



Editora Fundação Fênix

FILOSOFIA DO DIREITO: **Teorias modernas** **e contemporâneas** **da Justiça**

THADEU WEBER
JARDEL DE CARVALHO COSTA
(Orgs.)

Thadeu Weber
Jardel de Carvalho Costa
(Organizadores)

**FILOSOFIA DO DIREITO:
TEORIAS MODERNAS E CONTEMPORÂNEAS DA JUSTIÇA**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021

2. JUSTIÇA EM HEGEL



<https://doi.org/10.36592/9786587424934-02>

Eduardo Luft¹

I

Considerações iniciais

Justiça cósmica?

A racionalidade humana dá-se, em Hegel, sempre sob o pano de fundo da racionalidade mais vasta do conceito, a razão objetiva que pervade tudo o que é e pode ser pensado, tudo o que existe e pode existir. Podemos dizer o mesmo da justiça? Para além da justiça humana, há algo como uma justiça cósmica em Hegel?

Enlaçamentos

É algo que investigaremos ao final deste ensaio. Esta remissão antecipada ao desfecho de nosso texto, contudo, quer salientar o fato de que a ação humana não pode ser pensada, em dialética, fora do contexto mais abrangente de uma ontologia geral, sendo a esfera do direito uma entre as várias outras esferas que constituem o sistema de filosofia em seu todo. O sentido dado por Hegel ao conceito de direito já é, por si, bem abrangente, envolvendo todo o campo do espírito objetivo, quer dizer, desde tópicos mais próprios ao que hoje em dia entenderíamos como o núcleo duro do direito, ao menos em uma perspectiva estritamente liberal, e que Hegel denominava o direito abstrato, passando pela moral e desembocando, no ápice da eticidade, em uma filosofia da história.

Importante recordar este ponto, pois a ação humana não pode ser compreendida, em Hegel, fora da dialética do ser em geral. A ontologia dialética é uma ontologia relacional e processual, como revelam já os primeiros estágios do

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Pós-doutorado em Frankfurt – Alemanha. Professor dedicação exclusiva do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

desdobramento categorial desenvolvido na *Ciência da Lógica*, o coração do sistema, a Nova Metafísica que quer explicar a razão objetiva que inere a tudo o que há, ou, na terminologia hegeliana, o conceito. Assim como as determinações do pensamento ou categorias, como ser, nada e devir, não podem ter seu sentido tematizado isoladamente, mas devem ser compreendidas sempre como momentos de uma dada rede de determinações ou uma configuração semântica, não há ação humana sem o enlaçamento com outras ações humanas, nem identidade pessoal constituída fora do âmbito das interações sociais. E assim como estes enlaçamentos semânticos não podem se desdobrar ao infinito nas redes categoriais, sob pena de cairmos na má-infinitude, em uma cadeia de heterodeterminações sem fim, e toda determinação de sentido perder-se no vazio, no indeterminado (de todo modo, inconceitualizável e impensável), mas dobram-se sobre si mesmos em processos de autodeterminação que se densificam contrastando-se com outros processos de autodeterminação, também as tramas interacionais terminam dobrando-se sobre si mesmas em processos de autodeterminação contrastados com outros processos de autodeterminação. Na esfera da ação humana, autodeterminação é autonomia, e este jogo entre autonomias recíprocas² é o reino da liberdade. Disto advém o sentido amplo do conceito de direito em Hegel, envolvendo todo o vasto campo de manifestação da liberdade humana.

Eu e o outro

É sob o pressuposto desta teoria relacional da liberdade que Hegel desenvolve, em sua *Filosofia do Direito*, uma crítica interna ao conceito moderno, individualista, de subjetividade. Crítica interna em seus dois sentidos, tanto uma crítica interna forte, quer dizer, uma refutação da posição adversária por detecção de contradição entre seus pressupostos teóricos³, quanto uma crítica interna fraca, uma reavaliação da posição rival sob o pressuposto de um quadro categorial mais abrangente que

² Veremos depois, todavia, que esta teoria estritamente relacional da subjetividade, presente em estado embrionário no jogo entre as substâncias reciprocamente independentes, ao final da Doutrina da Essência, que permitiria iluminar a intersubjetividade como marca do conceito, foi subvertida na transição para a Doutrina do Conceito, na *Lógica* hegeliana.

³ Como veremos ao investigar a teoria da sociedade civil.

supera e guarda (o *Aufheben* hegeliano) elementos da teoria criticada⁴.

A ação humana não pode ser compreendida fora das interações sociais. Todavia, o conceito moderno de subjetividade parece negar este fato. Claro, a ênfase moderna em uma teoria da subjetividade como núcleo do projeto de sistema vai, até certo ponto, na direção certa. Só a emergência da subjetividade em seu sentido mais próprio, quer dizer, o sujeito livre, faz emergir a esfera do direito. Tudo o que a precedeu no tempo histórico, toda a ação humana não mediada pelo pensamento reflexivo, crítico, pode ser considerada no máximo como a proto-história do direito. O sujeito inaugura a liberdade reflexiva e se eleva a fundamento do mundo do espírito, a esfera da cultura. Com ela inicia, para Hegel, a história propriamente dita, a história da civilização, mas é só na modernidade que o sujeito encontra sua manifestação mais própria e plena: a partir da revolução cartesiana, o sujeito é elevado a alicerce de todo o sistema de filosofia, pois é na certeza do pensamento que pensa a si mesmo que a dúvida, levada a seu extremo, encontra o seu destino. A posição cartesiana foi consolidada na Doutrina da Ciência de Fichte: o eu, só o eu, é o fundamento incondicionado do sistema de filosofia, e tudo o que não é o eu é apenas objeto para o eu. Mais do que fundamento do mundo da cultura, o eu eleva-se a fundamento do mundo (fenomênico) em sua totalidade, já que tudo aquilo que não é o eu mostra-se agora como mero não-eu, mero fenômeno ou aparência para o eu, mesmo o vasto reino da natureza, compreendido agora como ferramenta ou instrumento para a satisfação dos alvos impostos pela subjetividade. Pode-se ver, por isto, a Doutrina da Ciência fichtiana como a consumação de todo o pensamento moderno: o eu é, em sua autonomia, em sua autarquia radical, fundamento de si mesmo e fundamento do mundo. Tudo o que não é o eu é relativo ao eu, e só o eu é absoluto. Mas, se o eu ou o sujeito autônomo, incipiente no pensamento antigo e agora consolidado na modernidade, é o fundamento do mundo, o que são, para ele, as outras subjetividades que se querem igualmente livres?

⁴ Cf. Luft, 1995, p.13ss.

Submissão e libertação

Aqui reside o núcleo do impasse do pensamento moderno e, não por nada, é a célebre resposta dada a este impasse por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, a dialética do senhor e do escravo, talvez o texto mais elucidativo para iluminar os pressupostos da *Filosofia do Direito*. Lá vemos por que o postulado moderno do eu autárquico é autocontraditório, e por que só na interação com outros⁵ pode a subjetividade provar-se de fato subjetividade autônoma.

Se o eu, o puro eu, é o fundamento único e exclusivo de si mesmo e do mundo - o único mundo conhecido, a realidade fenomênica -, se tudo o que há é resultado de atos de autoposição deste eu na busca pelo conhecimento de si mesmo (eu teórico) e pela realização de sua liberdade (eu prático), como sustentado pela Doutrina da Ciência de Fichte, então o que dizer dos demais sujeitos que se consideram, por igual, o fundamento último de si e do mundo? O resultado desta aporia é que o sujeito só poderia realizar-se como autônomo negando a autonomia do outro eu, e vice-versa. Ao levar às últimas conseqüências a tese desta soberania absoluta, o modelo egocêntrico da liberdade desemboca na luta entre consciências descrita na *Fenomenologia*⁶. Hegel visa desdobrar, neste contexto, não uma refutação teórica do idealismo subjetivo, elevado, como vimos, a representação máxima da teoria moderna (egocêntrica) da subjetividade, mas uma refutação pragmática. O sucesso do domínio de uma consciência pela consciência rival mostrar-se-á como o seu fracasso: a consciência dominante, ou senhor, conquista uma autonomia apenas aparente ou instável, como só pode ser uma autonomia que é apenas minha autonomia, com a exclusão de todas as demais, uma autonomia inefetiva e precária justamente ao minar as condições objetivas de realização da liberdade, o campo frutífero da interação humana. Mas há outro ensinamento crucial

⁵ Bom lembrar que a necessidade de reconhecimento pelo outro para a realização da liberdade do eu já havia sido antecipado por Fichte (cf. Wood, 2016): o eu precisa ser limitado pela demanda de um outro eu para realizar-se como eu prático; o problema é que o ponto de partida de Fichte, uma teoria do eu ou da (auto)consciência, parece estreito demais para permitir a presença de uma outra consciência, a não ser como um postulado *ad hoc*. Daí a superação do idealismo subjetivo em um idealismo objetivo em Hegel, o movimento da consciência à razão objetiva ou conceito que, ao menos potencialmente, poderia abarcar a dimensão intersubjetiva e a constituição comunitária do eu. Para uma visão mais detalhada deste impasse de Fichte, cf. Brinkmann, 2020.

⁶ Cf. Hegel, GW, v.9, p. 109ss.

da dialética do senhor e do escravo, que explica em grande medida o desfecho surpreendente do texto, que vê no escravo, e não no senhor, a consciência mais próxima da verdade: diante do temor da morte, a consciência sujeitada faz a escolha crucial, aceita perder a liberdade em nome da vida do corpo, quer dizer, aceita o caráter condicionado (não incondicionado) da própria consciência (o eu fichtiano), sua inserção em uma totalidade mais vasta que não pode ser esclarecida pelo idealismo subjetivo. Não há subjetividade sem intersubjetividade, não há autonomia sem autonomia recíproca. Esta é a primeira lição. Mas a segunda e decisiva é que não pode haver intersubjetividade (nem subjetividade, claro) sem a ampliação do idealismo subjetivo em idealismo objetivo, sem a transição da esfera restrita da consciência à ampla esfera do conceito, a razão objetiva.

II

O Direito abstrato

O primeiro pressuposto

Agora podemos compreender o primeiro pressuposto do direito para Hegel, já aventado nos escritos de Bern (1795-6): "Justiça quer dizer que respeito os direitos dos outros"⁷. A primeira pressuposição do direito é a própria liberdade em seu traço relacional: o reconhecimento recíproco de duas (ou mais) individualidades como individualidades livres ou pessoas, seres portadores de direito. E o direito primeiro, inalienável, é o direito à propriedade de si mesmo ou a recusa da possibilidade de escravidão: o ser humano torna-se, então, "propriedade de si mesmo frente aos outros"⁸, sai do estado de natureza e eleva-se à esfera do espírito. A escravidão é, portanto, um caso-limite no âmbito do direito, a "injustiça absoluta"⁹.

O eu encontra na impossibilidade (jurídica) de objetificar o outro, considerá-lo o seu objeto ou a sua posse, o limite absoluto de sua ação no mundo. Mas não se

⁷ Cf. Hegel, GW, v. 1, p.307. O escrito a que remeto nesta citação foi nomeado por H. Nohl "A positividade da religião cristã" (GW, v. 1, p. 493), e assim consta na edição da Suhrkamp (W, v. 1, p.135-6).

⁸ Cf. Hegel, GW, v. 14,1: §57.

⁹ Id. *ibid.*

pode dizer o mesmo de todo o reino do não-eu, na terminologia fichtiana. A minha liberdade encontra seu limite na liberdade do outro, mas não encontra limites na sua relação com tudo o que, na realidade, não é subjetividade. Abre-se, perante o eu, o vasto campo dos objetos, de tudo o que pode ser por ele possuído. A posse ocorre ainda no âmbito da soberania egocêntrica do eu, que tem a si como o fundamento do mundo, e vê tudo o que não é ele mesmo como por ele condicionado e dele dependente: todo o reino do não-eu está à disposição do eu. Mas esta é ainda uma manifestação precária da pessoa em sua relação com o reino de objetos, que só se determina em sua verdade ao transitar da posse à propriedade, porque agora vê-se, enquanto proprietária, capaz de entrar em relações contratuais com outras pessoas, ou seja, inaugurar uma nova etapa na relação de reconhecimento. Embora a liberdade, a autopropriedade, como diriam os pensadores liberais, não possa ser alienada¹⁰, o mesmo não se pode dizer das demais propriedades do eu: os bens outros que não a pessoa podem ser alienados, o que é feito por meio de um contrato.

Autopropriedade¹¹ e propriedade (contratualmente mediada) de bens configuram as leis instauradoras do Direito abstrato. Até aqui Hegel parece muito próximo dos pensadores liberais¹² ou, mais precisamente, da versão kantiana do liberalismo em teoria do direito. Mas é bom lembrar que as obras de Hegel são escritas ao revés. A dialética relaciona-se de modo diverso com os seus pressupostos: enquanto os pensadores analíticos costumam tratar os pressupostos como axiomas certos e indubitáveis de um processo de prova linear, os dialéticos tratam os pressupostos como problemas, a serem criticados e reconstruídos em novas etapas do desdobramento teórico. É assim com a *Fenomenologia do Espírito*, que começa com o problema do realismo ingênuo e o supera por crítica interna,

¹⁰ Isto infringiria o que há de verdadeiro e incontornável no primeiro pressuposto do direito, por ser marca da liberdade como ato inaugural da esfera do direito; o contrário implicaria a possibilidade da escravidão, contraditória com a ideia do direito, como bem diz Hegel.

¹¹ Como diz Locke, "todo ser humano tem propriedade sobre sua própria pessoa" (Locke, 1980, p.274).

¹² A filosofia do direito liberal pode mesmo ser reduzida, em sua versão estrita, a dois e apenas dois princípios: o direito à autopropriedade e à apropriação original (direito a todo bem adquirido sem violência contra terceiros, ou seja, a todo bem possuído originalmente) (cf. Rothbard, 2016). Mas o que é visto, por Rothbard, como axioma de uma Ética da Liberdade, em Hegel é um ponto de partida, mesmo que importante, a ser reconstruído criticamente em teoria da eticidade, reemergindo, portanto, como momento de uma teoria que em muitos aspectos pode ser compreendida como iliberal (depois veremos por quê). Deve-se enfatizar, de todo modo, que mesmo na tradição liberal há polêmica sobre o direito de transferência ou o caso de abandono de terras (cf. Long, 2016).

transitando pelo idealismo subjetivo, também criticamente reconstruído, e desembocando no idealismo objetivo¹³; é assim com a *Lógica*, que desfaz e reconstrói criticamente a teoria clássica do ser-uno (Doutrina do Ser) e o essencialismo (Doutrina da Essência) em nome de uma nova metafísica crítica que tem a teoria do conceito por seu ápice. Devemos esperar o mesmo da *Filosofia do Direito*: o direito abstrato precisa ser reconstruído via crítica interna. As suas falhas cruciais? De pouco adianta a lei estar no papel sem ser assumida, interiorizada, pelas subjetividades, sob pena de apresentar-se como um corpo estranho na vida do espírito. Por outro lado, meros contratos são frágeis sem sua concretização em instituições sociais definidas, garantidoras da efetivação da lei.

Para além dos dualismos

É no confronto com Kant que torna-se explícita a crítica hegeliana ao liberalismo clássico. Devemos lembrar que toda a filosofia prática kantiana nasce de uma resposta ao determinismo da filosofia natural da nova Física, quer dizer, de uma resposta à crise de autointerpretação do sujeito moderno¹⁴. Como pode o sujeito livre, autônomo, ser parte de uma natureza interpretada como máquina determinada, ou seja, composta por eventos (hetero)determinados por outros eventos ou inseridos em tramas causais? A resposta kantiana é o dualismo, não um dualismo metafísico como o cartesiano (dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*), mas um dualismo de descrições/explicações que, por assim dizer, cinge ciências naturais (âmbito da razão teórica) e humanas (âmbito da razão prática). Todavia, apesar do dualismo, é uma e a mesma razão que opera nos dois âmbitos, *determinando tudo o que cai sob suas malhas*. A razão teórica opera heterodeterminando eventos em tramas causais, constituindo a esfera fenomênica; a razão prática opera autodeterminando a ação humana ou tornando-a conforme ao demandado por leis autoimpostas pelo próprio sujeito. É o conhecido rigorismo kantiano: uma vez passando pelo crivo do critério de universalização (imperativo categórico), as normas agora universais ou leis são o pressuposto axiomático do qual são deduzidas as máximas, sempre do mesmo

¹³ Cf. Luft/Pizzatto, 2020.

¹⁴ Cf. Luft, 2012.

modo, com total indiferença frente a nossas possíveis inclinações, preferências ou mesmo às peculiaridades do contexto da ação concreta. Ora, fosse o rigorismo da moral kantiana simplesmente ampliado para abarcar a própria esfera do direito, e desembocaríamos em uma teoria política autoritária¹⁵: bastaria ao rei-filósofo ou algo do gênero desvelar as normas ratificadas pelo princípio de universalização (ou algum outro critério *a priori*) para delas deduzir normas concretas que os indivíduos deveriam seguir enquanto membros da sociedade política racional. Mas não é o que Kant faz, claro. Diante do impasse, ele introduz mais um de seus conhecidos dualismos, agora a cindir moral e direito: enquanto à primeira cabe a liberdade positiva (quer dizer, a liberdade entendida como autodeterminação ou autonomia), ao segundo cabe a liberdade negativa (autonomia compreendida agora como independência diante de ou frente a outrem); a moral é rigorista, mas destituída de toda e qualquer eficácia externa (não podendo realizar à força, por coerção externa, o demandado pela razão), enquanto o direito tem a força da lei (coerção externa), mas regra de acordo com uma lei interpretada apenas de modo negativo, a não-interferência na liberdade do outro (princípio da coexistência entre sujeitos igualmente autônomos¹⁶).

Hegel vê neste dualismo kantiano não apenas uma solução tentativa e problemática de um impasse teórico, mas a expressão do estado de coisas da própria cultura moderna em sua relação com o direito. O estado moderno corre o risco de emergir como um ente abstrato que, em sua força regradora, impõe-se como um corpo estranho à esfera do espírito. Ele não faria mais parte da vida do espírito, quer dizer, deixaria de ser expressão de um modo de vida em comum, fruto espontâneo de um *ethos* específico, de uma vivência partilhada e, assim, facilmente reconhecível por todos os que partilham de uma mesma comunidade ética¹⁷. Quanto

¹⁵ Esta é a razão indireta para o duro diagnóstico schopenhaueriano, ao tratar a moral kantiana como uma "moral de escravos" (SW, v. III, p.660). Não por nada, este autoritarismo potencial virá à tona na teoria fichtiana do estado que, embora reconheça, de modo original e muito instigante, a necessidade de um consentimento prévio para a entrada na esfera do direito, e exija do estado um certo grau de respeito à liberdade (e ao direito de propriedade) individual, antecipa os traços autoritários de uma abordagem de controle amplo do estado sobre a economia para realizar o fim preestabelecido da igualdade social (via distributivismo) (cf. Wood, 2016).

¹⁶ O núcleo duro do liberalismo kantiano. Cf. Kant, AA VI, p.231.

¹⁷ Há, neste ponto, um saudosismo hegeliano da suposta vida orgânica da cidade-estado grega que, girando em torno da religião popular, gestava o espírito de um povo, em oposição à religião cristã ocupada em forjar a esfera moral e fazer florescer a individualidade, em um contraste que se refletirá

mais distante do vigor das tradições, mais abstrato torna-se o direito, mais separado da vida íntima do espírito, da consciência de cada sujeito. Ao final, resta da lei apenas a sua força, a expressão bruta do poder, a imposição do aparato estatal sobre cada subjetividade, ou seja, resta apenas heteronomia: a lei foi literalmente naturalizada¹⁸.

III

A moral

A interioridade do eu

À lei não basta ser tida por verdadeira, como pressuposto incontornável do direito (por exemplo, o direito absoluto à autopropriedade), ela precisa ser assumida na interioridade do eu. O sujeito precisa reconhecer-se nela, apreciá-la como expressão de sua própria vida interior, ou seja, como manifestação de sua liberdade. Assim reconhecida, a lei não é apenas lei, mas um bem, o alvo querido pelo sujeito, e sua realização torna-se um dever.

O bem universal

Como a autonomia é expressão não apenas da estrutura reflexiva, circular do sujeito, mas manifestação suprema¹⁹ da mesma forma lógica das estruturas circulares que pervadem o ser em todos os seus modos, quer dizer, a própria estrutura do conceito, o sujeito reencontra em si mesmo não apenas a liberdade, mas a liberdade enquanto expressão plena da própria Ideia do Bem. É o que faz da ontologia dialética não apenas uma ontologia, mas uma ética ontológica: o ser não apenas é, mas é processo de autodeterminação que visa a coerência consigo mesmo

na distinção entre o direito público (ou político, a cidadania grega) e o direito privado (marca constitutiva do direito romano). Como síntese de direito abstrato (privado) e moral, a teoria hegeliana da eticidade (o direito por excelência em Hegel) quer reviver no estado moderno aquela unidade orgânica perdida (cf. Bobbio, 111ss). A estrutura mesma da Filosofia do Direito, portanto, tende a um viés para o uno ou para a ordem que faz submergir a individualidade no organismo vivo do estado, refletindo, como veremos, o vício própria da teoria da liberdade hegeliana, a diluição da liberdade negativa (autonomia como independência) na positiva (autonomia como autodeterminação, coincidência com o demandado pela razão objetiva).

¹⁸ Destino último do positivismo jurídico.

¹⁹ E, por isto, o "absoluto fim último do mundo" (Hegel, GW, 14,1: §129).

ou a autodeterminação estável, cuja manifestação plena é, na natureza, o todo orgânico do universo e, na vida do espírito, como veremos, o todo orgânico do estado.

Qual liberdade²⁰?

Mas o que vem a ser exatamente liberdade para Hegel? Vimos que a dialética defende uma teoria relacional da subjetividade: o eu brota como eu na relação com outros. O bem é este relacionar-se consigo (autocoerência) na relação com outros, este florescimento da autonomia própria na relação com outros seres igualmente autônomos. Mas autonomia é um termo ambivalente²¹, podendo significar tanto aquele *autodeterminar-se* do ser racional (autonomia moral em Kant ou liberdade positiva) quanto a *independência* frente ao arbítrio de outrem (autonomia jurídica em Kant ou liberdade negativa).

Ao final da Doutrina da Essência, ao explicitar a dinâmica recíproca de substâncias compreendidas como "efetividades livres"²², Hegel parecia antecipar²³ uma bela síntese entre estes dois aspectos, agora complementares, da liberdade: ser livre é realizar-se como ser autônomo na relação com outros seres autônomos, em um jogo que faz transparecer tanto o autodeterminar-se de cada substância livre quanto a sua independência (parcial, claro) mútua. Mas a Doutrina do Conceito reverte esta teoria embrionária da relação entre subjetividades reciprocamente livres, ou da intersubjetividade em sentido pleno, em um monólogo da razão absoluta²⁴, e a liberdade negativa potencial é dissolvida na liberdade positiva: livre é agora aquele que atua de acordo com as demandas do conceito, e a liberdade passa a ser entendida como a "verdade da necessidade"²⁵, quer dizer, como autonomia que resolve a linearidade das cadeias de heterodeterminação (necessidade relativa), ainda presente de modo residual na categoria de substância, na circularidade da autodeterminação (necessidade absoluta), justo no ponto em que a categoria de

²⁰ Para o aprofundamento deste ponto, cf. Luft, 2016.

²¹ Cf. Berlin, 1969.

²² Cf. Hegel, GW, v.11, p. 408.

²³ Digo antecipar porque a liberdade vai ser desdobrada depois no âmbito da *Lógica*. Para esta teoria embrionária da intersubjetividade e da liberdade em seu sentido mais próprio, cf. Müller (1993).

²⁴ Para a falta de uma teoria da intersubjetividade na *Lógica* de Hegel, cf. Höhle (1998, p.263ss).

²⁵ Cf. Hegel, GW, v.12, p.12.

substância é convertida na categoria de subjetividade ou no conceito propriamente dito. É sob o pressuposto desta teoria específica da liberdade²⁶ que Hegel explicará o processo de concretização do bem ético na esfera objetiva da eticidade.

Para além do mero dever

Mas um dever é apenas um dever, mesmo que verdadeiro (enquanto de fato expressão da verdade do sujeito, ou seja, da liberdade), é apenas um bem desejado, não a sua realização. Se foi dito acima, portanto, que o direito sem a moral se perde em paradoxos, o contrário também é verdadeiro: abstraída do direito, a moral torna-se uma pálida lembrança da força da lei, uma mera reivindicação sem efetividade alguma, a casca esmaecida do mero dever-ser, literalmente a letra morta da lei.

Em sua verdade, moral e direito complementam-se, são momentos de uma síntese mais elevada que Hegel denomina eticidade.

IV

A eticidade

Os costumes e a razão objetiva

Moral e direito precisam ser conciliados em uma verdade mais ampla, a que Hegel chama *eticidade*. *Sittlichkeit* remete a *Sitten*, os costumes. De fato, o *ethos* é o ponto cego da teoria kantiana. Imagine-se em uma feira, aguardando a vez para comprar as frutas da estação. A seu lado, uma senhora deixa cair a sacola, e tem claramente dificuldade em juntar os produtos espalhados pelo chão. Todos notam o seu olhar de surpresa e sua hesitação. Você ajudaria a senhora? O que o motivaria a fazê-lo? Não é a força da lei, que não obriga nenhum auxílio do gênero, também não é nenhuma norma derivada do mero imperativo categórico. Pode ser um motivo interno, mais emocional do que racional. Mas também está aí, claro, a força da mera presença dos demais. Que poder tem este olhar alheio sobre nós!

²⁶ A *Filosofia do Direito* pressupõe, portanto, a teoria da liberdade desenvolvida na *Lógica* (cf. Weber, 1993, p.16).

O que vem à tona, no caso, não é a força da lei, mas o poder dos costumes, das normas implícitas que estão aí vigorando em nossa vida em comum, em comunidade, e na dificuldade que temos de ser indiferentes à sua demanda (explícita ou implícita). Os costumes podem ter, e muitas vezes de fato têm, um poder sobre nós ainda maior do que a lei, mas não são impostos pela ação da polícia, não entram no território do que Kant chamaria o direito; tampouco são ineficazes e meramente abstratos como as normas da moral kantiana. Os costumes são aquele ponto cego que passa despercebido pela conceituação da filosofia transcendental e permite encontrar uma via alternativa, superando e guardando o conflito entre moral e direito.

Mas a teoria hegeliana da eticidade não é uma mera teoria dos costumes. Como vimos, quando o sujeito vê em si mesmo o movimento para a coerência consigo na relação com outros, o reino da liberdade, reencontra, na verdade, em sua intimidade, o mesmo movimento para a autodeterminação na relação com outros processos de autodeterminação que caracteriza o conceito universal, ou a razão objetiva. E este reencontro não é casual: a trama dos eventos históricos que conforma os costumes dos povos é uma trama racional, pois o real é a ideia exteriorizada, de início perdida na armadilha dos eventos meramente contingentes, mas aos poucos manifestando-se, tornando-se visível nos fenômenos. Hegel, de modo algo surpreendente, não defende uma concepção evolutiva da natureza, mas o reino do espírito está, sim, marcado pelo progresso absoluto da razão na história: o conceito, enquanto lei lógica do mundo, predetermina o fim e as etapas de seu próprio desenvolvimento.

Hegel não pretende, em sua *Lógica*, defender apenas uma teoria relacional e processual. Não se trata somente de desvelar a coerência entre autocoerências dinâmicas como a forma mínima sustentável do ser, deixando à trajetória evolutiva, à história propriamente dita, diríamos nós pós-darwinistas, a manifestação de qualquer modo da coerência entre os n possíveis sob a demanda mínima por coerência que caracteriza, por exemplo, o idealismo evolutivo²⁷. A *Lógica* de Hegel é negativa ou crítica em suas duas primeiras doutrinas, a Doutrina do Ser e a Doutrina da Essência, mas positiva e mesmo determinista na reconstrução da ontologia

²⁷ Cf. Luft, 2005; Cirne-Lima/Luft, 2012; Luft/Pizzatto, 2020.

promovida pela Doutrina do Conceito. A dialética como compreendida por Hegel é uma espécie de hiperlógica²⁸ (ontológica) que predefine o fim do desdobramento do conceito e as etapas percorridas para a realização deste fim. É o que denomino *teleologia do incondicionado*, a marca central do conceito, na terminologia hegeliana.

A partir desta teleologia forte, Hegel fará a sua peculiar leitura da história do processo civilizacional que ilumina e estrutura a sua compreensão do direito em seu sentido amplo, como teoria da liberdade. No direito abstrato, o sujeito apreende a gênese da pessoa como portadora de direito à autopropriedade e à propriedade dos outros bens. Na moral, a pessoa reconhece estes direitos mínimos como a mínima realização da liberdade, e reconhece a liberdade própria e alheia como bem, algo desejado e que deve ser realizado. Mas nada nos diz a moral sobre as condições concretas de realização deste bem. A eticidade deve mapear, portanto, os condicionamentos necessários para o florescimento da liberdade e, vistos sob o prisma da teleologia do incondicionado, tais condicionamentos não deveriam ser compreendidos como o fruto contingente de um processo histórico que, em larga medida, não seria controlado por nenhum de nós, nem por qualquer civilização em específico, nem mesmo por qualquer lógica imanente ao processo histórico; pelo contrário, tais condicionamentos são, à luz da *Lógica* hegeliana, parte integrante do autodesdobramento da própria razão universal ou do conceito e estão, portanto, sob o seu controle. Esta mistura curiosa entre *historicidade* e *transcendentalidade*²⁹, ou, se quisermos, esta história racional objetiva é o cerne mesmo do processo civilizacional como teorizado por Hegel.

Eticidade

A lei do direito (em sentido restrito) é ainda meramente exterior e abstrata; o bem moral, algo próprio apenas à vida íntima do sujeito, sem presença eficaz no mundo. A eticidade é síntese destes dois momentos, não a sua mera conjunção, mas um superar e guardar típico da dialética hegeliana. Certos aspectos destes opostos

²⁸ Cf. Luft, 2011.

²⁹ Como destaca Jaeschke, Hegel está propondo aqui uma síntese intrigante entre a Escola Histórica do Direito (Savigny) e o Direito Natural (relido em uma Teoria Racional (Transcendental) do Direito (Kant, Fichte)) (cf. Jaeschke, 2004, p.27ss).

dissonantes e complementares são criticados e superados, outros são preservados na síntese. A eticidade tem proximidade com os costumes, como já vimos, porque retém destes a presença íntima (traço preservado da moral) das normas aceitas, afirmadas pelo eu, e a eficácia (traço preservado do direito abstrato) própria das normas objetivas, concretizadas na ação humana rotineira.

As pessoas não são átomos sociais, mas brotam emaranhadas a outras pessoas em redes de interação. A forma tética deste agir em conjunto é, para Hegel, a família. O seu oposto complementar antitético é a sociedade civil, o território tenso, dinâmico, das vontades dispersas e atomizadas. A filosofia da economia implícita na teoria hegeliana da sociedade civil reconhece a importância deste momento negativo, antitético, da sociabilidade moderna, este "reino das necessidades" regido pelo egoísmo, capaz de produzir riqueza e desenvolvimento social. Mas traz à luz a contradição íntima deste modo de agir que, enfatizando e levando ao extremo o confronto permanente entre vontades egocêntricas, ao mesmo tempo visa gestar uma vida em comum e arrisca dilacerá-la ou, como acentuarão pensadores contemporâneos³⁰ oriundos da própria tradição liberal, o livre-mercado radicalizado mina as condições de realização da própria sociabilidade liberal. Para Hegel, contudo, e diferentemente do que pensará depois Marx, o estado moderno é capaz de assumir e conciliar estes conflitos, elevando a liberdade a um novo grau de manifestação.

Mas a resposta hegeliana, se ainda distante do grau de totalitarismo a se manifestar no pensamento marxista, não deixa de conter o seu embrião. A ontologia atomista do pensamento liberal é corretamente superada por uma ontologia social relacional e processual: não há propriamente indivíduos, mas pessoas sempre emaranhadas com outras pessoas, em redes dinâmicas de interação. O holismo dialético, no entanto, como já estava explícito na *República* platônica, corre o risco contrário, o de dissolver a individualidade no todo orgânico da coletividade. O descaminho hegeliano estava previamente traçado por sua leitura, como vimos, muito peculiar da liberdade, pois se a compreendemos, não como a síntese estritamente dialética da liberdade negativa e da positiva, mas como a diluição da

³⁰ Cf. Nisbet, 1962, p.236ss; Gray, 1995, p.55, p.88-9.

primeira na segunda, então a realização da liberdade vem a ser a efetivação do que demanda a razão objetiva ou o conceito. E o que demanda a razão objetiva? O que determina a constituição, compreendida como a forma de organização do estado, a manifestação racional da vontade do espírito de um povo. A vontade individual, portanto, se subordina de modo rígido à vontade universal que emana do estado³¹. E a vontade universal que emana do estado não é apenas a vontade do espírito de um povo, pois em um nível ainda superior a vontade deste estado contrapor-se-á às vontades dos demais estados, e estes múltiplos arbítrios encontrarão a sua razão de ser em uma racionalidade ainda mais vasta, a razão do mundo.

A justiça cósmica

Você observa o vento dobrando as árvores na praça em frente ao apartamento. Vai à janela e contempla o céu preenchido por um alaranjado extravagante. O reino de objetos disposto diante de nós, em todo esplendor. Volta ao computador e tem notícia da última especulação científica em cosmologia. Será o universo eterno? Mais surpreendente do que a pergunta pela origem ou eternidade do universo, todavia, é a questão mais singela que passou despercebida enquanto você olhava para a praça: "se é verdadeiro o que estou agora supondo como verdadeiro, que o vento está dobrando as árvores à minha frente, o meu pensamento de fato está dando acesso ao mundo como é. Como isto é possível? Como posso conhecer o mundo?" Ou, a mesma questão agora magnificada pela visão cosmológica: como pode este resíduo do resíduo do resíduo, o caniço pensante referido por certo filósofo, em toda a sua insignificância diante da vastidão que nos cerca, conhecer o todo do universo?

A resposta hegeliana: não há nada de casual nisto; nós somos o ápice do desdobramento do conceito e, como todo o real não é mais do que manifestação do

³¹ O risco daquela "moral de escravos" (cf. nota 14) torna-se agora objetivo: "Nesta obra do espírito do mundo, os estados, povos e indivíduos erguem-se em seus princípios determinados particulares, que encontram em sua constituição e na grande amplitude de suas realizações a sua interpretação e efetividade, de que são conscientes e em cujo interesse se aprofundam; ao mesmo tempo, são instrumentos inconscientes (*bewußtlose Werkzeuge*) e membros daquela obra interior, na qual estas figuras desaparecem, enquanto o espírito em si e para si prepara e elabora a transição para um estágio superior" (Hegel, GW, 14,1: §344).

conceito, em seus diferentes graus, nós somos o ápice da realidade inteira. O universo está programado para conhecer-se a si mesmo através de nós e, neste autoconhecimento, realizar o que tinha de ser realizado. E, sendo a razão prática, como havia antevisto Fichte, apenas o desdobramento ou a conclusão da razão teórica, a própria liberdade é o coroamento de todo este processo.

Para além da justiça humana desdobra-se, portanto, uma justiça ainda mais universal, se se pode falar aqui de justiça. A justiça humana encontra seus limites na esfera do estado. Para além destes limites³², volta a reinar a contingência do arbítrio (liberdade externa) recíproco do jogo da política internacional. Mas, por trás e além deste jogo, conduzindo-o a um destino previamente marcado, a realização plena da liberdade, está o espírito do mundo (*Weltgeist*). Quer dizer, por trás desta "justiça imperfeita"³³ brilha o "direito absoluto"³⁴ daquele povo que, em dado momento histórico, é o representante de um certo estágio de desenvolvimento da liberdade. Na voz deste povo triunfante fala a verdade cosmológica.

Mas como poderia o conceito de "direito absoluto" ser mais do que um pseudoconceito³⁵? Como um tribunal para além de todos os tribunais humanos poderia ser ainda um tribunal, ou pior, o Tribunal? Bom, tudo depende daquela teoricamente precária teleologia do incondicionado já criticada anteriormente³⁶. Caindo ela, desfaz-se todo o arcabouço característico da teoria do espírito hegeliana e, com ele, sua concepção rígida do devir histórico.

O Tribunal da História é a ilusão transcendental hegeliana. A sua *Filosofia do Direito* termina com um ato de fé na história, mas em que tipo de história e em nome de que tipo de liberdade?

³² "É no Estado, no Estado Ideal", diz Cirne-Lima, "que a Justiça se realiza plenamente" (1996, p.188). Mas isto é assim no projeto de sistema do dever-ser (cf. Luft, 2009). Em Hegel, pelo contrário, a ideia nunca é mera ideia, mas conceito efetivo, vigente no mundo. Se a justiça humana é incapaz de realizar-se em plenitude, ela não aponta para um mero dever-ser, para um desejo sempre prorrogado, a perder-se no infinito, mas para um novo âmbito de efetivação no mundo. Este âmbito é, em Hegel, aquele em que vigora a força do espírito do mundo (*Weltgeist*), quer dizer, a história universal.

³³ Hegel, GW, 14,1: §345.

³⁴ Id. *ibid.*

³⁵ "No fim do processo, onde cada Estado não se acha mais diante de outros Estados, mas se acha só diante da história universal, e onde a rigor seria inaplicável qualquer conceito jurídico no sentido técnico da palavra, é formulado o conceito de 'direito absoluto' (*absolutes Recht*) (§§30 e 345), com uma expressão que - dado que 'direito', inclusive em sentido hegeliano, indica sempre uma *relatio ad alterum* - é uma *contradictio in adiecto*" (Bobbio, 1991, p.81).

³⁶ Para esta crítica mais detalhada, cf. tb. Luft, 2001.

REFERÊNCIAS

BERLIN, I. Two Concepts of Liberty. *In: Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BOBBIO, N. **Estudos sobre Hegel**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1991.

BRINKMANN, K. The Deduction of Intersubjectivity in Fichte's *Grundlage des Naturrechts*. *In: BREAZEALE, D.; ROCKMORE, T. (Orgs.). New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*. Evanston: Northwestern University Press, 2002, p. 5–17.

CIRNE-LIMA, C. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

CIRNE-LIMA, C.; LUFT, E. **Ideia e movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

GRAY, J. **Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age**. London: Routledge, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Gesammelte Werke [GW]**. Hamburg: Meiner, 1968-.

_____. **Werke in 20 Bänden [W]**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-

HÖSLE, V. **Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität**. Hamburg: Meiner, 1988.

JAESCHKE, W. **Direito e Eticidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

KANT, I. **Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe [AA])**. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.

LOCKE, J. **The Second Treatise of Government**. Indianapolis: Hackett, 1980.

LUFT, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

_____. **As Sementes da Dúvida. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. São Paulo: Mandarim, 2001.

_____. Considerações dialéticas sobre o sistema do dever-ser. *In: DE BRITO, A. N. (Org.). Cirne. Sistema & objeções*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, p. p.73ss.

_____. A Lógica como metalógica. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 8, n. 15, p. 16–42, 2011.

____. Subjetividade e natureza. *In*: UTZ, K.; BAVARESCO, A.; KONZEN, P. R. (Orgs.). **Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 205–219.

____. O Conceito de Liberdade na Lógica de Hegel. *In*: BAVARESCO, A.; GUEDES DE LIMA, F. J. (Orgs.). **Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 152–170.

LUFT, E.; PIZZATTO, R. Idealismos. *In*: LUFT, E.; PIZZATTO, R. (Orgs.). **Dialética hoje: Ética e Metafísica**. Porto Alegre: Fundação Editora Fênix, 2020, p. 17–44.

MÜLLER, M. L. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. *Analytica*, v. 1, n. 1, p. 77–141, 1993.

LONG, R. T. Land-locked: a critique of Carson on Property Rights. *Journal of Libertarian Studies*, v. 20, n. 1, p. 87–95, 2006.

NISBET, R. A. **Community and Power (formerly The Quest for Community)**. New York: Oxford University Press, 1962.

ROTHBARD, M. N. **The Ethics of Liberty**. Auburn: Mises Institute, 2016.

WEBER, T. **Hegel. Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993.

WOOD, A. W. Fichte's Philosophy of Right and Ethics. *In*: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Orgs.). **The Cambridge Companion to Fichte**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 168–198.