, através do ensaio sobre o direito natural, em certo sentido, a descoberta das ideias que se mostrarão tão caras ao pensador encontra eco em praticamente todos os capítulos que aqui nos dispomos a tratar mas, especificamente, a abordagem, acima de tudo, do trágico enquanto substância ética e, assim, o trágico enquanto sujeito trágico, merece destaque. Melhor dizendo: o momento crucial do pensamento crítico-especulativo hegeliano – de certo modo, as raízes desse instante – em que, sobretudo, funda e assegura a ideia de um absoluto que se volta contra si mesmo, internamente, afirmando assim seu conteúdo enquanto negação de si, em uma espécie de marcha dialética tão característica da forma hegeliana de pensar, e se reconcilia enquanto subjetividade do indivíduo singular. Os esforços hegelianos que se prestavam a criticar o direito natural como base para este ser sólido da modernidade representam também, desse modo, o instante decisivo que acaba por inaugurar a substância como sujeito enquanto tal.

Assim sendo, a substância é sujeito; o positivo é negação de si; o ser determinado – seja *ser* como determinação empírica ou formalista ou sob qualquer outro aspecto no sentido considerado desde o início da presente dissertação – é *ato*, agir em movimento contra si mesmo; o ato é negativo; o absoluto é, por fim, o espírito enquanto tal. Em certo sentido, o que representou nossa tentativa em expor o imbricado conteúdo – por vezes, demasiadamente obtuso – deste ensaio hegeliano pode ser tomado, em resumo, como a explicitação dessas afirmações nos níveis dispostos nos capítulos – empirismo, formalismo, a especulação e o sujeito – sempre, de todo modo, acompanhando a dinâmica entre universal, particular e singular, que permeia, à sua maneira, todo o corpo do texto. Ou seja, a explanação dos momentos essenciais que definem o devir da ética absoluta e concreta, no sentido em que Hegel a concebe, na transição de seus momentos essenciais, passando tanto por temas essenciais – cabe lembrar: a manifestação do absoluto em diferentes instâncias de totalidade ética e de individualidade singular como direito e moral, razão e história, guerra e paz, particulares como os estamentos, e singulares como o sujeito e as virtudes – até desembocar na centralidade oferecida pelo filósofo ienense ao *sacrifício trágico do absoluto* e projetada na leitura de Hegel sobre *Oréstia*.

Contudo, os temas acima dispostos não podem ser, como também nos esforçamos em aclarar, tomados de maneira estanque. Em maior ou menor grau, todos são concebidos dentro do jogo que o absoluto leva consigo mesmo, ou seja, todos têm necessidade de responder à um processo contínuo e conflituoso entre o universal e o particular: a moral, por exemplo, é uma proposta da filosofia kantiana cujas raízes formais centram-se na infinitude negativa do formalismo, assim como o Estado policial fichtiano e sua liberdade coercitiva que levam o Direito à sua universalidade abstrata, já que parte de um singular que busca fazer de si mesmo universal; a guerra e a paz, que são universais, dependem da bravura do indivíduo que nega suas determinações em prol de seu pertencimento à totalidade e, de certo modo, o não pertencimento em si, o distanciamento do todo ético – pois a guerra é movimento – engendra em si a calma necessária ao sujeito se dedicar à aquisição industriosa em detrimento da totalidade, isto é, a nível singular, em detrimento da virtude que caracteriza a bravura; que nos leva a, em outro nível, os estamentos: de um lado, o soldado guerreiro e exemplo ético para os outros estamentos, em especial, a necessidade do burguês de reconhecê-lo justamente como tal modelo; o núcleo trágico da vida ética presente no Julgamento de Orestes que é o modelo que melhor

representa, segundo o autor do ensaio, todo esse processo em sua plenitude: resumidamente, podemos toma-la como a incorporação política da diferença orquestrada já no interior da *pólis*; por fim, o sujeito singular enquanto tal – a última negação, na proposta de leitura levada a efeito por Bernard Bourgeois (1986) – que é – ou descobre-se – substância na qual o absoluto ético se efetiva no mundo.

A *identidade da identidade e da não-identidade* (enquanto parte essencial e reconciliada dentro da identidade) é o foco principal da dissertação ora apresentada, plasmada como a manifestação ética do absoluto e sua ulterior subjetivação enquanto substância ética.

Como sintetiza Marcos Lutz Müller

Este núcleo trágico da vida ética, que exprime a autonegação do próprio absoluto e o sentido purificador do seu sacrifício, é a chave especulativa pela qual Hegel, sem abandonar a primazia clássica do agir político sobre o trabalho, a propriedade privada e o direito, rompa com a sua dominância exclusiva, reconhecendo que estes são, do ponto de vista da modernidade política, dimensões igualmente essenciais da comunidade ética, enquanto, certamente, subjugado a acolhidos na eticidade absoluta (MÜLLER, 2003, p. 62)

Portanto, é imprescindível voltarmos-nos a nos debruçar, enfim, ao sentido da noção do absoluto ético enquanto algo trágico.

O absoluto, como sabemos, não é mais, ao término do processo em sua exposição e reconhecimento, tomado apenas na imediatidade da diferença posta em suas determinação não-mediada, natural, mas sim, identidade absoluta que é mediação de si mesma – um *Si* – que assim o é pelo ato de se diferenciar – ou de se negar – em que seu interior. O absoluto concreto se autodetermina e se efetiva, absorvendo a negatividade que ele mesmo joga contra si que é, em sentido verdadeiro, essencialmente ele mesmo, dele gerada. Em outros termos, o absoluto é uma relação consigo – uma relação ao *Si* – da negatividade ou atividade infinita que constitui o *Eu*. Porém, a relação do absoluto consigo mesmo não é uma relação mecânica, mas conflituosa e, por isso mesmo, trágica: por exemplo, a absolutização do infinito ou do negativo – que é a natureza inorgânica que a natureza orgânica engendra, que é também ação do *entendimento* sobre a *intuição*, em outro nível de



argumentação, ou mesmo a própria existência histórica do estamento burguês que precisaria encontrar seu lugar nadificado ou subjugado na cidade, isto é, que é, em suma, *ato puro* enquanto tal –, parte essencial do absoluto em seu *agir* sobre si mesmo, sua autodiferenciação de si – naquilo que Hegel entende por *conceito* – até a realização plena da substância em sujeito, é a condição por excelência da própria ética em si. A condição *si ne qua non* da concretude ética enquanto tal é a existência desse processo em sua inteireza e com todos os seus percalços. A absolutização da subjetividade, negatividade, ou ato em si, como expresso no ensaio sobre o direito natural, parece apontar para uma ideia de ética não apenas ontologicamente trágica, haja vista que este processo lhe é essencial e imanente, mas, antes de tudo, que esse processo é sua condição de existência no mundo moderno, enquanto sujeitos da modernidade, subjetivamente livres e organizados dentro de um Estado distinto de sua sociedade civil.

A tragédia do ético é, em certo sentido, então, o fato de se ter a necessidade de se estar em eterna busca da reconciliação – obtendo sucesso ou não nesta empreitada – que é por si mesma gerada, pois sento absoluto universal, não pode manifestar-se objetivamente de outro modo que não através dos particulares enquanto tais, do *Eu*.

Hegel insere, desde *Iena*, a necessidade premente de se tomar – ou de se pensar – o absoluto como *Eu*, enquanto início e fim, simples e complexo. A absolutidade ética se efetivada na totalidade enquanto povo, cujo acesso se dá pela mediatização positiva da autonegação em que o negativo se afirma absoluto através do sujeito (no próprio sujeito) enquanto tal, enquanto ser real e, ao mesmo tempo, ser abstrato. A limitação indelével do sujeito individual resulta na força que este fomenta sobre si mesmo, a força do negativo em absolutização no indivíduo – a título de exemplo, como vimos, os membros do primeiro estamento se sacrificam aniquilando suas singularidades determinadas no combate como prova de pertencimento – no seio da positividade de um povo, ou seja, o *espírito de um povo* em sua formulação *ienense* ainda, enquanto manifestação da vertente positiva do próprio negativo. A *positividade da relação consigo do negativo*, que aparece no ensaio como o elemento mais rudimentar e, ao mesmo tempo, mais fundamental, escrito anos antes da *Fenomenologia do Espírito* de 1806.

Ora, assim sendo, é digno de nota também que o trabalho aqui apresentado não abordou a inteira e a riqueza do artigo hegeliano sobre o direito natural, deixando

de aprofundar alguns temas específicos e mesmo o último e final capítulo do ensaio fora apenas mencionado em momentos oportunos. Em geral, esta abordagem mais sucinta de alguns temas é referenciada em observações e notas afim de que a proposta inicial da dissertação seguisse sem desvios que consideramos desnecessários.

Com exceção de algumas concessões impassíveis de esquivar, limitamo-nos, via de regra, à exposição do introito e dos três primeiros capítulos do texto em si, pois assumimos a visão – quase unânime entre comentadores – de que devem ser tomados como a parte efetivamente original de todo o ensaio – talvez de todo o período – e, por isso, possivelmente o mais importante texto hegeliano pré-*Fenomenologia do Espírito*.

Por fim, então, buscamos fazer um apanhado geral do que foi trabalhado na presente dissertação com a finalidade de rever as instâncias que, em sentido verdadeiro, anunciam sempre a dinâmica *sui generis* entre universal e particular tão cara e, até então, inovadora à crítica hegeliana: pois a reconstituição de cada etapa é, desse modo mesmo, a constituição da filosofia especulativa em si.

## 6. BIBLIOGRAFIA

BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BOBBIO, N. *Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

\_\_\_\_\_. *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. *Estudos sobre Hegel*. Direito, sociedade civil, Estado. São Paulo: UNESP, 1991.

BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 1999.

\_\_\_\_\_. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803)*. Comentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à léna. Paris: Vrin, 1986.

\_\_\_\_\_. *La raison moderne et le droit politique*. Paris: Vrin, 2000.

\_\_\_\_\_. *Etudes hégéliennes (raison et décision)*. Paris: Vrin, 1992.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Teoria e Práxis: estudos de filosofia social*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural: su lugar en la filosofía practica y su relacion constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Madri: Aguilar, 1979.

\_\_\_\_\_. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel: de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*. Paris: Vrin, 1990.

\_\_\_\_\_. *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.

\_\_\_\_\_. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2009.

\_\_\_\_\_. *Saber y Creer*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1992.

\_\_\_\_\_. *Foi et savoir*. Paris: Vrin, 1988.

\_\_\_\_\_. *La Constitucion de la Alemania*. Madri: Aguilar, 1972.

- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Correspondance I: 1785-1812*. Paris: Éditions Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Correspondance II: 1813-1822*. Paris: Éditions Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Correspondance III: 1823-1831*. Paris: Éditions Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. *O Sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Système de la vie éthique*. Paris: Vrin, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome (Vol. 1)*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome (Vol. 2)*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome (Vol. 3)*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- HOBBS, T. *Leviatã, ou, a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Leviathan: Or, The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. New Haven: Yale University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *The Elements of Law, Natural and Politic*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- JANICAUD, D. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975.
- KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. São Paulo, Martins Fontes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. São Paulo, Martins Fontes, 2015.
- KERVÉGAN, J-F. L'institution de la liberte. In: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. São Paulo: Manole, 2006.
- MÜLLER, M. L. *O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo*. *Filosofia Política*, Rio de Janeiro, série III, n. 5, 2003.
- PAREDES MARTÍN, M. C. "Saber" y "creer" en la primera metafísica de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 4, n. 7, p. 21-47, dez. 2007. Disponível em: <

<http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/14> >. Acesso em: 10 de fev. de 2017.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ROUSSEAU, J-J. *O contrato social: princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TERRA, R. R. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

VAZ, H. C. de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.