

# Eticidade e Direito na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel

Agemir Bavaresco; Sérgio B. Christino<sup>1</sup>

## RESUMO

Hegel, na Fenomenologia de Espírito, expõe as experiências das figuras do Direito moderno na seção da Razão e as figuras do Direito clássico greco-romano na seção do Espírito e na seção da Religião da Arte. A filosofia hegeliana intui a mudança cultural e filosófica, como a experiência de uma nova figura na ordem intersubjetiva, por meio da leitura lógica da suprassunção do Direito moderno no viés da eticidade, ou seja, emerge o Direito ético, já antecipado em Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural, que foi desenvolvido, explicitamente, na Filosofia do Direito. Ora, em que medida é possível observar esta mudança jusfilosófica nas experiências das figuras do Direito descritas na Fenomenologia do Espírito?

Na descrição das experiências do Direito na Fenomenologia, verificamos que está implícito o problema da autonomia individual subjetiva e intersubjetiva. Hegel apresenta, nas várias figuras do Direito, a oposição entre o individual e o universal na modernidade, na pólis grega, e a atomização da pessoa no mundo romano. Ele sabe que a modernidade instituiu o conceito de subjetividade autônoma, porém, ele quer construir um modelo que justifique, ao mesmo tempo, este novo conceito e o princípio da filosofia política clássica: A primazia do universal inclui o singular, de modo a garantir sua autonomia, sem, no entanto, destruir a organicidade harmoniosa do todo e as partes na relação cidadão-estado. Por fim, expomos alguns desafios propostos pela atualidade ao pensamento hegeliano desde a perspectiva ético-jusfilosófica aqui examinada.

Palavras-Chave: Leis morais, religiosas e jurídicas; Direito; Figuras do Direito; Eticidade.

## ABSTRACT

In his Phenomenology of Spirit, Hegel exposes the experiences of the figures of the modern Law in the section of Reason and the figures of Greco-Roman classical Law in the section of spirit as well as that of Religion and Art. The Hegelian philosophy intuits the cultural and philosophical changes as the experience of a new figure in the intersubjective order, by means of the logical reading of the sublation of the modern Law in its bias towards Ethics, that is to say, the ethical Law emerges already anticipated in On the scientific ways of treating the natural Law which was explicitly developed in the Philosophy of Law. Well, in what measure it is possible to observe this jusphilosophical change in the experiences of the figures of Law described in the Phenomenology of Spirit?

In the description of the experiences of Law in Phenomenology we verify that it is implicit the problem of the individual subjective and intersubjective autonomy. In the various figures of Law, Hegel presents an opposition between the individual and the universal in the modernity, in the Greek polis, and the person's atomization in the Roman world. He knows that the modernity established the concept of autonomous subjectivity, but he wants to build a model which justifies, at the same time, this new concept and the principle of the classical political philosophy. The primacy of the universal includes the singular so as to grant its autonomy, without, however, destroying the harmonious organicity of the whole and of the parts in the relation citizen-state. And, at last, we expose some challenges proposed by the present time to the Hegelian thought from the ethic-jusphilosophical perspective which has been here examined.

Keywords: Moral, religious and juridical laws; Law; Figures of Law; Ethnicity.

1. Respectivamente, professor do PPG em Filosofia da PUCRS; advogado e Mestrando em Filosofia pela UFPel. Submetido em 29 de outubro de 2007, aprovado para publicação em 4 de dezembro de 2007.

## Introdução

Hegel, na *Fenomenologia*, expõe as experiências das figuras do Direito moderno, na seção da *Razão*, e as figuras do Direito clássico greco-romano, na seção do *Espírito* e na *Religião da Arte* (FE, VII, B)<sup>2</sup>. Face ao aparecimento das novas figuras do Espírito, Hegel descreve a experiência da consciência jusfilosófica, num duplo sentido: a) A modernidade sócio-político-econômica instaura o paradigma da subjetividade e determina a implementação dos direitos individuais, a partir de um viés jusnaturalista; b) A consciência filosófica moderna descreve a contradição desta mudança como o surgimento da igualdade e da liberdade formal-individualista.

A filosofia hegeliana capta a mudança cultural e filosófica, como a experiência de uma nova figuração do espírito na ordem intersubjetiva e interestatal. Há em Hegel a leitura lógica da supressão do Direito Moderno no viés da eticidade, ou seja, emerge o *Direito Ético*, que ele tinha já antecipado em *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural* e será consolidado, explicitamente, na Filosofia do Direito. Ora, em que medida é possível constatar esta mudança jusfilosófica nas experiências das figuras do Direito, descritas na *Fenomenologia do Espírito*?

Kervégan destaca uma dupla perspectiva, quando cotejada a *Fenomenologia do Espírito* com o restante do sistema, perspectiva esta, que nos parece fecunda, quando se trata do objeto do presente estudo, por que expõe o direito abstrato, enquanto momento a ser suprassumido. Para Kervégan, na *Fenomenologia*, é apresentada uma concepção que se opõe frontalmente à visão formalista do Direito em Kant e Fichte, contra a qual Hegel maneja o conceito de eticidade, e, posteriormente, no sistema – a partir do aperfeiçoamento da “doutrina do espírito objetivo” – como uma concepção que reserva ao Direito, enquanto “reino da liberdade realizada”, a possibilidade de efetivação do ideal da “concepção heróica da cidadania” (KERVÉGAN, 2007).

Dado que o tema de nosso artigo engloba o direito e a eticidade, é oportuno trazer à consideração alguns pontos alinhados por Walter Jaeschke a respeito destes dois conceitos centrais à filosofia hegeliana do Espírito Objetivo. Primeiramente, que ambos – direito e eticidade – *são formas e figuras do Espírito*, o que implica na historicidade destes conceitos – *pois tudo que é espiritual é histórico; nada há de espiritual que não seja ao mesmo tempo histórico* (JAESCHKE, 2004, p. 23). Assim, estudar a eticidade e o direito na *Fenomenologia* impõe que se os considere em seu momento histórico; pois, conforme bem o demarca Jaeschke, o caminho da formação progressiva do pensamento de Hegel apresenta estágios quase encobertos, quando considerada a formação do conjunto de instrumentos analíticos que vão consolidando a obra hegeliana desde Iena até Heidelberg e Berlim – o

2. A obra *Fenomenologia do Espírito* será abreviada, de agora em diante por: “FE”. G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2002.

que corrobora a nota acima, que fazemos a respeito de Kervégan, ou seja, há uma eticidade na fase inicial que depois se remodela com o acabamento do conceito do Espírito Objetivo. E, neste conceito, diz Jaeschke:

As figuras da eticidade são formas da realidade do livre-arbítrio, formas de vida da liberdade. Enquanto tais, elas possuem certamente uma dimensão jurídica, embora não se dissolvam nela, nem se deixem reduzir a ela. Em oposição a isso, o direito, no sentido estrito do "direito formal", e a moralidade são "ambos abstrações cuja verdade é propriamente a *eticidade*" (JAES-CHEKE, 2004, p. 14).

Veremos, assim, em que medida esta relação de abrangência – em que o direito cabe na eticidade, ou tem nela a sua substância – já se encontrava prefigurada no estágio histórico, em que estes dois conceitos aparecem na *Fenomenologia*.

Interessa, aqui, portanto, examinar, na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, aquelas figuras da consciência que se relacionam com Direito Clássico e com Direito Moderno, segundo uma ótica que ponha à luz a tensão entre a visão formalista (moral) do Direito e a perspectiva hegeliana (ética) do Direito, situando vetores que possibilitam afirmar a presença e a superioridade da Lei Ética na *Fenomenologia*; e, por fim, cotejar a eticidade, enquanto figura universal do direito, com os desafios que são propostos pela atualidade da conjuntura mundial. Assim, estudaremos as seguintes passagens da *Fenomenologia*: *a lei do coração e o delírio da presunção, a virtude e o curso-do-mundo, a razão legisladora, a razão examinando as leis* - leremos estas passagens expondo o conteúdo do Direito da modernidade. Em seguida, examinaremos as figuras apresentadas no capítulo VI, *O Espírito*, explicitando aí o conteúdo do Direito na antiguidade, e, por último, examinaremos, no capítulo VII, B, a passagem chamada *A Religião da Arte*, haja vista esta, também, constituir-se, a nosso ver, uma figura do Direito.

Em conclusão, teceremos algumas considerações a cerca dos desafios que a atualidade propõe ao pensamento hegeliano, desde a perspectiva ético-jusfilosófica aqui examinada.

## 1- Moralidade e Eticidade nas figuras do Direito moderno

Iniciamos a exposição das figuras do Direito moderno, seguindo a ordem expositiva da *Fenomenologia do Espírito*, embora, sob o ponto de vista histórico, o Direito clássico antecipe aquele. Sabemos que Hegel propõe, na *Filosofia do Direito*, um modelo de Direito ético intersubjetivo, ou seja, trata-se de reconciliar o Direito moderno subjetivo e o Direito clássico objetivo.

Apresentaremos, a seguir, as quatro figuras do Direito na modernidade: *A lei do coração e o delírio da presunção, a virtude e o curso do mundo, a razão legisladora e a razão examinando as leis*. Estas figuras mostram que há uma mudança moral com o advento da modernidade, que se opõe à eticidade anterior. Hegel descreve a contradição da consciência, nesta nova experiência das leis morais e jurídicas, como figuras do Direito Moderno.

## 1.1 – Individualidade e ordem pública: o sujeito moral moderno

A razão ativa, *efetivação da autoconsciência racional através de si*, compreende três figuras, enquanto três formas da subjetividade moderna, desenvolvendo a autoconsciência ativa: o prazer e a necessidade, a lei do coração e o delírio da presunção, a virtude e o curso-do-mundo. Para este estudo, focaremos as últimas duas figuras (FE, V, B, b, c), iniciando com a figura da lei do coração. Trata-se das relações entre a subjetividade e a ordem do mundo, não mais como a natureza, mas a realidade sócio-econômico-jurídica moderna. Agora, o mundo não é mais a natureza da razão observadora, mas a realidade humana da razão ativa.

A primeira forma da razão ativa busca o gozo do mundo sem nenhuma reflexão, resultando o aniquilamento do indivíduo. A individualidade procura pôr a si mesma no ser e gozar de sua singularidade. Depois, supera essa primeira forma de se pôr, para elevar-se a si mesma à universalidade. A nova figura não se deixa arrastar pelo destino exterior, mas torna-se interior. A autoconsciência individual “tem em si imediatamente o universal”, sendo igualada à lei. Esta, por ser imediata, é chamada de *lei do coração*. Os dois termos postos em oposição são o singular e o universal. O texto não faz referência explícita, no entanto esta figura pode ser aplicada a Karl Moor da obra de Schiller, *Os Salteadores*.

Há uma contradição entre a lei e a singularidade: a) A lei é a efetividade que oprime a singularidade individual, ou seja, é a ordem do mundo que contradiz a lei do coração; b) Há a humanidade que sofre a opressão desta ordem e que se submete a essa necessidade exterior.

A atitude da consciência, nesta figura, resulta da dissociação dos momentos anteriores, ou seja, a singularidade do prazer e a universalidade negativa do destino e da morte, que levaram *Fausto* à ruína. Este personagem de Goethe desprezou o entendimento e a ciência, e entregou-se ao instinto, ou seja, ao individualismo do gozo. Agora, a consciência vive a contradição de sua singularidade universal (a lei de seu coração) e a efetividade que ela descobre na ordem social como uma realidade já dada.

a) A individualidade, agora, é diferente da figura anterior que “somente queria o prazer singular”, numa unidade imediata entre autoconsciência e mundo (*Fausto*). Essa nova individualidade torna efetiva a lei e “seu prazer é, ao mesmo tempo, prazer universal de todos os corações” (FE, § 370), numa pretensão universal, através de uma ação transformadora (Karl Moor)<sup>3</sup>.

3. As figuras da razão ativa nutrem-se de obras clássicas da modernidade segundo a interpretação de J. Hyppolite: “É preciso considerar que Hegel pensa no sentimentalismo de seu tempo: em Rousseau, de que Hegel se nutriu durante toda a juventude, no Werther de Goethe e ainda, de Karl Moor dos *Salteadores* de Schiller. Dizer a lei do coração é dizer que o desejo da individualidade, sua imediatez ou naturalidade não foram ainda transpostas. É preciso seguir a primeira inclinação de sua natureza; o que nos incita ao prazer nunca é mau, com a condição de que a sociedade não nos tenha pervertido. O primeiro movimento é sempre bom; isso também quer dizer que tal natureza não é mais considerada unicamente singular: está imediatamente

O indivíduo decide efetivar a lei de seu coração, perdendo-se na realidade exterior universal e hostil. Porém, assim ele se liberta da singularidade, pondo uma figura na qual deve se reconhecer.

b) A contradição do indivíduo em oposição com a lei e os outros indivíduos: Há "a unidade imediata do coração singular com a universalidade" que se expressa nesta lei: "*que todo coração deve reconhecer-se a si mesmo no que é lei*" (FE, § 373). Esta lei universal implica que o homem deve vincular seu coração no que é lei. No entanto, o indivíduo que antes se revoltava contra a lei rígida ("individualidade universal": a "ordem divina e humana"), agora encontra os outros que se opõem a ele.

c) A revolta da individualidade: O resultado desta experiência para a autoconsciência é a contradição em si mesma que a torna dilacerada. O pulsar do coração pelo bem da humanidade torna-se uma fúria de uma "presunção desvairada" para preservar-se de sua destruição. O verdadeiro para a lei do coração deveria ter efetividade, como ordem vigente, porém, é, antes, nada (FE, § 377).

d) A ordem pública: A lei do mundo ou a ordem universal é a lei de todos os corações. As leis vigentes opõem-se a lei dos corações. Aquelas são uma "substância espiritual", ou seja, uma universalidade ética. Os indivíduos vivem inseridos nesta efetividade das leis. Embora os indivíduos se revoltem contra essa ordem legal, mantendo suas opiniões, conforme a lei interior do coração, eles continuam vinculados a essa essência, isto é, à ordem pública. Porque nisso "justamente consistem a efetividade e o poder da ordem pública, essa ordem se manifesta como a essência universalmente vivificada, igual a si mesma; enquanto a individualidade [se mostra] como sua forma" (FE, § 378). A ordem pública triunfa sobre as particularidades dos corações.

e) O curso-do-mundo: A consciência, estabelecendo a lei de seu coração, entra em conflito com as outras consciências que, da mesma forma, estabelecem a lei de seu coração. Cada uma quer fazer vigorar a sua lei própria, a sua individualidade, de tal forma que se instaura "uma luta de todos contra todos". A ordem pública torna-se um estado de "beligerância geral, em que o homem arranca o que pode, exerce a justiça sobre a singularidade dos outros". Ora, afirma Hegel, essa ordem é "o *curso-do-mundo*, aparência de uma marcha constante, mas que é somente *universalidade 'visada'*, e cujo conteúdo é antes o jogo inessencial da consolidação das singularidades e da sua dissolução" (FE, § 379). O curso-do-mundo representa o aspecto negativo e opressor, porém, no seu interior cada indivíduo persegue seus próprios fins.

---

de acordo com uma lei universal que rege todas as individualidades. 'O que a individualidade atualiza é a própria lei, e, portanto, seu prazer é, ao mesmo tempo, o prazer universal de todos os corações'" (HYPOLLITE, 1999, p. 302-303).

Temos assim, a ordem universal, dividindo-se em duas universalidades: a) o curso-do-mundo é uma universalidade que tem por conteúdo a individualidade irrequieta, em que a singularidade é a lei; b) e a ordem pública é o universal como essência tranqüila, interior, sem efetividade. A nova figura escolhe entre as duas universalidades divididas.

A experiência descrita pode ser aplicada ao direito moderno, em que o sujeito quer impor a sua própria lei – “lei do coração” – face ao mundo. Ora, este é a efetividade dada, ou seja, a ordem das leis já posta com suas contradições e opressões, porém, ela é universal. O sujeito moderno opõe-se a esta ordem, porém, ao querer impor a própria lei entra em contradição com as outras subjetividades, por isso cai numa fúria de presunção desvairada. A consciência vive, agora, a experiência da contradição entre os dois direitos: o antigo (objetividade) e o moderno (subjetividade). A próxima figura mostrará a afirmação do curso-do-mundo, ou seja, a constituição do sujeito na eticidade moderna.

### 1.2 - Individualidade universal ou a eticidade moderna

Hegel inicia esta parte fazendo uma recapitulação de todo o movimento da razão ativa que segue a lógica da identidade/diferença, oposição e contradição: A autoconsciência era, inicialmente, pura individualidade e, à sua frente, estava uma universalidade vazia. Depois, cada um dos membros contém os dois momentos da lei e da individualidade em oposição. Enfim, aqui os dois membros instauram a contradição, ou seja, é a unidade e a oposição no movimento da lei e da individualidade. Nesta contradição, a consciência da virtude opta pela lei, pois tanto a “individualidade” como o “curso-do-mundo” precisam disciplinar-se de acordo com o universal, que é o verdadeiro e o bem. Essa terceira figura – *o cavaleiro da virtude* - pode ser ilustrada, segundo a interpretação de Jean Hyppolite, por Dom Quixote de Miguel de Cervantes.

a) A mediação da autoconsciência rumo ao universal: O “curso-do-mundo” desenvolve sua universalidade em dois momentos, a partir da figura anterior: De um lado, é a individualidade singular buscando prazer e gozo, sendo um universal vazio, carente de conteúdo. E de outro, é a individualidade da lei universal na efetividade contraditória, buscando mudança. De agora em diante, a consciência sabe que a universalidade e a individualidade, em oposição, estão igualmente presentes e ativas, na interioridade e na exterioridade. A consciência está, portanto, numa lógica de mediação.

b) A luta entre a virtude e o curso-do-mundo: A virtude como individualidade, luta contra o curso-do-mundo. A virtude vence a luta através do sacrifício. O universal, porém, está na consciência virtuosa, apenas como fé ou visão abstrata, portanto, um bem em si. Ora, o bem ou o universal são, aqui, os dons, as capacidades e forças. Esse universal precisa do princípio da individualidade para ser vivificado e pôr-se em movimento. Tanto a consciência virtuosa como o curso-do-mundo utilizam *os dons, as capacidades e*

as forças, como as “armas” da luta em sua universalidade interior.

Ora, nesta luta, a consciência virtuosa vive o dilema de conservar-se ou sacrificar-se, porque é como um combatente que, em usando a espada, não pode manchá-la, ou seja, é uma luta em que não pode usar as próprias armas e, ao mesmo tempo, manter intactas as do adversário.

De seu lado, o curso-do-mundo tem como essência a própria individualidade, enquanto um princípio negativo capaz de supressumir o “cavaleiro virtuoso” e, assim a vitória está garantida. O desfecho do combate mostra que “o curso-do-mundo é a consciência desperta, certa de si mesma, que não se deixa atacar por detrás mas faz frente por todos os lados” (FE, § 388).

O curso-do-mundo, com se verá, vence o cavaleiro da virtude, porque ele mesmo, na sua objetividade, reúne o universal e a individualidade. A paridade das armas esconde uma disparidade no seu uso potencial, porque o combate mostrou que a virtude, sacrificando a individualidade à essência, não abandonou as regiões da abstração. Enquanto que o curso-do-mundo, na sua universalidade, afirma seu poder sobre a individualidade, tendo-a como meio de sua efetuação e, portanto, de sua essência. Ou seja, a virtude privada não resiste face à força espiritual de um povo (cf. JARCZYK / LABAR-RIÈRE, 1993, p. 364, nota 2).

c) A individualidade como realidade universal: Hegel anuncia a vitória do curso-do-mundo, porque a individualidade se tornou o princípio da efetividade, ou seja, “o curso-do-mundo perverte o imutável; de fato, porém, o inverte do *nada da abstração ao ser da realidade*” (FE, § 389). A pretensão da virtude era levar o bem à efetividade, através do sacrifício da individualidade, todavia a efetividade nada mais é do que a individualidade concreta, ou seja, uma individualidade universal.

Hegel apresenta dois tipos de virtudes: a consciência virtuosa ou a virtude quixotesca, a qual cai numa abstração vazia e permanece inefetiva, afirmando-se num sacrifício ilusório pelo bem. Ao contrário, a virtude antiga tem a força da unidade efetiva com a essência concreta de um povo: “A virtude antiga tinha uma base, *rica-de-conteúdo*, na substância de um povo, e [se propunha] como fim, um *bem efetivo já existente*”. Enquanto, a consciência virtuosa “está fora da substância, uma virtude carente-de-essência – uma virtude somente de representação e das palavras, privada daquele conteúdo [substancial]” (FE, § 390).

O resultado desta figura é que a consciência constata que o “curso-do-mundo não é mau como aparentava”, porque tem a efetividade universal. Por isso, não é necessário sacrificar a individualidade, para produzir o bem, uma vez que “a individualidade é a efetivação” do em-si e o “movimento da individualidade é a realidade do universal” (FE, § 391). Assim, o agir individual é um fim em si mesmo que se exterioriza como individualidade

universal, ou um universal concreto. Tem-se, aqui, a emergência de um novo conceito de indivíduo: é a atividade dos indivíduos nas suas diferentes expressões como pessoa (lei jurídica), sujeito (lei moral) e membro de uma comunidade (cidadão), que atualizam as determinações da eticidade moderna, como figuras do Direito.

### 1.3 – Lei moral: razão legisladora formal

Esta passagem da *razão legisladora*, bem como a que examinaremos em seguida (*a razão examinando as leis*), partem do estágio em que, conforme Hyppolite, *a individualidade superou a natureza particular em que parecia encerrada e elevou-se ao Si como Si universal* (HYPPOLITE, 1999, p. 335). A substância deste si é um universal, que tanto pode ser a *moralidade* quanto a *eticidade*. É esta tensão que aqui será encenada. Enquanto o pensamento formal do entendimento persevera no viés atomizado, que é o que lhe permite a *moralidade* em seu aspecto puramente formal, Hegel mostra os erros desta pretensão de universalizar a moral como pedra de toque para inspirar a Justiça e o Direito e reafirma a superioridade da consciência ética.

A *Coisa absoluta* – que resulta da suprassunção da *Coisa mesma* abstrata –, em todo seu conteúdo de verdade, em que se contempla a unidade da diferença da consciência, é, nos termos do § 420 da *Fenomenologia*, a *substância ética*, e, porque se sabe a si, é, igualmente, *consciência ética*.

É próprio desta substância ético-consciente unitária dividir-se: *Divide-se em massas*, mas permanecem ligadas ao *conceito*, portanto não se separam entre si. Hegel atribui a essas *massas éticas* a condição de lei. Ele afirma que *essas leis ou massas da substância ética são imediatamente reconhecidas* (FE, § 421). São, portanto, leis. E leis que guardam a pureza da intuição que as reconhece imediatamente; a elas não se chega pela indução, porque esta já é o individual suprassumido e que mergulhou na substância ética e faz um movimento de expansão da substância ética, ou como diz Hegel: *elas são as "massas" em que se articula a unidade, impregnando-as de sua própria vida* (FE, § 302, § 437). Estas leis, posto que elas procedem da substância ético-consciente e a ela permanecem ligadas, são imediatamente reconhecidas, e valem desde sempre; aqui, mais uma vez, Hegel evoca a perspectiva jusfilosófica grega, que se materializa na discussão entre direito natural – e/ou direito divino – versus direito da pólis – ou direito positivo-, notabilizada na *Antígona* de Sófocles, quando se indaga do ponto originário e da legitimidade das leis.

Partindo, então, desta perspectiva, que concebe a lei, o justo, e, portanto o Direito, desde a *consciência ética*, Hegel submete à crítica uma pretensão legisladora embasada na moralidade de viés kantiano. E o faz, considerando as figuras da *Razão legisladora* e da *Razão examinando as leis*.



Hegel vai expor a relação de contradição a que se submetem dois mandamentos notabilizados na leitura de Kant, quais sejam: "*Cada um deve falar a verdade*" e "*Ama o próximo como a ti mesmo*". A estes mandamentos, a crítica transcendental da metafísica dos costumes, pretende atribuir o status de lei universal. Partindo, como se sabe, do olhar que confere substância à verdade do agir, apenas dentro da lógica formal, a noção de lei é concebida segundo uma noção de dever abstrato, querendo, porém, responder à ordem prática do mundo.

Esta busca de uma conduta "objetiva", perante a contingência que cerca o agir do homem, se caracteriza pela tentativa de negar a particularidade do si, por meio de um universal que seria a presença da lei moral no interior de mim, que, em suma, enquanto pura lógica formal, se apresenta como uma lei sem exceção, logo, universal.

Hegel explica que tais *leis morais* são apenas comandos de natureza puramente formais da universalidade, um vazio de conteúdo, e, quando forçados a escandir o mundo concreto, não escapam à contingência e desvanecem, em nada servindo para assegurar a pretendida universalidade do agir justo. E, vista por dentro, como o faz Hegel, no § 424 da *Fenomenologia*, a máxima universal, no âmago de tais comandos, é uma coerção formal que veda ter-se em consideração a singularidade concreta de cada situação. E, assim, as duas máximas – "*Cada um deve falar a verdade*" e "*Ama o próximo como a ti mesmo*", mostradas suas contradições internas, não tem mais nenhum valor prático.

No mencionado § 424, Hegel esclarece que o dever enunciado como incondicionado na máxima "*Cada um deve falar a verdade*" somente procede se admitida a condição de que: *se souber a verdade*. Ganhando, assim, um novo enunciado: "*Cada um deve falar a verdade, sempre segundo seu conhecimento e convicção a respeito dela*".

Visto isto, este mandamento, uma vez confrontado com a consciência ética, que imediatamente sabe o que é justo e bom, a leitura hegeliana ressalta que se pode mesmo acusar o viés crítico-transcendental de já saber desde a enunciação que este mesmo comando foi violado, pois, quando dizia: "*Cada um deve falar a verdade*", entendia, dever dizê-lo "*sempre segundo seu conhecimento e convicção a respeito dela*"; o que implica em uma declaração de que falava diferentemente do que pensava; e isto significa não dizer a verdade. E, quando corrigida para: "*Cada um deve falar a verdade conforme o conhecimento e a convicção que dela tenha em cada caso*", a expressão, embora mantenha alguma universalidade, esta se verifica apenas na *forma de uma proposição*, agora, enquanto a promessa de um conteúdo universal e necessário, se contradiz pela própria contingência deste conteúdo. Ou seja, o universalmente necessário que valeria em si, que o mandamento kantiano queria enunciar, se inverte, em uma completa contingência – completo vazio de conteúdo.

No parágrafo seguinte, nº 425, da *Fenomenologia*, Hegel examina o outro mandamento: “*Ama o próximo como a ti mesmo*”. De início é destacada a esfera de incidência deste comando:

a) seu motivo é disciplinar uma relação entre indivíduos singulares, portanto uma relação prática, do mundo efetivo, uma relação que se dá entre o singular e o singular, ou como *relação de sentimento*.

b) *visa afastar o mal de um homem e lhe trazer o bem*, por isso versa sobre o amor ativo – porque um amor inativo não tem existência. Em vista do fim a que visa este comando, é preciso distinguir o que, neste homem posto em relação singular com outro homem, é o mal, e o que é o bem adequado contra este mal, o qual consiste, em geral, no seu bem-estar, uma boa fortuna, prosperidade. Por sua vez, isto exige que devo amar este homem – *o próximo* – com inteligência; um amor não inteligente não lhe propiciaria o bem-estar e, quiçá, lhe fosse até mais prejudicial que o ódio. Mas o bem-estar mais inteligente e essencial, *em sua figura mais rica e mais importante*, não pode ser assegurado pelo amor de um indivíduo singular a outro indivíduo singular, é a intervenção – ou o agir – universal e inteligente do Estado que pode garantir o bem-estar essencial; Hegel destaca – comparados – o agir (intervenção) do Estado com a intervenção do singular, esta última se torna algo de tão insignificante que quase não vale a pena falar. Até porque, a intervenção do Estado é tão mais potente que a do indivíduo que, se esta intervenção singular quisesse se opor àquela, na modalidade do crime, que busca só tirar proveito ao comitente, enganando o universal, esta intervenção singular seria completa, inútil e irresistivelmente destruída. Por fim, vê-se que o bem-estar que se prefigura no amor pregado pelo mandamento revela-se contingente e momentâneo, ficando ao acaso saber se este bem-estar, assegurado no âmbito da singularidade, será uma assistência duradoura ou momentânea, bem como geral ou contingente.

### 1.4 – Da contradição das leis formais à afirmação da eticidade

Enquanto a figura anterior, da *razão legisladora*, se ocupava do conteúdo da lei, se moral ou ético, a figura seguinte, na *Fenomenologia*, a *razão examinando as leis*, trata de comparar a postura de dois saberes: o do entendimento e o especulativo.

Como diz Hyppolite, exposta ao fracasso que se resumiu a tentativa de legislar, como diz Hyppolite, resta um último recurso para a consciência de si transcendental (HYPPOLITE, 2003, p. 337), que é o de tornar-se uma *razão examinadora*, importando, este recurso, na reflexão que, examinando a lei, quer dela apropriar-se, interpretando-a. Posição que vai encontrar o limite na desordem social, porque qualquer causa pode ser defendida do mesmo modo que a causa oposta.

Assim, Hegel logra demonstrar que, em se tratando da concepção de lei kantiana, segundo a qual a lei deve ser lei *em si e para si*, não por sua

*utilidade para outros fins* (FE, § 430), tanto vale, ao mesmo tempo, para a propriedade, quanto para a não-propriedade. Como bem observado por Hyppolite, em se tratando da propriedade que é uma determinação concreta, saber se ela existe *em si e para si, isto é, sem nenhuma referência a outra coisa que não ela mesma*, somente conduz à tautológica afirmação de que *a propriedade é a propriedade* (HYPPOLITE, 2003, p. 338), o que também habilita dizer, sem contradições, que *a não-propriedade é a não-propriedade*.

E Hegel é mais categórico ao mostrar a contradição interna do viés kantiano, apontando que tanto a propriedade como a não-propriedade se contradizem. Esta última, a comunidade de bens (conforme pensada em, Rousseau), se justifica da mesma maneira que a propriedade privada, e ambos se contradizem. Posto que a comunidade de bens, *onde se proveria as necessidades de maneira universal e constante* (FE, § 430), respeita a igualdade de cada um, mas não a desigualdade das capacidades ou das necessidades. Do mesmo modo, a propriedade vale como objetividade do indivíduo reconhecida pelos outros, mas isto contradiz sua natureza que consiste em ser utilizada e a desaparecer. Vale, ao mesmo tempo, como o que é meu (a propriedade), que todos os outros reconhecem e da qual eles se excluem. Mas, no fato que sou reconhecido, encontra-se antes a minha igualdade com todos, ou seja, o contrário da exclusão.

Em seguimento, Hegel, no § 432, conclui que a *razão legisladora*, bem como a *razão examinando as leis*, são *momentos precários da consciência ética*, e que, o primeiro, não tendo validade de leis efetivas, e o segundo não se apresentando enquanto um saber válido, precisam ser suprassumidos. Do contrário, segundo Hegel, se estaria submetendo a eticidade à obediência de um legislar insolente e tirânico que faz do arbítrio a lei, e ainda, no examinar as leis, *enquanto isolado*, se estaria tentando libertar das leis absolutas, tomando-as *por um arbítrio estranho ao saber*. Caracterizando assim a necessária suprassunção da esfera da moral pela esfera da política, ou seja, que nenhuma teoria, nenhum princípio moral, pode alcançar em si mesma efetividade no mundo, nem dar conta das escolhas práticas, sem cair em um dogmatismo arbitrário, porque desprovido de qualquer pensamento.

Assim, a *razão examinando as leis* encontra-se na contradição formal de uma razão tautológica, que acaba legitimando a indiferença à verdade dos conteúdos das leis. "Eu poderia erigir para mim a lei que quisesse, ou então nenhuma; mas quando começo a examinar, já estou num caminho não ético. Quando para mim o justo é em si e para si, então estou dentro da substância ética [...], essa é a sua efetividade e seu ser-aí" (FE, § 437). Para superar esta contradição da formalidade legal, requer-se a inserção na substância ética, ou seja, ingressar na efetividade ética do Espírito.

Tanto a *razão legisladora* como a *razão examinando as leis* assumem uma prática universal da efetividade do mundo moderno, percurso ilustrado

pela moralidade kantiana. “Mas o fracasso de tal pretensão do Si singular em fixar real e verdadeiramente o conteúdo racional, significa que a via universal reconciliante efetiva apenas pode ser dita e, inicialmente, carregada por um sujeito universal, que está numa grande contingência e precariedade ao invés de simplesmente ter a razão. A razão, assim originariamente real como sujeito comunitário da consciência, é o espírito” (BOURGEOIS, Apresentação, p. 32, in: HEGEL, 2006).

### 2 – ETICIDADE NAS FIGURAS DO DIREITO CLÁSSICO

Na *Fenomenologia do Espírito*, a formulação mediante a qual, segundo Hegel, a consciência individual vai aceder à instância política (e histórica), começa no capítulo VI, que se intitula *O Espírito*, sucedendo à *Consciência*, à *Autoconsciência*, e à *Razão*. Neste ponto da obra, tem-se, aparentemente, um corte que vai dividir o *subjetivo* e o *objetivo*. E é bem verdadeiro que, até então, o movimento da consciência permanecera subjetivo. Entretanto, com o *Espírito* se descortina o viés coletivo, político e objetivo da consciência. Encena-se agora a objetividade da lei, mediante a assunção das formas sedimentadas em instituições, como a família e o Estado, onde esta consciência até então individual e transcendental precisa, necessariamente, posicionar-se, tomar partido, aparecer na história, evidenciar-se. Mas, para evidenciar-se, a consciência precisa ter-se tornado complexa, atravessado o percurso lento da história. É a consciência *com o outro* ou *contra o outro*, mas que não pode deixar de aparecer através da ação. O indivíduo aqui, logo, é o portador de uma consciência que parte da realidade social, com a qual já está reconciliada. Ou seja, é a descrição da experiência da consciência ao longo da história, sendo articulada a partir de duas dimensões:

a) A *dimensão das figuras* que mostra o processo de formação do sujeito para o saber; as figuras referem-se ao tempo histórico. Elas não são ordenadas segundo os eventos empíricos da história, mas conforme a necessidade lógica.

b) A *dimensão dos momentos* descreve o “movimento dialético ou a lógica imanente da *Fenomenologia* e faz com que a aparição das figuras não se reduza a uma rapsódia sem nexos, mas se submeta ao rigor de um desenvolvimento necessário” (LIMA VAZ, apresentação, in: HEGEL, 2002).

Então, pode-se mesmo afirmar que não há descontinuidade entre a parte precedente e esta do tema *Espírito*, mas uma seqüência inapelável, onde o desenvolvimento da consciência, no sentido de tornar-se livre, não pode recuar e, portanto, deixar de fazer história. E aqui, na *Fenomenologia*, este fazer-se história da consciência não se confunde com a história linear dos povos, porém em apresentar as figuras da história em seus momentos lógicos mais significativos, nos quais a dialética da consciência, mostrando-se, primeiramente, nas figuras subjetivas da consciência, é justificada pelo seu aparecimento no mundo. Dentre os momentos mais expressivos

desta fenomenologia aparecem, portanto, a problematização posta à luz por Sófocles com sua *Antígona*, o individualismo romano, a crítica iluminista às religiões e o *Terror* revolucionário.

## 2.1 – Eticidade sócio-política na cultura grega

*O espírito verdadeiro, a eticidade*, é o capítulo VI com que Hegel inicia a seção C, do espírito. O termo eticidade (*Sittlichkeit*) designa o mundo em sua unidade, sem a separação entre substância e consciência. O espírito dá-se, aqui, a conhecer como *ethos* (*Sitte*) e como leis, costumes e hábitos (*Sitten*). Trata-se de um mundo verdadeiro, todavia, apenas de uma “verdade imediata”, que deverá ser provada pelas mediações históricas efetivas, tornando-se uma “verdade mediatizada”.

Na bela vida ética do mundo grego, o indivíduo está harmonizado com as leis e os costumes da *pólis*, sendo o espírito no momento imediato, que precisa ser mediatizado pelo advento das contradições internas (masculino-feminino, família-comunidade etc.). Segue-se o rompimento do estado imediato, a oposição do indivíduo e a cidade - mundo romano. “O mundo ético vivo é o espírito em sua verdade; assim que o espírito chega ao saber abstrato de sua essência, a eticidade decai na universalidade formal do direito. O espírito, doravante cindido em si mesmo, inscreve em seu elemento objetivo, como em uma efetividade rígida, um dos seus mundos – o reino da cultura – e, em contraste com ele, no elemento do pensamento, o mundo da fé – o reino da essência” (FE, § 442). Por fim, os dois reinos – o da cultura e da fé – tratam da formação dos povos europeus até a revolução francesa. Este é o caminho percorrido pela consciência até o iluminismo. Será exposto, agora, apenas o capítulo da eticidade, ou seja, a experiência do Direito na cultura grega e romana.

### 2.1.1 - Harmonia do mundo ético: equilíbrio entre as leis na cidade grega

A cidade (lei do dia) articula a oposição entre o universal e o singular, mas, privilegia o universal em detrimento da singularidade (lei da noite). Esta tensão anuncia a ruína do mundo ético, implicando na oposição entre subjetividade e comunidade, em que os protagonistas da experiência são o povo, o cidadão, a família, a morte. Anuncia um destino onde aquelas duas forças se despedaçam, revelando uma divisão irremediável da totalidade originária.

a) *As leis na família*: A família é a imediatidade inconsciente (ética natural) face à mediação consciente (ética cidadã). O problema é como a família pode tornar-se um *singular universal*, ou seja, marcar, eticamente, cada um de seus membros. Cabe à família conferir ao morto sua universalidade ética, através do elemento terra (universal) e do sangue da família. Os funerais são uma tarefa ética, em que a família universaliza as forças particularizantes da natureza. “Esse último dever constitui assim a lei divina

perfeita, ou a ação ética positiva para com o Singular” (FE, § 453). Hegel faz da morte, não um fenômeno natural, mas um ato ético, porque por ela é garantido o direito do singular, através dos ritos da sepultura, elevando a morte à sua natureza.

b) *As leis na cidade*: Depois do acontecimento da morte, coloca-se o problema do poder como segunda esfera, onde se realiza a articulação entre a lei humana e divina (FE, § 454).

c) *A relação dos sexos ou a relação ética familiar*: A terceira esfera em que se decide a harmonia ética, é a relação dos sexos. “A lei divina que reina na família possui, de seu lado, também diferenças em si [mesma], cujo relacionamento constitui o movimento vivo de sua efetividade” (FE, § 456). As duas primeiras relações sexuais – relação marital e parental – são dominadas pelos sentimentos de emoção e piedade. A terceira relação, entre irmão e irmã, comanda a qualidade ética que permitirá a articulação verdadeira das duas leis no interior do mundo ético.

Isto descreve a imagem de um mundo ético articulado harmoniosamente nas suas próprias diferenças. “Dessa maneira, o reino ético é, em sua subsistência, um mundo imaculado, que não é manchado por nenhuma coisa. Seu movimento é, igualmente, um tranqüilo vir-a-ser – de uma potência sua para a outra – de modo que cada uma receba e produza a outra” (FE, § 463).

Sabemos como Hegel, antes de escrever a *Fenomenologia*, tentou representar a vida orgânica de um povo como um todo harmonioso – o mundo ético, como infinitude e totalidade – , inspirando-se na *Política* de Platão. “O todo é um equilíbrio estável de todas as partes, e cada parte é um espírito [semelhante ao] do indígena, que não procura sua satisfação fora de si – mas a possui dentro de si, pelo motivo de que ele mesmo está nesse equilíbrio com o todo” (FE, § 462). Porém, na *Fenomenologia*, esta intuição do todo equilibrado, torna-se um momento passado, pois há um desmoronamento da *pólis* grega e não é possível uma volta à mesma no mundo moderno.

No mundo ético harmônico, a família se realiza na comunidade e vice-versa, no entanto, a ação ética que é o singular efetivo, desestabiliza esta ordem. Família e comunidade passam a opor-se, porque os dois direitos diferentes se afrontam, manifestando-se na tragédia antiga. O resultado deste conflito trágico será o desaparecimento deste mundo. A lei divina e a humana são vencidas pelo *destino*, e o individualismo e o imperialismo substituem a família e a cidade.

### 2.1.2 - Da harmonia à tragédia: contradição do indivíduo e a comunidade

O modelo ideal, acima descrito, é posto em desarmonia pela introdução da singularidade operante. A crise que se prepara tem os seguintes

passos: cada consciência é habitada de uma certeza imediata, concernindo seu agir ético; como tal, ela se dá necessariamente uma das duas leis; mas, ela depende apenas de uma ou outra destas leis em função de um azar natural. O desmoronamento deste mundo ético decorre desta oposição entre necessidade ética e contingência da natureza.

A oposição entre poder público e consciência privada, a ordem emanando do poder e o indivíduo que defende o imperativo de seu dever ético, encontra uma ilustração no debate entre Creonte e Antígona (FE, § 466).

Cada consciência, agora, entregue à sua própria lei, conhece esta como totalidade ética e deve concretizá-la. "O direito absoluto da consciência ética consiste, pois, nisto: que *o ato* – a *figura* de sua *efetividade* – não seja outra coisa, senão o que ela sabe" (FE, § 467). O ato, assim como ele se apresenta no interior do mundo ético, implica uma discordância entre um engajamento interior total e a parcialidade da tarefa, que a organização deste mundo obriga a consciência. Esta falta, ou crime, rompe a bela totalidade ética. A ruptura não é provocada por uma incapacidade psicológica ou moral, mas pela estrutura da própria sociedade. "A culpa recebe também a significação de delito, pois a consciência-de-si, como simples consciência ética, consagrou-se a uma lei, mas renegou a outra e a violou mediante seu ato" (FE, § 468). Agindo de forma efetiva, a consciência torna-se culpável, pois "inocente é só o não-agir – como o ser de uma pedra; nem mesmo o ser de uma criança [é inocente]" (FE, § 468). Esta falta é, ao mesmo tempo, crime, porque ela viola uma outra lei.

Antígona conhece e viola a lei humana, assim, ela coloca em risco a harmonia do mundo ético. "Devido a essa efetividade, e em virtude do seu agir, a consciência ética deve reconhecer seu oposto como efetividade de sua; deve reconhecer sua culpa: 'Porque sofremos, reconhecemos ter errado'" (FE, § 470). A consciência experimentou que seu ato não realiza a tarefa ética que lhe cabe, então, ela se volta à interioridade, ou seja, faz um retorno à disposição ética. "Esse reconhecer exprime a cisão supressumida do *fim* ético e da *efetividade*; exprime o retorno à disposição ética, que sabe nada ter a não ser o direito" (FE, § 471).

A experiência mostra, na efetividade como se fragmenta o mundo ético. A conjunção ao azar de três elementos que expressam pontos sensíveis deste mundo – morte, poder e relação dos sexos – provocará a crise e o desmoronamento, começando pelos dois primeiros. Recusando a Polinice, que ofendeu a comunidade, as mesmas honras que a Etéocles, o defensor da cidade que representa a lei do dia, entre em conflito com a lei da noite que é o princípio interior de sua própria efetividade. "Mas se assim o universal apara de leve o puro vértice de sua pirâmide, e obtém a vitória sobre o princípio rebelde da singularidade – a família – com isso somente entrou em *conflito* com a lei divina" (FE, § 474).

A feminilidade é a que vai questionar a compacidade do mundo ético,

expressando-se pela voz de Antígona, que contesta o fundamento ético da ordem de Creonte, levando a crise ao ponto crítico. “Essa feminilidade – a eterna ironia da comunidade – muda por suas intrigas, o fim universal do Governo em um fim-privado, transforma sua atividade universal em uma obra deste indivíduo determinado, e perverte a propriedade universal do Estado em patrimônio e adorno da família” (FE, § 475).

A contradição, experimentada pelo poder público, está em que, para conduzir o combate que vem do exterior, ele depende de fato do princípio familiar interior, contra o qual ele teve que se dobrar. “O lado negativo da comunidade que reprime *para dentro* à singularização dos indivíduos, mas que *para fora* é espontaneamente ativo, possui suas armas na individualidade” (FE, § 475).

Minado pelos conflitos interiores e dividido naquilo que deveria formar sua unidade espiritual, o mundo ético se afunda e deixa lugar ao princípio que não pode assegurar a integração ao universal: a pura individualidade vazia, que introduzirá seu direito absoluto ao reconhecimento. “Como anteriormente só os Penates desabaram no espírito do povo, agora são os espíritos vivos dos povos que, através de sua individualidade, desmoronam em uma comunidade *universal*, cuja *universalidade simples* é sem-espírito e morta, e cuja vitalidade é o indivíduo singular, enquanto Singular. A figura ética do espírito desvaneceu, e surge uma outra em seu lugar” (FE, § 475).

As duas causas, diz Hegel, do desmoronamento do mundo ético, foram a ausência de mediação e a não relação com a natureza. O Estado de direito herda este impasse. “Esse colapso da substância ética e sua passagem para uma outra figura são determinados pelo fato de ser a consciência ética, de modo essencial, orientada *imediatamente* para a lei. Pois a imediatez tem a significação contraditória de ser a quietude inconsciente da natureza, e a irrequieta quietude, consciente-de-si, do espírito. Por causa dessa naturalidade, o povo ético em geral, é uma individualidade determinada pela natureza – e, por isso, limitada – e assim encontra sua suprassunção em uma outra” (FE, § 476).

A seguir, expomos a eticidade religiosa como uma figura do Direito, porque Hegel descreve esta experiência da consciência na *pólis* grega, ou seja, no *mundo ético* (FE, VI, A). Daí, inserirmos este item aqui, embora esta figura apareça apenas no capítulo VII, B, da *Fenomenologia*.

### 2.2 - Eticidade religiosa na arte grega

A religião é a consciência que a essência absoluta tem de si mesma. A esfera da religião compreende o objeto no nível da representação. Há um paralelo entre os momentos da consciência e as formas da religião: as figuras da consciência correspondem à *religião natural*; a autoconsciência, à *religião da arte*; e a razão e o espírito, à *religião revelada*. Ou seja, a religião se efetiva num devir, em que o movimento corresponde a esses momentos.



Para o nosso estudo, interessa-nos o segundo momento: a experiência da consciência na *religião da arte*, enquanto figura do Direito.

A *Religião da Arte* é a descrição da experiência da consciência no mundo ético em que se expressa um povo livre e autoconsciente. Aqui, os indivíduos singulares estão imersos na substância universal e a reconhecem como obra comum de todos. Surge um povo livre, formado de indivíduos que agem e se reconhecem nos costumes, vivendo em unidade imediata com a cidade-Estado.

Hegel trata na obra de arte espiritual - terceira parte da *Religião da Arte* -, que compreende a epopéia, a tragédia e a comédia, da experiência da eticidade e a relação entre o direito humano e o divino. A *epopéia* relata, na linguagem, a experiência dos povos, na universalidade do espírito grego, isto é, uma interpretação do mundo de Homero, na *Ilíada* que eleva os acontecimentos à sua universalidade. Há um silogismo em que o universal são os deuses, o meio-termo são os heróis particulares, e a singularidade no *aedo*, cantor que, na Grécia antiga, apresentava suas composições religiosas ou épicas, acompanhando-se ao som da cítara. A epopéia atualiza a relação entre o divino e o humano ante a consciência da seguinte forma: De um lado, os deuses tudo dirigem, de outro, o herói vive a contradição entre o destino abstrato e o *aedo* singular que não participa dos acontecimentos. Essa contradição encontra uma solução na tragédia, na medida em que a necessidade do destino adquire conteúdo, e a linguagem do *aedo* torna-se participante.

Na *tragédia*, a forma da linguagem não é mais narrativa, mas cênica. Aqui, os personagens são elevados a individualidades universais que vivem a dualidade dos heróis trágicos de Sófocles, Ésquilo e Shakespeare: um representa o direito humano (o Estado), o outro o direito divino (a Família), ou ainda, a contradição entre o homem e a mulher, o mundo de cima e o mundo ctônico (FE, § 736). Cada um dos heróis atém-se a uma substancialidade ética, excluindo a outra. Assim, o desenlace da tragédia acontece pela oposição dos heróis seguindo seu destino, pois cada um tem igual direito.

A religião está descrita por três figuras de deuses: *Zeus*, que representa a substância e engloba tanto a potência do Estado quanto a da família; *Apolo*, o deus que sabe e que se revela; e as *Erínias*, que se mantêm ocultas (FE, § 740). Aqui, estamos na ordem da representação do objeto na religião, porém, a superação deste se verifica no conceito. Os filósofos antigos (Sócrates, por exemplo, recusa-se a sacrificar aos deuses da cidade) já apontavam a superação da representação religiosa, aqui expressa na linguagem trágica, no conceito filosófico (FE, §741). Ou seja, o conceito suprassume as representações religiosas: Então, o enfrentamento dos dois direitos, representados pelos deuses Apolo e Erínias é relativizado e retorna a Zeus, única potência que se impõe sobre o particular e o universal.

Vimos que a experiência da consciência religiosa descreve a contra-

dição entre a lei universal e a particular, através da tragédia. "A autoconsciência, a certeza simples de si, de fato é a potência negativa, a unidade de Zeus, da essência *substancial* e da necessidade *abstrata*; é a unidade espiritual a que tudo retorna" (FE, § 742). Assim, é o declínio do espírito verdadeiro na certeza abstrata de si (cf. FE, cap. VI, A) como vimos acima, ou seja, trata-se do mundo substancial que se reencontra na individualidade abstrata, como é descrita na cultura romana.

### 2.3 – Experiência do Direito na cultura romana

O estado de direito é uma figura da civilização que privilegia o direito no seu sentido formalista. Esse momento corresponde ao império romano e a sua decadência em que o indivíduo e o império se mantêm num atomismo de pluralidade de pessoas. O triunfo do império romano possibilita o aperfeiçoamento da doutrina jurídica, do direito abstrato e o conceito de pessoa jurídica que é distinta da individualidade concreta. Hegel, na *Filosofia da História* afirma: "Em Roma, nós encontramos agora esta livre generalidade, esta liberdade abstrata que coloca de um lado o Estado abstrato, a política e a força acima da individualidade concreta, subordinando-a, inteiramente, e que, de outra parte, cria diante desta generalidade a personalidade – a liberdade do Eu em si que é necessário bem distinguir da individualidade [concreta]"<sup>4</sup>. "Assim, a personalidade saiu, nesta altura, da vida da substância ética: é a independência, *efetivamente em vigor*, da consciência" (FE, § 479).

Na *Filosofia do Direito*, Hegel, trata na primeira seção, do Direito abstrato que é o Direito romano. Ora, no início desta parte, o autor faz uma análise semelhante àquela, sublinhando o caráter da noção vazia da *pessoa*. "A unidade universal, a que retorna à unidade imediata viva da individualidade e da substância, é a comunidade carente-de-espírito, que deixou de ser a substância dos indivíduos. O universal, estilizado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos – esse espírito morto – é uma *igualdade* na qual *todos* valem como *cada um*, como *pessoas*" (FE, § 477).

Há uma aproximação, de um lado, entre estoicismo e estado de direito, e de outro, entre Dominação/Escavidão e mundo ético. Trata-se de um paralelo estrutural: os dois primeiros capítulos (certeza sensível e percepção) da obra são reassumidas, em nível de conteúdo, nesta primeira subseção do espírito. A articulação das duas leis (humana e divina) inscreve-se no ciclo da vida. O conflito, entre a essência da noite e aquela do dia, retoma a relação senhor/escravo, atingindo um combate de vida e morte. Enfim, o estoicismo aqui evocado será seguido da menção ao ceticismo e à consciência infeliz. "Como agora a independência *abstrata* do estoicismo apresentava [o processo de] sua efetivação, assim também essa última [forma de independência, a pessoa] vai recapitular o movimento da independência estóica" (FE, § 480). A relação abstrata à exterioridade da propriedade, sublinha no

4. G. W. F. HEGEL. Philosophie de l'Histoire. p. 61. Apud tradução da Fenomenologia de Jean Hyppolite (1941), tomo II, nota 75, p. 45.

Estado de direito, a dimensão limitada desta figura. "Como o ceticismo, assim o formalismo do direito, sem conteúdo próprio, por seu conceito encontra uma subsistência multiforme – a posse – e como o ceticismo, lhe imprime a mesma universalidade abstrata, pela qual a posse recebe o nome de *propriedade*" (FE, § 480).

No Estado de direito, o universal, estando separado da singularidade, se expressa sob uma dupla forma irracional: explosão desse mundo na multiplicidade dos átomos sociais, e sua reunião artificial na pessoa do "senhor do mundo" (o imperador romano). "Sabendo-se assim como o compêndio de todas essas potências efetivas, esse senhor do mundo é a consciência-de-si descomunal, que se sabe como deus efetivo. Mas como é apenas o Si formal – que não é capaz de domar essas potências – seu movimento e gozo de si mesmo é também uma orgia colossal" (FE, § 481).

### 3 – Desafios à Eticidade

A seção Espírito apresenta a igualdade ética da consciência singular e da consciência universal, realizando-se na vida de um povo. Ocorre, em nossa época, diz Hegel, que o universal está presente nas proposições e nos conceitos elaborados como o resultado do percurso filosófico ao longo dos séculos, e a obra, a realizar, consiste em dar nova vida e autoconsciência a este universal petrificado. O indivíduo desesperado deste saber abstrato, irá manifestá-lo, pouco a pouco, como seu, deixando-o desenvolver sem forçar as etapas. Quando o indivíduo tiver percorrido esse caminho, ele se tornará um mundo, e a realidade não será mais uma essência longínqua, mas uma efetividade *espiritual* imediata (cf. MENESES, 1985, p. 112-119).

O método da *Fenomenologia*, acontece pela passagem de uma experiência a outra, desenvolvendo-se o conteúdo de modo progressivo, de tal modo, que a totalidade manifestada no fim, está presente nas primeiras etapas da consciência, porém, ainda como uma ação escondida ou subterrânea. Agora, ela vem à luz, permitindo uma releitura do itinerário percorrido, em nível de seu desenvolvimento *real*. Torna-se evidente que as figuras consideradas até então, não tinham os "momentos" da afirmação do espírito. Enfim,

"o espírito é a vida *ética* de um *povo*, enquanto é a *verdade imediata*: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até à consciência do que ele é imediatamente, deve supracumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo. São figuras, porém, que diferem das anteriores por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas; e [serem] em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo" (FE, § 441).

"O verdadeiro sujeito da *Fenomenologia do Espírito* é o acontecer do indivíduo razoável, isto é, universal, pela reassunção do movimento que permitiu o desenvolvimento do espírito na sua universalidade, através das figuras da história – isso que Hegel, sob esta dupla forma individual e universal, chama o processo da 'cultura'" (LABARRIÈRE, 1979, p. 131). Esse momento

universal é o *espírito em si*, ou o *espírito verdadeiro*. Sua característica é tentar uma conjunção direta e imediata entre o singular e o universal, através da vida de um povo. Cada consciência atinge sua própria universalidade pelo jogo de uma operação individual, que a integra às leis, aos costumes comuns, enfim, à *substância ética*. Esta identidade toma a forma de uma experiência histórica que reúne, na unidade do espírito, o pensamento e a efetividade: é o mundo grego e o mundo romano (*loc. cit.*).

a) A primeira dialética do *espírito verdadeiro*, ou seja, a eticidade, é a lei humana e divina, o homem e a mulher. A oposição é entre o singular e o universal, esses momentos não expressam um dualismo, mas as duas essências universais da eticidade, a saber, a lei divina e a lei humana. Estas têm sua encarnação concreta em autoconsciências distintas, na unidade imediata da substância e da autoconsciência, realizando uma igualdade efetiva do universal e do singular. O mundo ético ou a eticidade desenvolve-se num equilíbrio verdadeiro de seus momentos e leis, plenas de conteúdo verdadeiro.

b) A segunda dialética e figura do espírito, a *ação ética, o saber humano e o divino, a culpa e o destino*, contém os princípios éticos determinados no elemento do ser, numa individualização plena. Porém, esta simples autoconsciência, no final desta dialética, se afirmará na abstração de seus direitos singulares, sendo a força desta ação ética que dividirá o mundo do espírito verdadeiro. Com a figura do estado de direito, penetra-se no movimento de divisão, a dialética do espírito, tornando-se alienado de si.

c) A efetividade ética imediata estruturou-se de uma parte, segundo a oposição dos princípios, e de outra, segundo a dos indivíduos, nos quais os princípios se encarnam. Ora, a lei de cada singular expressa a universalidade do espírito verdadeiro. Porém, esta universalidade irá desaparecer pelo confronto entre as leis, porque o espírito individual que pensava poder expressar-se imediatamente no seu mundo, recebeu dele apenas a imagem parcial de sua própria positividade, sendo remetido de novo a si mesmo, para aprofundar sua lei. Aqui, tem-se a evocação da figura do estoicismo em que a consciência do *estado de direito*, terá uma definição, ao mesmo tempo, positiva e negativa a respeito da consciência estoíca individual (LABARRIÈRE, 1968, p. 120-128).

O mundo grego desapareceu, porque não deu ao indivíduo o seu devido lugar. A figura que o sucede, é o mundo romano. Este afirma, ao contrário, o indivíduo sem intermediário ou mediação. O império romano torna-se propriedade de um particular, o imperador. Os particulares buscam o interesse privado antes do público. O produto da cultura romana é o Direito privado. O mundo romano é uma unidade consciente na pessoa do imperador, e cada particular é consciente de seus interesses privados, consciente dele como particular. É a vitória da particularidade, sendo o particular a pessoa jurídica, que lhe falta a universalidade. Não há individualidade em Roma, mas a pessoa jurídica, isto é, o eu abstrato do homem isolado. O

império romano reconhece o valor absoluto da pessoa, da particularidade, mas não, a universalidade na particularidade, ou seja, ele não reconhece cidadãos, verdadeiras individualidades (KOJÈVE, 1994, p. 105-106).

Na descrição das experiências do Direito na *Fenomenologia*, constata-se que está implícito o problema da autonomia individual subjetiva e intersubjetiva. A contradição entre o indivíduo e a comunidade, na sociedade grega, culmina na tragédia e o direito não consegue resolver o impasse entre a lei da cidade e lei da família. A experiência do Direito romano, opta pelo lado do indivíduo, originando uma sociedade de pessoas atomizadas. Nota-se, pela descrição hegeliana, que esta experiência do Direito, é semelhante ao da autonomia individual subjetiva, embora, este conceito só será instaurado na modernidade. Os modelos da autonomia individual descrevem a constituição destes tipos antropológicos que foram elaborados na modernidade, opondo subjetividade e intersubjetividade, conforme foram descritos nas figuras do Direito Moderno. Hegel na *Fenomenologia*, ao apresentar na figura do Direito a oposição entre individual e universal na pólis grega, e a atomização da pessoa no mundo romano, expõe, na experiência da contradição da consciência, figuras da história, que necessitam do momento lógico da superação do impasse jusfilosófico greco-romano e da moralidade e eticidade modernas. Esta superação ocorre no saber absoluto, como sendo a reconciliação da totalização do espírito e da totalização religiosa. Na *Fenomenologia*, o autor tem, diante de si, a constituição do modelo de autonomia individual subjetivo da modernidade, contudo, ele constata que este modelo conduz a impasses, daí a *Filosofia do Direito* apresentar, na determinação da idéia de liberdade, a autonomia individual subjetiva ser suprassumida na autonomia individual intersubjetiva. Hegel sabe que a modernidade instituiu o conceito de subjetividade autônoma, ele, todavia, quer construir um modelo que dê conta, ao mesmo tempo, deste novo conceito e o princípio da filosofia política clássica: o todo precede o indivíduo. A primazia do universal inclui o singular, de modo a garantir sua autonomia, sem, no entanto, destruir a organicidade harmoniosa do todo e as partes na relação cidadão-Estado.

Nossa hipótese é que o fenômeno da mundialização, em curso, apresenta experiências do Direito semelhantes às das figuras do Direito na *Fenomenologia* acima apresentadas, ou seja: de um lado, a contradição entre o indivíduo e a comunidade que conduz a impasses, sob o ponto de vista cultural e de minorias étnicas, de gênero, etc.; de outro, a atomização dos indivíduos sob o ponto de vista jurídico-econômico.

Para os fins de nosso estudo, considerada a antiguidade clássica, enquanto aquela quadra histórica, que toma por marco inicial a concepção grega de vida em sociedade e, por derradeiro, a república romana, vê-se que a mencionada dicotomia é quase nula, posto que a subjetividade é muito raramente expressa, diga-se, por vezes na figura de Sócrates e na *Antígona* de Sófocles, enquanto signos primevos de um direito subjetivo individual. Ademais, a vida em sociedade era embebida por uma noção de direito público, cuja origem remonta ao surgimento da *pólis*.

Em verdade, a latência de qualquer dos pólos desta relação – seja do pólo subjetivo, seja do pólo objetivo – vai reclamar sempre a efetividade da mediação ao longo do desenvolvimento lógico e histórico do conceito de liberdade. No mundo pagão, da antiguidade clássica, este conflito se colocava na inevitabilidade da contraposição entre as esferas do *oikos*, da família e da *pólis*, conforme observa Kojève: “Certamente — em princípio — uma síntese do particular familiar e do universal estatal poderia realizar o homem. Mas tal síntese é absolutamente impossível no mundo pagão. Por que a família e o Estado se excluem mutuamente, sem que o homem possa transitar de um à outra” (KOJÈVE, 1994, p. 187). Falar-se em um par de opostos, no exame da questão em tela, mais paralisa o estudo do que permite seu curso, e configura, na maior parte das vezes, um mero recurso retórico de apresentação do problema.

Assim, entendemos que os desafios à eticidade permitem compreender que o fenômeno jurídico-laboral-cultural, num contexto de globalização, encontra nos modelos antropológicos de autonomia subjetiva e intersubjetiva, e nas experiências do Direito, descritos na *Fenomenologia* de Hegel, questões para o futuro da própria eticidade.

A constituição do modelo moderno de Direito corresponde ao sujeito da sociedade industrial nascente. No entanto, face aos novos sujeitos da sociedade atual, vê-se a necessidade da constituição de novos modelos jurídicos, juntamente, com a elaboração de uma nova hermenêutica jusfilosófica.

No que diz respeito ao mundo do trabalho, o desafio é posto ao tempo do trabalhador e à sociedade do conhecimento tecnológico. A autonomia temporal no mundo do trabalho é relativa à reestruturação tecnológica capitalista. Aqui, repete-se a “figura do Estado de Direito” da *Fenomenologia* de Hegel, em nível do trabalho, pois os trabalhadores se tornam indivíduos atomizados na rede da internet ou no celular.

A situação atual, sob o ponto de vista da cultura, em face ao fenômeno chamado globalização, é menos delimitadora de um tipo de sociedade definido, e mais um elemento desordenador dos vetores tradicionais até então configurados: transnacionaliza mercados, dificulta o controle dos fluxos de capitais, inviabiliza a tributação das trocas, põe em risco determinadas garantias até então asseguradas pelo Estado nacional, etc.

Temos assim, tanto na esfera privada como na pública, o desenvolvimento do conceito de autonomia, segundo o modelo subjetivo. Este modelo de autonomia individual subjetivo permeia o estado de Direito atual, num contexto de mundialização, atravessando, sobretudo, o Direito, o mundo do trabalho e a cultura. As implicações da passagem de um modelo de Direito da autonomia individual subjetivo para um modelo de autonomia individual intersubjetivo, que busque a simetria do reconhecimento, importam na afirmação de uma nova figura da eticidade no viés do projeto hegeliano: O con-

ceito de eticidade em Hegel acontece mediante a luta pelo reconhecimento que se opera em vários níveis e figuras da história, conforme a experiência da consciência. A autonomia do indivíduo hegeliano passa pelo reconhecimento da pessoa abstrata, pelo sujeito capaz de agir e pelo cidadão, organicamente, inserido e reconhecido na sociedade civil e no Estado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. Direito, Sociedade Civil, Estado. 2ªed., São Paulo: UNESP/Brasiliense, 1991.

BOURGEOIS, Bernard. *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire*. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna. Paris: Vrin, 1986.

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*. Tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. de Jean-François Kervégan. Paris: PUF, 1998.

HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean Hyppolite. V. I e II, Paris: Aubier, 1941.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de l'esprit*. Apresentação, tradução e notas de G. Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Paris: Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Apresentação de Henrique Cláudio de Lima Vaz e tradução de Paulo Meneses. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2002.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de l'esprit*. Apresentação, notas e tradução de Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 2006.

HEGEL, G.W.F. *O Sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2004.

KERVÉGAN, J.-F. Figures du droit dans la phénoménologie de l'esprit: la phénoménologie comme doctrine de l'esprit objectif ?, <http://nosophi.univ-paris1.fr/documents.htm>. Acessado em 06 de outubro de 2007.

## **Ética e Direito na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel**

KOJÈVE, Alexandre. *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*. Paris: Gallimard, 1981.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1994.

LABARRIERE, P.-J. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1968.

LABARRIÈRE, P.-J. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubier, 1979.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985.

SCHMITT, Carl. *Les trois types de pensée juridique*. Paris: PUF, 1995.