

# G.W.F. HEGEL - LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO OU DIREITO NATURAL E CIÊNCIA DO ESTADO EM COMPÊNDIO (1820)

ANALYTICA  
volume 1  
número 2  
1994

*Tradução e Notas: Marcos L. Müller (UNICAMP)*

## *Nota Preliminar do Tradutor:*

Esta *Introdução* contém uma versão condensada da teoria da liberdade de Hegel, tematizada em sua estrutura lógico-especulativa fundamental (FD, §§ 5-7), já analisada na *Lógica do Conceito*, e desenvolvida, anteriormente, como a determinação essencial do espírito subjetivo prático, na *Enciclopédia* de 1817 (§§ 388-399). A *Introdução à Filosofia do Direito* retoma essa determinação na sua autoreflexividade prática, isto é, como vontade livre que tem a sua própria universalidade 'por conteúdo, objeto e fim' (§ 21) e que contém em si o 'impulso absoluto' da sua objetivação (FD § 27-28), para apresentar, então, o processo da sua auto-efetivação enquanto espírito objetivo (Direito Abstrato, Moralidade, Eticidade). Este se constitui como a esfera do Direito no sentido amplo (§§ 29-30), donde o título da obra, esfera na qual as determinações da liberdade se configuram e aparecem como 'necessidade objetiva e poder', e o reconhecimento subjetivo das mesmas como a sua validade na consciência (*Enciclopédia*, 1830, § 484).

A publicação separada desta tradução da *Introdução à Filosofia do Direito* de Hegel (título abreviado, citado pelas iniciais FD), além de tornar acessível a um público maior um instrumento de trabalho já utilizado nos cursos, tem, antes de tudo, uma intenção experimental, que é a de colher críticas e sugestões às soluções hermenêuticas, terminológicas e sintáticas aqui propostas, e às decisões teóricas aí implícitas.

As duas edições alemãs utilizadas para esta tradução são a edição crítica de Karl Heinz Ilting, vol. 2 (*Die "Rechtsphilosophie" von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974) e a de E. Moldenhauer e K.M Michel, no vol. 7 das obras completas da edição Suhrkamp (G.W.F.Hegel, *Werke in zwanzig Bände*, Ed. Suhrkamp, 1970). Utilizo a segunda para a tradução dos Adendos (*Zusätze*), publicados por E. Gans na primeira edição póstuma das obras, em 1833, e que apresentam uma combinação e/ou montagem, filologicamente problemática, das notas de algumas Lições de Hegel sobre o tema. Todavia, apesar dessa ressalva crítica, esses Adendos tornaram-se clássicos e foi nesta versão que os documentos disponíveis das exposições orais de Hegel atuaram na história do pensamento e foram conhecidos durante um século e meio, até à publicação da edição crítica de Ilting em 1974, que procede à edição separada das diferentes Lições. Esta última serviu de textobase, e dela foram tomados os títulos dos parágrafos, postos entre aspas oblíquas, «», e a divisão temática, articulada em números romanos, com a indicação dos parágrafos pertinentes, que também figuram entre aspas, «». Sigo, igualmente, a Ilting, ao interpretar e dispor graficamente como novas alíneas certas unidades temáticas das *Observações* (*Anmerkungen*), separadas por travessões, cujos subtítulos, entretanto, não incluímos. Duas novas alíneas na Observação do § 21, assinaladas por bolinhas, são do próprio Ilting.

As *Observações*, que explicam a tese e/ou o argumento, enunciados no caput do parágrafo, e contêm as críticas de Hegel aos autores clássicos e contemporâneos, são dispostas em margem mais recuada, como em todas as edições. Os grifos são sempre de Hegel assim como o texto entre parênteses ( ). As passagens entre colchetes, [ ], são do tradutor, que só recorreu a elas quando lhe pareceu necessário.

## Introdução

### «I. A Ciência Filosófica do Direito: §§ 1-4»

#### § 1. «O objeto da “Filosofia do Direito”»

A ciência filosófica do Direito tem por objeto a **idéia do Direito**, o conceito do Direito e a sua efetivação<sup>(1)</sup>.

A Filosofia tem a ver com idéias e, por isso, não com o que se costuma chamar de **meros conceitos**; ela mostra, antes, claramente, a unilateralidade e a inverdade destes, assim como, que é o **conceito** (não o que se entende frequentemente

---

(1) *Wirklich* (adj.), *Wirklichkeit* (subst.) – derivados de *wirken*, verbo formado a partir do substantivo germânico *Werk* (obra), este último remotamente aparentado ao *ergon* grego, – surgem na linguagem mística dos séculos XIII e XIV e tem o significado geral de ativo, atuante, / atividade, atualidade, respectivamente, e só a partir do século XVIII assumem o significado de real/realidade, em oposição ao que é meramente possível, pensado ou aparente. No Mestre Eckhardt, *Wirklichkeit* corresponde à *actualitas* latina. (Cf. Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, 6ª Ed., reelaborada por W. Betz, M. Niemeyer, Tübingen, 1966, e F. Kluge, *Etimologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, De Gruyter, Berlin-N.York, 1989.)

Hegel retoma o significado marcadamente ativo desses dois termos, reduplicado na forma verbal *verwirklichen* e na sua substantivação *Verwirklichung*, e os distingue drasticamente dos termos *real/Realität*, para marcar uma das teses fundamentais da sua filosofia, a de que o efetivo que tem em si o poder de sua auto-efetivação. *Wirklich* (efetivo, efetivamente real) e *Wirklichkeit* (efetividade, realidade efetiva), no sentido amplo, não significam, portanto, apenas a realidade oposta ao mero pensamento, à possibilidade ou à aparência, mas, como Hegel os caracteriza na *Ciência da Lógica*, a unidade da essência e da existência, do interior e do exterior, o existente enquanto efetuado e contendo em si o poder de sua efetivação, e que ‘na sua externalização (*Ausserung*) permanece essencial e que só é essencial enquanto é, igualmente, existência exterior imediata’. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3ª Ed. (1830), Eds. F. Nicolin e O. Pöggeler, Meiner, Hamburg, 1959, § 142; daqui para frente citada pela

denominar assim e que é, porém, apenas uma determinação abstrata do entendimento) o que unicamente tem **efetividade**<sup>(\*)</sup> e que a tem de modo tal, que ele mesmo se dá esta efetividade. Tudo o que não é esta efetividade posta pelo próprio conceito é **ser-aí**<sup>(2)</sup> passageiro, contingência exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, inverdade, ilusão etc. A **configuração** que o conceito se dá na sua efetivação é, para o conhecimento do próprio **conceito**, o outro

---

inicial E e indicação do parágrafo, e da *Observação*, quando não se tratar do caput. Cf. *Wissenschaft der Logik*, Ed. Lasson, Meiner, Hamburg, 1963, vol. II, pg. 156; citada, daqui em diante, pelas iniciais CL, *Ciência da Lógica*, indicação do volume, em romano, e pg.) No sentido estrito, a efetividade é a automanifestação do absoluto, no sentido de que a sua exteriorização e a sua exterioridade daí resultante é, simultânea e identicamente, absoluta reflexão dentro de si: unida de posta de reflexão e da imediação' (CL, II, 169). Por isso, ela não implica mais mudança, passagem, ou reflexão num outro, mas, enquanto pura manifestação (*Manifestation*) para si mesma, nela coincidem o poder da sua efetuação e da sua reflexão sobre si: "a sua exterioridade [do efetivo] é a sua energia, ele está nela refletido dentro de si mesmo; seu ser-aí é somente manifestação de si mesmo, não de um outro." (E, § 142, Obs.; grifos nas citações, sempre de Hegel; cf. CL, II, 163-4; 169-170.) O termo energia (*Energie*), que descreve, aqui, a efetividade em sua exterioridade, inusitado no contexto, não fosse sua referência implícita à *enérgeia* aristotélica, marca a distinção fundamental entre *Wirklichkeit* e *Realität*: a segunda, uma categoria da Lógica do Ser, da qualidade, que enuncia o ser determinado e a primeira forma de negação aí presente (o ser-aí, posto na unidade dos seus dois momentos, ser-em-si e ser-para-outro), a primeira, uma determinação da essência, que enuncia a identidade do poder de efetuação e de reflexão sobre si enquanto pura automanifestação, e que antecipa a singularidade do conceito, entendida como auto-efetuação (*das Wirkende seiner selbst*) (E, § 163 Obs.). Daí que, segundo a tese enunciada na Obs. ao § 1, a de que só o conceito possui efetividade, aquela, precisamente, que ele se dá a si, o objeto da Filosofia do Direito é a apresentação do processo de efetivação do conceito de vontade livre, pelo qual ele determina e se objetiva nas condições institucionais ('configurações', cf. § 32) da sua própria efetivação como idéia.

(\*) Veja-se a nota anterior.

(2) O *Dasein*, ser-aí, é a primeira figura do ser-determinado, a unidade imediata do ser e do nada, resultante do devir (categoria imediatamente anterior), mas que, à diferença deste, é esta passagem ininterrupta dos seus momentos (ser e nada, nascer e perecer) um no outro, já posta na determinação unilateral do ser. Como tal, o ser-aí é uma primeira figura estável dessa unidade imediata e unilateral,

momento essencial da idéia, diferente da **forma** de ser somente **conceito**.

*Adendo.* O conceito e a sua existência são dois lados, separados e unidos, como o corpo e a alma. O corpo é a mesma vida que a alma, e, contudo, ambos podem ser considerados como estando separados. Uma alma sem corpo não seria algo de vivo e inversamente, do mesmo modo. Assim como o ser-aí do conceito é o seu corpo, assim este obedece à alma, que o produziu. As sementes têm dentro de si a árvore e contêm toda a sua força, embora não sejam ainda a própria árvore. A árvore corresponde inteiramente à imagem simples do germe. Se o corpo não corresponde à alma, isso é, decerto, algo de miserável. A unidade do ser-aí e do conceito, do corpo e da alma é a idéia. Ela é não só harmonia, mas também interpenetração perfeita. Nada vive que não seja de alguma maneira idéia. A idéia do Direito é a liberdade, e para ser verdadeiramente apreendida, ela tem de ser conhecida no seu conceito e no seu ser-aí.

## § 2. «Os pressupostos da “Filosofia do Direito”»

A ciência do Direito é **uma parte da Filosofia**. Por isso ela tem de desenvolver a **idéia**, como aquela que é a razão de um objeto, a partir do conceito ou, o que é o mesmo,

---

que já tem a sua gênese imediata, a sua mediação, às suas costas. (CL. I, 93, 96) A tradução de *Dasein* por ser-aí, além da vantagem da literalidade, merece primazia sobre as outras propostas (ser determinado, existência empírica), por ser etimológica no sentido de destacar o momento deíctico destacado por Hegel: “ser-aí, etimologicamente tomado, é um ser num certo lugar” (CL, I, 96), embora Hegel afaste, em seguida, qualquer representação espacial dessa categoria enquanto determinação do puro pensamento. O ser-aí apresenta a forma incoativa da determinação e, nesse sentido, ele é a primeira deixis do pensamento especulativo, pois ele mostra, na sua gênese, como surge em princípio a determinação. Um segundo aspecto torna-se visível na tradução literal, que é o de dar a entender que a unidade imediata do ser e do nada, posta na determinação unilateral do ser, que constitui o ser-aí, é fruto da reflexão externa, e não posta por ele mesmo: o momento deíctico, presente no aí, remete à reflexão externa.

ela tem de dirigir o seu olhar<sup>(3)</sup> ao próprio desenvolvimento imanente da coisa mesma. Como parte, ela tem um **ponto de partida** determinado, o qual é o **resultado** e a verdade daquilo que **precede** e do que constitui a assim chamada **demonstração** do mesmo. Por isso, o conceito do Direito, segundo o seu **dever**, cai fora da ciência do Direito, a sua dedução é aqui pressuposta, e é preciso admiti-lo como **dado**.

*Adendo.* A Filosofia forma um círculo: ela tem um primeiro, um imediato, algo não demonstrado, que não é resultado, já que, afinal, ela tem de começar. Mas com que a Filosofia começa é imediatamente relativo, uma vez que ele tem de aparecer no outro extremo como resultado. Ela é uma seqüência que não está suspensa no ar, não algo que começa imediatamente, senão que ela existe se fechando em círculo.

Segundo o método formal, não filosófico, das ciências, o que primeiro se busca e se pede é a definição, pelo menos devido à forma científica externa. De resto, a definição não pode importar muito à ciência positiva do Direito, pois esta visa precipuamente indicar **o que é de direito**, isto é, quais são as disposições legais particulares, razão pela qual dizia-se como advertência: **omnis definitio in jure civile periculosa**. E, de fato, quanto mais desconexas e contraditórias em si são as disposições de um direito, tanto menos são nele possíveis as definições, pois estas devem conter, antes, determinações universais, mas estas tornam imediatamente visíveis em sua nudez o que é contraditório, no caso, o injusto. Assim, por exemplo, para o Direito Romano, nenhuma definição de **homem** seria possível, pois o escravo não seria subsumível a ela, ao contrário, no seu status aquele conceito é lesado; igualmente perigosa mostrar-se-ia a definição de propriedade e proprietário para muitas relações.

---

(3) O verbo *zusehen* significa 'olhar ativamente para', 'acompanhar ou seguir com a vista', 'fitar', 'observar', mas sem intervir ou interferir, presenciando somente aquilo que ocorre no que é visto, aqui no sentido etimológico de 'espelhar', que está na origem do conceito de especulativo, que reflete o movimento imanente da própria coisa.

A dedução da definição, porém, é, produzida, eventualmente a partir da etimologia, precipuamente, a partir da sua abstração dos casos particulares e, neste caso, o sentimento e a representação dos homens são colocados como fundamento. A correção da definição está posta, então, na concordância com as representações existentes. Nesse método se coloca de lado a única coisa que é cientificamente essencial, com respeito ao conteúdo, a **necessidade** em si e por si **da coisa** (aqui, a do Direito), com respeito à forma, porém, a natureza do conceito. No conhecimento filosófico, ao contrário, o principal é a **necessidade** de um conceito, e o andamento do [seu] vir a ser enquanto **resultado** [é] a sua demonstração e dedução. Visto que, assim, o seu **conteúdo** é necessário **por si**, o segundo passo é olhar em torno aquilo que nas representações e na linguagem corresponde ao conceito. Mas a maneira como este conceito é por si em sua **verdade** e como ele é na **representação** não só pode ser diversa uma da outra, senão que ela tem de sê-lo, também, segundo a forma e a figura. Se, contudo, a representação também não é falsa segundo o seu conteúdo, o conceito pode, certamente, ser mostrado como contido nela, e, segundo a sua essência, como nela presente, isto é, a representação pode ser erigida à forma do conceito. Mas ela é tão pouco padrão de medida e critério do conceito necessário por si e verdadeiro, que ela, ao contrário, tem de tomar dele a sua verdade, e a partir dele corrigir-se e reconhecer-se.

Se esse modo de conhecer, com os seus procedimentos formais de definições, inferências, demonstrações e semelhantes, por um lado, mais ou menos desapareceu, pior, em contrapartida, é substituí-lo por esta outra maneira que é a de tomar imediatamente as idéias em geral, portanto, também, a do direito e suas determinações ulteriores, e de afirmá-las imediatamente como  **fatos da consciência**, e de erigir o sentimento natural ou um sentimento exaltado, o **próprio coração e o entusiasmo**, em fonte do direito. Se este método é o mais cômodo de todos, é, também, ao mesmo tempo, o mais não-filosófico – para não mencionar aqui outros aspectos de uma tal maneira de ver, que têm relação não apenas ao conhecimento, mas, imediatamente, ao agir. Se o primeiro método,

formal com certeza, ainda exige, todavia, na definição, a **forma** do conceito e, na demonstração, a forma de uma **necessidade** do conhecer, a maneira da consciência imediata e do sentimento imediato erige em princípio a subjetividade, a contingência e o arbítrio do saber.

Aqui é de se pressupor, a partir da lógica filosófica, em que consista o procedimento científico da Filosofia.

### § 3. «Direito Natural e Direito Positivo»

O Direito é **positivo** em geral a) pela **forma** de ter validade num Estado, e esta autoridade legal é o princípio para o conhecimento do mesmo, a **ciência positiva do Direito**. b) Segundo o **conteúdo** este Direito recebe um elemento positivo  $\alpha$ ) pelo **caráter nacional** particular de um povo, pelo grau do seu desenvolvimento **histórico** e pela conexão de todas as relações que pertencem à **necessidade natural**;  $\beta$ ) pela necessidade de que o sistema de um direito legal precisa conter a **aplicação** do conceito universal à conformação particular dos objetos e dos casos, que se dá a partir de fora – uma aplicação que não é mais pensamento especulativo e desenvolvimento do conceito, mas subsunção do entendimento;  $\gamma$ ) pelas determinações **últimas** requeridas para a **decisão** na efetividade.

Se se contrapõe ao Direito Positivo e às leis o sentimento do coração, a inclinação e o arbítrio, pelo menos não pode ser a Filosofia que reconhece tais autoridades.

O fato de que a violência e a tirania possam ser um elemento do Direito Positivo lhe é acidental e não concerne à sua natureza. Posteriormente, nos §§ 211-214, mostrar-se-á o lugar em que o Direito tem de tornar-se positivo. As determinações que aí resultarão são arroladas aqui apenas a fim de assinalar os limites do Direito Filosófico e, em seguida, pôr de lado a eventual representação ou mesmo a exigência eventual de que do seu desenvolvimento sistemático devesse provir um código positivo, isto é um código tal qual aquele de que o



Estado efetivo carece.

Seria um grande malentendido inverter o fato de que o Direito Natural ou o Direito Filosófico seja diverso do Direito Positivo numa contraposição e num conflito entre eles; aquele está para com este, antes, na relação das *Institutas* para com as *Pandectas*. – Com respeito ao que, primeiramente no caput, foi denominado de elemento histórico no Direito Positivo, foi **Montesquieu** quem estabeleceu a verdadeira visão histórica, o legítimo ponto de vista filosófico: considerar a legislação em geral e as suas disposições particulares não isolada ou abstratamente, mas, sim, ao contrário, como momento dependente de **uma** totalidade, em conexão com todas as disposições restantes que constituem o caráter de uma nação e de uma época; nessa conexão elas adquirem a sua verdadeira significação, assim como, a sua justificação.

Considerar as disposições jurídicas no seu surgir e desenvolver **que aparece no tempo**, este esforço **puramente histórico**, assim como considerar o conhecimento da conseqüência lógica entre essas disposições do ponto de vista do entendimento, a qual emerge da comparação dessas com as relações jurídicas já existentes, tem o seu mérito e a sua valia na sua esfera própria e não se relaciona com a consideração filosófica, na medida em que o desenvolvimento a partir de razões históricas não se confunde com o desenvolvimento a partir do conceito, e a explicação e a justificação históricas não alcançam o significado de uma justificação **válida em si e por si**. Esta distinção, que é muito importante e precisa certamente ser retida, é, ao mesmo tempo, muito evidente; uma disposição jurídica pode mostrar-se, a partir das **circunstâncias** e instituições jurídicas **existentes**, como perfeitamente **fundada e conseqüente** e, contudo, ser em si e por si injusta e irracional, como uma multidão de disposições do Direito Privado Romano, que fluíam de modo inteiramente conseqüente de instituições tais como o pátrio poder romano ou o status matrimonial romano. Entretanto, ainda que as disposições jurídicas sejam justas e racionais, mostrar que elas são tais, o que pode ocorrer verdadeiramente tão só pelo conceito, [é] algo inteiramente diferente do que apresentar o que há de histórico no seu surgir, as circunstâncias, os casos, as

carências e eventos que conduziram ao seu estabelecimento. Um tal mostrar e um tal conhecer (pragmático) a partir das causas históricas mais próximas ou mais remotas chama-se, freqüentemente, **explicar** ou, de preferência, **conceber**, como se tudo ou, antes, o essencial, que unicamente importa, ocorresse através desse mostrar o que é histórico, a fim de **conceber** a lei ou a instituição jurídica, ao passo que, ao invés disso, o verdadeiramente essencial, o conceito da coisa, não veio absolutamente à palavra.

Costuma-se também falar dos **conceitos jurídicos** romanos, germânicos, de conceitos **jurídicos** tais como estão determinados neste ou naquele código, enquanto que aí não há conceito algum, mas, exclusivamente, **disposições jurídicas universais, proposições do entendimento**, princípios, leis e coisas semelhantes.

Pela negligência daquela distinção consegue-se deslocar o ponto de vista e escamotear a questão da verdadeira justificação, ocultando-a numa justificação a partir de circunstâncias, numa inferência a partir de pressupostos que, por si, quiçá, tão pouco valem etc. quanto as circunstâncias e, em geral, a pôr o relativo no lugar do absoluto, o fenômeno exterior no lugar da natureza da coisa. Quando a justificação histórica confunde a gênese exterior com a gênese a partir do conceito, sucede-lhe fazer inconscientemente o contrário do que ela tenciona. Quando a gênese de uma instituição se atesta perfeitamente conforme ao fim e necessária nas suas circunstâncias determinadas, e, portanto, se satisfaz o que exige o ponto de vista histórico, e se isso deve valer como uma justificação universal da própria coisa, segue-se, ao invés disto, o contrário, a saber, que a instituição com isso antes perde o seu sentido e o seu direito, visto que tais circunstâncias não mais existem.<sup>(\*)</sup> Assim, por exemplo, se a favor da manutenção dos conventos se fez valer o seu mérito para o arroteamento e o povoamento de regiões desertas, para a preservação da cultura através da instrução e da transcrição

de manuscritos etc. e se esse mérito foi encarado como o fundamento e a determinação do seu subsistir ulterior, segue-se, então, desse mérito, ao contrário, que eles em circunstâncias inteiramente mudadas, pelo menos nesse tanto, tornaram-se supérfluos e desconformes ao seu fim.

Dado que o significado histórico, o mostrar histórico e o tornar concebível da gênese e, igualmente, o modo de ver filosófico da gênese e do conceito da coisa estão radicados em esferas diversas, eles podem manter, nessa medida, uma posição indiferente um frente ao outro. Como, porém, também no domínio científico, eles nem sempre mantêm essa posição tranqüila, aduzo ainda algo referente a este contato entre eles, tal como aparece no **Manual de História do Direito Romano** [1799] do Sr. [Gustav] Hugo, do qual pode, ao mesmo tempo, provir uma elucidação ulterior daquela maneira de opô-los. O Sr. Hugo refere nesse Manual (5ª Edição [1818], § 53) “que Cícero louva as Doze Tábuas com um olhar desoslaio para os filósofos”, “mas que o filósofo **Favorino** as trata exatamente da mesma maneira, como, desde então, muitos grandes filósofos trataram o **Direito Positivo**”. O Sr. Hugo, nessa mesma passagem, enuncia a réplica definitiva a um tal tratamento com o argumento “que **Favorino entendeu tão pouco** as Doze Tábuas quanto os filósofos [entenderam] o **Direito Positivo**”.

No que concerne a correção do filósofo **Favorino** pelo jurisconsulto Sexto Cecílio, em Aulo Gelio nas *Noctes Atticae*, XX,I, (22 e seg.), ela enuncia, em primeiro lugar, o princípio permanente e verdadeiro da justificação do que é meramente positivo segundo o seu conteúdo. Cecílio diz muito bem a Favorino: “Non ignoras legum **opportunitates** et medelas pro **temporum** moribus et pro rerum publicarum **generibus**, ac pro utilitatum **praesentium** rationibus, proque **vitiorum**, quibus medendum est, **fervoribus**, **mutari** ac **flecti**, **neque uno statu consistere**, quin, ut facies coeli et maris, ita **rerum** atque **fortuna**e tempestatibus **varientur**. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis..., quid utilius plebiscito Voconio..., quid tam necessarium existimatum est..., quam lex Licinia...? Omnia

tamen haec **obliterata et operta** sunt civitatis opulentia..."<sup>(4)</sup> Essas leis são positivas na medida em que elas têm o seu significado e a sua conveniência nas **circunstâncias**, em que, portanto, têm somente um valor histórico; por isso são, também, de natureza transitória. A sabedoria dos legisladores e dos governos no que fizeram pelas circunstâncias existentes e no que estabeleceram para as situações do seu tempo é uma questão por si e cabe à apreciação histórica, que reconhecerá essa sabedoria tanto mais profundamente quanto mais uma tal apreciação é sustentada por pontos de vista filosóficos.

Quero, porém, aduzir um exemplo das justificações ulteriores das Doze Tábuas contra **Favorino**, porque **Cecílio** apresenta aí a fraude imorredoura do método do entendimento e do seu arrazoar, que é a de alegar **uma boa razão para uma má causa** e supor, com isso, tê-la justificado. A favor da abominável lei que dava ao credor, decorridos os prazos, o direito de matar o devedor ou de vendê-lo como escravo, e, até mesmo, quando os credores eram vários, de **cortá-lo em pedaços e, assim, dividi-lo entre si**, e isso de tal modo que, **se um credor tivesse seccionado demais ou de menos daí não lhe deveria advir nenhuma parcela de direito** (uma cláusula que teria sido proveitosa ao **Shylock** de **Shakespeare** no **Mercador de Veneza** e que teria sido aceita por ele com a maior gratidão) – **Cecílio** aduz a **boa razão** de que a confiança e o crédito contratuais estariam muito mais protegidos por essa lei e que, precisamente por causa do seu caráter

---

(4) "Não ignoras que as vantagens e os remédios oferecidos pelas leis mudam e variam de acordo com os costumes dos tempos, os gêneros de repúblicas e de acordo com as razões de utilidade imediata e da intensidade dos vícios a serem remediados. Nem podem as leis permanecer sempre no mesmo estado, sem que elas mudem pelas tempestades dos acontecimentos e da fortuna, como as tempestades mudam o aspecto do mar e do céu. O que há de mais salutar do que o projeto de lei de Stolon..., o que de mais útil do que o plebiscito de Voconius..., o que pode ser estimado tão necessário quanto a lei Licínia? Todas elas, contudo, foram esquecidas e sepultadas com o crescimento da cidade." (Tradução apoiada nas traduções de T.M.Knox, *Hegels Philosophy of Right*, Oxford U.P., 1942, pg. 308, e de R. Derathé, *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État en Abregé*, Vrin, Paris, 1982, pgs. 67-68.)

abominável, nunca se foi obrigado a aplicar a mesma. À sua ausência de espírito, a propósito, escapa não apenas a ponderação, que por essa disposição, precisamente, é anulada aquela intenção de proteger a confiança e o crédito, senão que ele próprio aduz, imediatamente depois, um exemplo da eficácia frustrada da lei sobre os falsos testemunhos por causa da sua pena desmedida.

Mas não é de se supor o que o Sr. Hugo pretende, quando diz que Favorino não **entendeu** a lei; qualquer aluno é muito bem capaz de entendê-la, e, melhor do que qualquer outro ainda, teria também o mencionado Shylock entendido a cláusula acima aduzida, para ele tão proveitosa; – por **entender** o Sr. Hugo teria de visar somente aquele cultivo do entendimento que, a propósito de uma tal lei, contenta-se com uma boa razão a seu favor.

Um outro malentendido que Cecílio reprova a Favorino nessa mesma passagem pode um filósofo, de resto, admitir sem enrubescer, – a saber, que quando, segundo a lei, se tem de fornecer como transporte a um doente, para trazê-lo a juízo como testemunha, um **jumentum** e ‘não uma arce ra’, **jumentum** deve ter significado não só um cavalo, mas, também, um coche<sup>(5)</sup> ou uma carroça. Cecílio pôde tirar dessa cláusula legal uma prova ulterior da excelência e da precisão das velhas leis, que é a de elas, para a citação em juízo de uma testemunha doente, se importarem até mesmo em levar a determinação não apenas à diferença entre um cavalo e uma carroça, mas inclusive entre uma carroça e outra, uma coberta e forrada e uma que não é tão confortável. Ter-se-ia, por conseguinte, a escolha entre a dureza daquela lei e a insignificância de tais cláusulas, – mas declarar a insignificância de tais coisas e, por completo, a das elucidações eruditas das mesmas seria uma das maiores afrontas contra este e outro tipo de erudição.

---

(5) *Kutsche*, cuja tradução literal é ‘coche’, é, aqui, historicamente inadequado, pois é palavra que surge no século XVII, a partir do húngaro *kocsi*, que significa uma carruagem produzida no lugar Kocs, na Hungria. Cf. Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, veja-se nota 2.

No citado manual, entretanto, o Sr. Hugo vem, também, a falar da **racionalidade com respeito** ao Direito Romano; o que me impressiona nisso é o seguinte. Depois de ter dito, no tratado sobre o **Período do Surgimento do Estado até às Doze Tábuas**, no § 38 e no § 39, “que havia muitas carências (em Roma) e que se era constringido a trabalhar, para o que se precisava de animais de tração e de cargas como **auxiliares, tais como se encontram entre nós**, que o terreno era uma sucessão alternada de colinas e vales, e que a cidade estava situada sobre uma colina etc.” – indicações pelas quais devia, talvez, ser realizado o intento de Montesquieu, mas pelas quais dificilmente se presumirá ter atingido o seu espírito –, ele acrescenta, então, no § 40, “que a situação **do direito** estava ainda muito distante de satisfazer às exigências **mais altas da razão**” (inteiramente correto; o Direito de Família romano, a escravidão etc. não satisfaz às mais ínfimas exigências da razão), esquecendo, entretanto, Hugo de indicar nos períodos seguintes, em qual deles e se em um qualquer, o **Direito Romano satisfaz as exigências mais altas da razão**. Contudo, diz-se, no § 289, dos clássicos jurídicos, no período do mais alto amadurecimento do Direito Romano como ciência, “que há muito se notara que os clássicos jurídicos eram formados pela Filosofia”; todavia “poucos sabem (pelas muitas edições do manual do Sr. Hugo muitos mais, com certeza, agora o sabem) que espécie alguma de escritores merecia tanto ser **equiparada** aos matemáticos no deduzir conseqüente a partir de princípios, e, ao mais recente criador da **Metafísica**, numa peculiaridade muito notável no desenvolvimento dos conceitos, quanto, precisamente, os juriconsultos romanos: uma circunstância **curiosa**, a de que em parte alguma se apresentam tantas **tricotomias** quanto nos clássicos jurídicos e em **Kant**, atesta isso”.

Essa famosa conseqüência lógica, louvada por **Leibniz**, é certamente uma propriedade essencial da Ciência do Direito, como da Matemática e de toda outra ciência do entendimento; mas essa conseqüência lógica do entendimento não tem nada a ver com as exigências da razão e com a ciência filosófica. Mas, afora isso, a **inconseqüência** dos juriconsultos e dos pretores romanos deve, certamente, ser considerada uma de suas maiores virtudes, como aquela graças à qual se

afastaram das instituições injustas e abomináveis, mas se viram constrangidos a excogitar **callide** [habilmente] distinções verbais vazias (como, por ex., a denominar **Bonorum possessio** aquilo que, não obstante, era também uma herança) e até subterfúgios tolos (e a tolice é igualmente uma inconseqüência) para salvar a letra das Tábuas, como pela  **fictio**, , que uma  **filia** seja um  **filius** (Heineccius, **Antiquitatum Romanarum...liber I** [Frankfurt 1771] tit. II, § 24).

Ridículo, porém, é ver os clássicos jurídicos comparados com **Kant** por causa de algumas divisões **tricotômicas** – sobretudo segundo os exemplos arrolados aí, na nota 5, – e chamar-se tal coisa de desenvolvimento dos conceitos.

#### § 4. «A liberdade como solo do Direito»

O solo do Direito é, em geral, o [elemento] **espiritual** e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a **vontade** que é **livre**, de maneira que a liberdade constitui a sua substância e a sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza.

*Adendo.* A melhor maneira de explicar-se a liberdade da vontade é por uma referência à natureza física. É que a liberdade é uma determinação fundamental da vontade, do mesmo modo como o ser-pesado o é dos corpos. Quando se diz que a matéria é pesada, poderia crer-se que esse predicado seja apenas acidental; ele, porém, não o é, pois na matéria nada é sem peso. Esta é, antes, o próprio ser-pesado. O ser-pesado constitui o corpo e é o corpo. O mesmo se passa com a liberdade e com a vontade, pois o [ser] livre é a vontade. Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto sujeito. No que concerne à conexão da vontade com o pensamento, convém observar a propósito o seguinte. O espírito é o pensamento em geral, e o homem distingue-se do animal pelo pensamento. Mas não se deve imaginar que o homem seja pensar, por um lado, e querer, por outro, e que ele tenha num bolso o pensar e, no outro, o querer, pois isso seria uma representação vazia. A distinção entre pensamento e vontade é somente a distinção entre

comportamento teórico e prático, mas eles não são como duas faculdades, senão que a vontade é um modo particular do pensamento: ela é o pensamento enquanto em vias de transpor-se no ser-aí, enquanto impulso de dar-se ser-aí. Ao pensar um objeto, converto-o num pensamento e lhe tiro o [elemento] sensível; eu o converto em algo que é essencial e imediatamente meu: pois só no pensamento estou junto de mim, só o conceber é o penetrar do objeto, que não mais se defronta a mim e ao qual eu tirei o que lhe é próprio, o que ele tinha por si em face de mim. Assim como Adão diz a Eva, tu és carne da minha carne, e osso do meu osso, assim, também, diz o espírito, isto é espírito do meu espírito, e a estranheza desaparece. Toda representação é uma universalização e esta pertence ao pensamento. Tornar algo universal significa pensá-lo. Eu é o pensamento e, igualmente, o universal. Se eu digo Eu, abandono nesse dizer toda particularidade, o caráter, as disposições naturais, os conhecimentos, a idade. O eu é inteiramente vazio, pontual, simples, porém ativo nesta simplicidade. A pintura colorida do mundo está diante de mim; eu estou em frente dela e suprimo neste comportamento a oposição, torno este conteúdo meu. O eu está em casa no mundo quando ele o conhece, mais ainda, quando o concebeu. Até aqui o comportamento teórico. O comportamento prático começa, ao contrário, no pensamento, no próprio eu, e aparece, antes de mais nada, como oposto, porque ele estabelece em seguida uma separação. Enquanto eu sou prático, ativo, isto é, quando ajo, determino-me e determinar-me significa, precisamente, pôr uma diferença. Mas estas diferenças que eu ponho são, então, novamente minhas, elas me sobrevêm, e os fins aos quais sou impelido pertencem a mim. Se, então, também exteriorizo essas determinações e diferenças, isto é, se as ponho no assim chamado mundo externo, elas permanecem contudo minhas: elas são aquilo que eu pratiquei, que eu fiz, elas portam o vestígio do meu espírito.

Se esta é, então, a diferença entre o comportamento teórico e o prático, convém, agora, indicar a relação entre ambos. O teórico está essencialmente contido no prático: isso vai contra a representação de que ambos estão separados, pois não se pode ter vontade alguma sem inteligência. Pelo contrário, a vontade mantém o [elemento] teórico dentro de si: a vontade se determina; esta determinação é, num primeiro momento, algo interno: o que eu quero, eu me represento, é objeto para mim. O animal age segundo o instinto, é impelido por algo interno e é, então, também, prático, mas ele não tem vontade alguma, porque ele não se representa o que deseja. Tampouco pode alguém, todavia, comportar-se teoricamente ou pensar sem vontade, pois enquanto pensamos somos precisamente ativos. O conteúdo do que é pensado recebe a forma do ser, mas este ser é algo mediado, posto pela nossa atividade. Esses



[comportamentos] diferentes são, portanto, inseparáveis: eles são uma e a mesma coisa, e em cada atividade, tanto na do pensar, quanto na do querer, encontram-se ambos os momentos.

Com respeito à liberdade da vontade pode ser lembrado o antigo modo de proceder do conhecimento. De acordo com ele pressupunha-se a **representação** da vontade e tentava-se extrair daquela uma definição da vontade e fixá-la; então produzia-se, à maneira antiga da psicologia empírica, a assim chamada **demonstração** da liberdade da vontade, a partir das diversas sensações e fenômenos da consciência comum, como o arrependimento, a culpa e semelhantes, que enquanto tais só deviam poder ser **explicados** a partir da **vontade** livre. Mais cômodo, entretanto, é ater-se, sem rodeios, a que a liberdade seja dada como um fato da consciência e que seja preciso acreditar nela.

A dedução **de que** a vontade é livre e **do quê** é a vontade e a liberdade pode ocorrer exclusivamente, como já foi assinalado (§ 2) no contexto do todo. Os traços fundamentais desta premissa – que o espírito é antes de tudo **inteligência** e que as determinações pelas quais esta, no seu desenvolvimento, progride, através do **representar**, do **sentimento** ao **pensar**, são o caminho de ela produzir-se enquanto **vontade**, a qual, entendida como espírito prático em geral, é a verdade, seguinte, da inteligência – apresentei-os na minha *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Heidelberg, 1817) nos §§ 363-399, dos quais espero, algum dia, dar uma exposição mais ampla. É para mim uma necessidade ainda mais imperiosa, dar, por esse intermédio, a minha contribuição ao conhecimento mais profundo da natureza do espírito, já que, como foi aí assinalado no § 367 Obs.<sup>(\*)</sup>, não é fácil encontrar-se uma ciência filosófica num estado tão negligenciado e deteriorado quanto a **doutrina do espírito**, que habitualmente se chama de Psicologia.

No que concerne aos momentos do conceito de vontade, indicados neste parágrafo e nos parágrafos seguintes da Introdução, e que são o resultado

---

(\*) *Enciclopédia*, 3ª Ed. (1830) § 444.

daquela premissa, pode-se, de resto, para os fins do representar, apelar à autoconsciência de cada um. Cada um encontrará dentro de si, num primeiro momento, o poder de abstrair do que quer que seja e, igualmente, de determinar-se a si mesmo, o poder de pôr por si e dentro de si todo o conteúdo, assim como o de ter na sua autoconsciência o exemplo para as determinações ulteriores.

«II. O conceito da vontade: §§ 5-9

1. A vontade em geral: §§ 5-7»

§ 5. « $\alpha$  Universalidade»

A vontade contém  $\alpha$ ) o elemento da **pura indeterminidade** ou da pura reflexão (a)dentro<sup>(6)</sup> de si, na qual estão dissolvidas toda restrição e todo conteúdo imediatamente existentes pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo que quer que seja; a infinitude irrestrita da **abstração absoluta** ou **universalidade**, o puro **pensamento** de si mesmo.

Os que consideram o pensamento como uma **faculdade** particular, peculiar, separada da vontade, como de outra **faculdade** igualmente peculiar, e, ademais,

---

(6) Embora o advérbio adentro possa ser entendido tanto no sentido de dentro, no interior, quanto no sentido de para dentro, para o interior (*Novo Dicionário Aurélio*, Ed. Nova Fronteira, 1ª Ed., pg. 35), a grafia com o a entre parênteses visa realçar a possibilidade de compreendê-lo no duplo sentido, estático de lugar dentro, e de movimento para dentro, ambos presentes na dupla regência da preposição alemã in, que exige dativo para indicar o lugar, dentro, e o acusativo para indicar o movimento, adentro. Sempre que as duas possibilidades existirem ou forem igualmente plausíveis, e que o contexto não permita optar claramente por uma delas, utilizo a grafia (a)dentro, utilizando hífen nas expressões compostas como reflexão-(a)dentro-de-si, só quando Hegel também o fizer.

tomam-no por prejudicial à vontade, particularmente à boa vontade, mostram, logo, e de antemão, que não sabem nada sobre a natureza da vontade, uma observação a ser feita ainda muitas vezes sobre o mesmo objeto.

Se este **um lado**, aqui determinado da vontade, – esta **possibilidade absoluta** de poder **abstrair** de toda determinação na qual eu me encontro ou que pus em mim, a fuga de todo o conteúdo como de uma barreira – é aquilo a que a vontade se determinou ou é aquele lado que é por si retido pela representação como sendo a liberdade, então trata-se da liberdade **negativa** ou da liberdade do entendimento.

É a liberdade do vazio, que, erigida a figura efetiva ou à paixão, e permanecendo meramente teórica, torna-se, no domínio religioso, o fanatismo da contemplação pura dos hindus, mas,volvendo-se para a efetividade, torna-se, no domínio político, assim como no religioso, o fanatismo do destroçamento de toda ordem social subsistente, e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma determinada ordem, assim como, o aniquilamento de toda organização que queira novamente vir à tona. Somente enquanto ela destrói algo é que esta vontade negativa tem o sentimento do seu ser-aí; ela acredita, certamente, que quer um estado de coisas positivo, por exemplo, um estado de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas, de fato, ela não quer a efetividade positiva desse estado, pois esta última traz consigo, em seguida, alguma ordem, uma particularização tanto das instituições quanto dos indivíduos; mas é a partir do aniquilamento da particularização e da determinação objetiva que surge para esta liberdade negativa a sua autoconsciência. Assim, aquilo que ela acredita querer só pode ser, já por si, uma representação abstrata, e a efetivação desta, somente a fúria da destruição.

*Adendo.* Nesse elemento do querer reside que eu possa me desprender de tudo, abandonar todos os fins e abstrair de tudo. Só o homem pode desistir de tudo, inclusive da sua vida: ele pode cometer suicídio. O animal não pode fazê-lo; ele permanece sempre somente negativo, numa determinação que lhe é estranha, à qual ele apenas se habitua. O homem é o puro pensamento de si mesmo, e somente enquanto pensante o homem é esta força de dar-se

a universalidade, quer dizer, de extinguir toda particularidade, toda determinidade. Esta liberdade negativa ou esta liberdade do entendimento é unilateral, mas esta unilateralidade sempre contém em si uma determinação essencial: portanto, não é de se rejeitá-la, mas a deficiência do entendimento está em que ele ergue uma determinação unilateral à condição de única e suprema. Historicamente essa forma de liberdade aparece de maneira freqüente. Entre os hindus, por exemplo, toma-se pelo que há de mais alto o persistir meramente no saber da sua simples identidade, o permanecer neste espaço vazio da sua interioridade como a luz incolor na intuição pura, e renunciar a toda atividade da vida, a todo fim e a toda representação. Dessa maneira o homem torna-se Brahma: não há mais distinção alguma entre o homem finito e o Brahma; mais, toda diferença desapareceu nessa universalidade. Mais concretamente aparece essa forma no fanatismo ativo da vida política, assim como no fanatismo da vida religiosa. Exemplo disso é o período do Terror durante a Revolução Francesa, no qual toda diferença de talentos e de autoridade deveria ser suprimida. Esse período significou um estremecimento, um terremoto, uma incompatibilidade com todo particular, pois o fanatismo quer algo abstrato, não quer articulação alguma: onde emergem diferenças, julga-as contrárias à sua indeterminidade e suprime-as. Por isso, na Revolução Francesa o povo destruiu as instituições que tinha criado, porque toda instituição repugna à autoconsciência abstrata da igualdade.

### § 6. «β) Particularidade»

β) O eu é igualmente o passar da indeterminidade indiferenciada à **diferenciação**, ao **determinar** e ao **pôr** uma determinidade enquanto conteúdo e objeto. – Esse conteúdo pode ser, então, ou dado pela natureza, ou gerado a partir do conceito do espírito. Por esse pôr-se a si mesmo enquanto algo **determinado** o eu entra, em princípio, no **ser-aí**; – [é] o momento absoluto da **finitude** ou da **particularização** do eu.

O segundo momento, o da **determinação**, é **negatividade**, suprimir<sup>(7)</sup>, tanto

(7) É conhecida a polissemia do verbo *aufheben* e do substantivo *Aufhebung*, que Hegel explora para

plasmar um dos conceitos operativos principais da dialética especulativa. Deixando de lado a complexa história dos significados destes termos e o nexos dos seus deslocamentos, o seu significado moderno, relevante para Hegel, se condensa em torno de três sentidos principais: 1) apanhar algo do chão, levantar(-se), erguer(-se), elevar, mas, também, levar embora, transportar; 2) suprimir, pôr fim, anular, abolir, revogar, compensar-se; 3) guardar, conservar, guardar e entregar em custódia (cf. Duden, *Deutsches Universalwörterbuch*, Dudenverlag, 1983; H. Paul, op. cit. na nota 2; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, verbete *Aufheben* (F. Fulda), vol. 1, Schwabe & Co - Basel, 1971). Os sentidos 1) e 2) já estão contidos no latim *tollere*, ao que faz referência o próprio Hegel, com a ressalva, porém, de que no *tollere* o momento afirmativo só chega ao elevar, erguer, e não ao conservar, de modo que o seu duplo sentido permanece aquém da oposição completa entre os sentidos 2) e 3), necessária para o pensamento especulativo (CL, I, 94; E (1817), § 96, Adendo).

Hegel retoma o significado filosófico tradicional do termo, que é o de negar, suprimir, e explora teoricamente a oposição, já contida na linguagem natural, ao outro significado usual, o de conservar, para enraizar nessa 'ambigüidade' contida na linguagem natural (E (1817) *ibid.*) um dos seus pensamentos principais: o pensamento da oposição completa entre determinações opostas, resultantes da análise do entendimento, que as cinde e afasta da sua unidade imediata, para que elas, precisamente nessa oposição, se suprimam e se resolvam numa unidade integrativa e superior, apreendida pelo conceito, no qual elas são conservadas e transformadas em sua verdade (E (1830) §§ 79-82). Por isso, diz Hegel, o que foi suprimido não é um nada, mas algo mediado, que guarda em si a determinação negada da qual provém (CL, I, 94). Nesse contexto, elogiando as virtualidades especulativas da língua alemã, Hegel diz que o pensamento especulativo pode regozijar-se em encontrar na linguagem comum palavras, que têm nelas mesmas um sentido especulativo, por conterem nelas um significado positivo e negativo ao mesmo tempo.

Se as outras línguas possuem também as suas polissemias teoricamente relevantes e historicamente reveladoras, neste caso específico, todas as tentativas de encontrar, nas línguas latinas e no inglês, uma expressão que pudesse dizer ou evocar simultaneamente esses três significados fundamentais, são insatisfatórias. O seu exame exigiria uma longa discussão filológico-filosófica e uma avaliação da história da recepção das obras de Hegel e das suas traduções. Resta propor uma solução, que me parece a mais convincente ou menos insatisfatória, que é a de reservar o verbo suprimir e o substantivo supressão para os casos em que o sentido negativo é predominante, senão o único, e introduzir os neologismos sobressumir e sobressunção, formados por antonímia ao subsumir e à subsunção correntes na lógica clássica, para designar não a inclusão da parte sob o todo ou o universal, mas o movimento inverso de assunção e superação da parte na totalização. O neologismo condensaria, então, o sentido pleno, polissêmico da expressão (supressão, elevação/superação, conservação). Inicialmente proposto na língua francesa (*sursumer, sursomption*) por Yvon Gauthier ("Logique hégélienne et Formalisation",

quanto o primeiro o é – pois ele é o suprimir da primeira negatividade abstrata. – Assim como, em geral, o particular está contido no universal, assim também, por isso, esse segundo momento está contido no primeiro, e ele é somente um pôr aquilo que o primeiro já é **em si**; –o primeiro momento, quer dizer, enquanto por si primeiro, não é a infinitude verdadeira ou a universalidade concreta, o conceito, – mas somente algo determinado, unilateral; isto é, por ser ele a abstração de toda determinidade, não é ele próprio **sem** uma determinidade; e ser como algo abstrato, unilateral, consituti a sua determinidade, a sua deficiência e a sua finitude.

A diferenciação e a determinação dos dois momentos indicados encontra-se na filosofia **fichteana**, assim como na **kantiana**, etc.. Para ater-se apenas à apresentação fichteana, o **eu** enquanto ilimitado (na primeira proposição da *Doutrina da Ciência* de Fichte) é tomado como algo inteiramente apenas **positivo** (ele é, assim, a universalidade e a identidade do entendimento), de sorte que este eu abstrato deve ser **por si o verdadeiro**, e que, por isso, ademais, a **restrição** – o **negativo** em geral, seja como uma barreira externa dada, seja como atividade própria do eu – **sobrevém ulteriormente** (na segunda proposição).

---

in: *Dialogue*, Revue canadienne de Philosophie, septembre 1967, pg. 152, nota 5), o neologismo tornou-se parcialmente corrente graças à tradução francesa da *Ciência da Lógica* por P.J. Labarrière e G. Jarczyk e, entre nós, na tradução da *Fenomenologia do Espírito* por P. Meneses (aí, todavia, com o prefixo latino *supra*, donde *suprassumir*, *suprassunção*, variante que me parece menos dúctil). A razão principal para não optar, em todos os casos, por *sobressumir* e *sobressunção*, como fizeram os autores mencionados, é a de que há indiscutivelmente contextos em que o significado negativo é dominante, quando não exclusivo, e, optar, também nestes casos, por uma expressão única, que fizesse ressoar sempre os três significados, seria sobrecarregar o termo, enrigecer a linguagem hegeliana, que se pretende próxima dessa ‘ambigüidade’ da linguagem comum, e, ao fim, trivializar, só que pelo motivo inverso, a polissemia que se quer valorizar. É claro que a ‘solução’ aqui proposta implica em discriminar as ocorrências do sentido negativo e do sentido pleno, o que é também uma questão hermenêutica, mas ela contém a vantagem de deixar aberta ao leitor a outra opção, claramente sinalizada pelos dois termos *suprimir* e *sobressumir*, além de não imputar a Hegel que ele esteja sempre utilizando essa polivalência no sentido pleno, condensado, o que contraria a flexibilidade da linguagem comum que ele quer fazer valer no pensamento teórico.

Apreender a **negatividade** imanente no universal ou no idêntico, como no eu, era o passo ulterior que a filosofia especulativa tinha a dar, – uma exigência inteiramente insuspeitada para os que, como Fichte, não apreendem o **dualismo** da **infinitude** e da **finitude** nem mesmo na imanência e na abstração.

*Adendo.* Esse segundo momento aparece como o contraposto [ao primeiro]; trata-se de apreendê-lo no seu modo universal: ele pertence à liberdade, mas não constitui a liberdade toda. O eu passa, aqui, da indeterminidade indiferenciada à diferenciação, à posição de uma determinidade enquanto conteúdo e objeto. Eu não apenas quero, mas quero **algo**. Uma vontade que só quer o universal abstrato, tal como foi analisada no parágrafo precedente, não quer nada, e não é, por isso, vontade nenhuma. O particular que a vontade quer é uma restrição, pois a vontade, para ser vontade, tem que, em princípio, restringir-se. O fato de que a vontade queira algo é a barreira, a negação. A particularização é, assim, aquilo que, em regra, chama-se de finitude. Habitualmente a reflexão toma o primeiro momento, a saber, o indeterminado pelo absoluto e mais alto, em contrapartida, toma o que é restringido por uma mera negação dessa indeterminidade. Mas essa indeterminidade é ela própria apenas uma negação em face do determinado, em face do finitude: o eu é esta solidão e esta negação absoluta. A vontade indeterminada é, nessa medida, tão unilateral quanto a que permanece meramente na determinidade.

### § 7. »γ) Singularidade«

γ) A vontade é a unidade desses dois momentos, – a **particularidade** refletida dentro de si e, por meio desta reflexão, reconduzida à **universalidade**, – **singularidade**; [ela é] a autodeterminação do eu, a um só tempo pôr-se como o negativo de si mesmo, isto é como **determinado**, **restringido**, e permanecer junto a si, isto é, em sua **identidade consigo** e em sua universalidade, e, assim, na determinação, encadear-se<sup>(8)</sup> somente consigo mesmo. – O eu se determina na medida em que ele é a relação da negatividade a si mesma; [entendido] como esta **relação a si**, ele é igualmente indiferente em face dessa determinidade, ele a sabe como sendo sua e como **ideal**,

(8) O verbo composto *zusammenschliessen* (encadear, aqui na forma reflexiva) remete à teoria hegeliana

como uma mera **possibilidade**, pela qual não está ligado, mas na qual ele só está porque foi ele quem nela se pôs. – Isso é a **liberdade** da vontade, que constitui o conceito ou a substancialidade da vontade, o seu ser-pesado, assim como o ser-pesado constitui a substancialidade do corpo.

Toda autoconsciência sabe-se como universal – como a possibilidade de abstrair de todo o determinado, – e como particular, com um objeto, conteúdo e fim determinados. Esses dois momentos são, contudo, somente abstrações. O concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade, que tem o particular por oposto, mas um particular que, pela reflexão dentro de si, igualou-se ao universal.

---

do silogismo (*Schluss*) na Lógica do Conceito e à concepção especulativa da teleologia como finalidade imanente, ela mesma desenvolvida a partir da teoria aristotélica do silogismo prático, interpretada especulativamente. Hegel pensa a singularidade da vontade livre como resultante da sua autodeterminação, pela qual o universal nega a sua indeterminidade imediata para pôr-se como determinado (primeira negação, momento da particularidade) e, ao mesmo tempo, nega essa determinação, a particularidade no sentido meramente negativo enquanto restrição, para reafirmar-se, nela, como universal idêntico a si (segunda negação, momento da singularidade como universalidade concreta). Essa re-união consigo pela mediação da determinação, pensada em sua matriz especulativa como dupla negação na forma da negação autoreferencial, é descrita como um encadear-se consigo mesmo, em que o universal permanece junto de si na sua determinação. Esse encadear-se do universal consigo na determinação particular, que funciona como o termo-médio do silogismo, dá origem à singularidade e tem implicitamente a estrutura de um silogismo; de maneira análoga à relação de finalidade imanente, pensada especulativamente como silogismo do conceito, em que este, enquanto fim subjetivo (premissa maior), se encadeia, – através da objetividade do meio, que funciona analogamente como termo-médio, e da objetividade da realidade pressuposta, transformada pelo conceito como fim, – consigo mesmo, enquanto fim executado (CL, II, 402-406). P.J. Labarrière, para destacar a estrutura silogística implícita da relação entre os momentos do conceito, e, explícita, da teleologia, traduz *zusammenschliessen*, nesses contextos, por silogizar; prefiro a tradução de Bourgeois, (*s'*)*enchaîner*, mais atenta à etimologia do verbo *schliessen* (fechar, concluir) e aos dois substantivos afins *Schluss* (conclusão, termo) e *Schloss* (cadeado, fecho, castelo, pois cingido por muralhas), donde, encadear (-se).



Esta unidade é a **singularidade**<sup>(\*)</sup>, mas não na sua imediação como o que é um, tal como a singularidade na representação, mas, segundo o seu conceito (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, 1817, §§ 112-114<sup>(\*\*)</sup>), – ou melhor, esta singularidade não é, propriamente, senão o próprio conceito. Aqueles dois primeiros momentos, o de a vontade poder abstrair de tudo e o de estar **também** determinada, – por si ou por outro –, são facilmente admitidos e apreendidos, porque eles são, por si, momentos não-verdadeiros, momentos-do-entendimento; mas o terceiro momento, o verdadeiro e especulativo (e todo o verdadeiro, na medida em que ele é concebido, só pode ser pensado especulativamente) é aquele no qual o entendimento recusa-se a se adentrar, precisamente o entendimento, que sempre chama o conceito de inconcebível. Cabe à *Lógica*, enquanto filosofia puramente especulativa, fornecer a prova e a discussão mais detalhada desta dimensão mais interna da especulação, da infinitude enquanto negatividade se relacionando a si mesma, desta fonte última de toda atividade, de toda vida e de toda consciência.

Aqui cabe, ainda, somente notar que, quando se diz: **a vontade é universal**, **a vontade** se determina, exprime-se a vontade já como um **sujeito** pressuposto ou como um **substrato**; mas ela não é algo acabado e universal antes do seu determinar-se e antes do sobressumir este determinar, e antes da idealidade deste determinar, pois ela só vem a ser vontade enquanto ela é esta atividade que se medeia dentro de si e enquanto retorno (a)dentro de si.

*Adendo.* O que chamamos propriamente de vontade contém os dois momentos precedentes dentro de si. O eu é, enquanto tal, antes de tudo, pura atividade, o universal que está junto de si. Mas este universal determina-se, e nesta medida ele não está mais junto de si, mas põe-se como outro e cessa de ser universal. O terceiro momento consiste em que o eu na sua restrição,

---

(\*) [à mão:] melhor, subjetividade.

(\*\*) *Enciclopédia*, 3ª Ed. (1830) §§ 163-165

nesse outro, está junto de si mesmo, e, ao se determinar, permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal: este é, então, o conceito concreto de liberdade, ao passo que os dois momentos precedentes foram havidos como abstratos e unilaterais. Esta liberdade já a temos na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Neles não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um se restringe, de bom grado, em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao se considerar o outro enquanto outro, tem só nisso, então, o sentimento próprio de si. A liberdade não reside, portanto, nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas. A vontade que se restringe apenas a um isto é própria do teimoso, que presume não ser livre se ele não tem esta vontade. A vontade, contudo, não está vinculada a um conteúdo restrito, mas tem de ir mais além, pois a natureza da vontade não é esta unilateralidade e esta vinculação, ao contrário, a liberdade consiste em querer algo determinado, porém, nessa determinidade, em estar junto de si e retomar novamente ao universal.

«2. A determinidade da vontade: a vontade como atividade: §§ 8-9»

§ 8. «a) A atividade enquanto mediação entre o subjetivo e o objetivo»

A determinação ulterior da **particularização** (§ 6) constitui a diferença das formas da vontade: a) na medida em que a determinidade é a oposição **formal** do **subjetivo** e do **objetivo** enquanto existência exterior imediata ela é, então, a vontade como autoconsciência; esta vontade formal **encontra diante** de si um mundo exterior e, como singularidade que na determinidade retorna a si, é o processo de **transpor**<sup>(9)</sup> o **fim subjetivo na objetividade** pela mediação da atividade e de um meio. No espírito, tal

---

(9) *Übersetzen*, transpor, transportar para outra margem, traduzir, é um conceito operativo central na concepção especulativa da finalidade, segundo a qual a realização do fim, através da ação, significa a transposição/tradução do seu conteúdo, enquanto fim subjetivo, na realidade externa, na qual ele se

como ele é em si e por si, enquanto nele a determinidade é pura e simplesmente a sua e a verdadeira (Enciclopédia, 1817, § 363\*), a relação da consciência constitui somente o lado do aparecimento da vontade, o qual, aqui, não mais entra em consideração.

*Adendo.* A consideração da determinidade da vontade pertence ao entendimento e, inicialmente, não é especulativa. A vontade está, em geral, determinada não só no sentido do conteúdo, mas também no sentido da forma. A determinidade segundo a forma é o fim e a execução do fim: o fim é, de início, somente algo que me é interior, **subjetivo**, mas deve, também, tornar-se **objetivo**, rejeitar a falha da mera subjetividade. Pode-se perguntar por que ele é essa falha? Se o que tem falta de [algo] não está, ao mesmo tempo, acima do seu ter-falta-de, então o faltar não é para o mesmo um faltar. Para nós o animal é algo faltar, para si, não. O fim, na medida em que ele é só nosso, é para nós um ter-falta-de, pois a liberdade e a vontade são para nós a unidade do subjetivo e do objetivo. O fim é para ser posto objetivamente e não atinge, com isso, uma nova determinação unilateral, mas somente a sua realização.

---

realiza plenamente e se encadeia consigo enquanto conteúdo que permanece idêntico no processo. "O processo teleológico é transposição/tradução do conceito que existe distintamente como conceito na objetividade; mostra-se que este transpor/traduzir num outro, pressuposto, é o coincidir consigo, por si mesmo, do conceito. O conteúdo do fim é, agora, a identidade existindo na forma do idêntico." (CL,II,399) A identidade do conteúdo do fim no processo teleológico, em em que ele se autorealiza, perpassando os seus três termos (fim subjetivo, meio, fim executado) e dominando o seu processo e o seu termo, é o fundamento teórico da expressão transpor/traduzir, que enuncia a tese especulativa de que a autorealização do fim é "uma mera mudança de forma do mesmo conteúdo" (*Phänomenologie des Geistes*, ed. J.Hoffmeister, Meiner, Hamburg,1952, pg. 266).

(\*)Enciclopédia, 3ª Ed. (1830) § 440.

§ 9. «b) O fim representado e o fim efetivado»

b) Na medida em que as determinações da vontade são, em geral, suas determinações **próprias**, a sua particularização refletida **sobre si**, elas são [o seu] **conteúdo**. Este conteúdo, enquanto conteúdo da vontade, é para ela, segundo a forma indicada em a), **fim**, em parte fim interior ou subjetivo no querer que representa, em parte, fim efetivado, executado, pela mediação da atividade que transpõe o subjetivo na objetividade.

«III. O conceito abstrato da vontade livre em-si-e-para-si: §§ 10-24»

§10. «Ser-em-si ou ser-para-nós e ser-em-si-e-para-si»

Esse conteúdo, ou a diferenciada determinação da vontade, é, inicialmente, **imediatamente**. A vontade, assim, é **livre** somente **em si**, ou, **para nós**, noutras palavras, é em geral a vontade no **seu conceito**. Só quando a vontade tiver a si mesma por objeto ela será **para si** o que ela é **em si**.

A finitude consiste, segundo essa determinação, em que o que algo é **em si** ou segundo o seu conceito é uma existência diversa ou um fenômeno diverso do que ele é **para si**; porém, o tempo. Convém assinalar duas coisas a esse respeito: primeiro, visto que só a idéia é o verdadeiro, quando se apreende um objeto ou uma determinação somente como ele é em si ou está no conceito, não se o tem ainda em sua verdade; em seguida, algo tal como é enquanto **conceito** ou **em si**, existe igualmente e esta existência é uma figura própria do objeto (como anteriormente o espaço); a separação do ser-em-si e do ser-para-si, que está presente no finito, constitui, simultaneamente, o seu mero **ser-aí** ou **fenômeno** – (como ocorrerá um exemplo na vontade natural e, depois, no direito formal etc.). O entendimento se detém no mero ser-em-si e denomina, assim, a liberdade, segundo esse ser-em-si, uma **faculdade**, pois então, de fato, ela é somente a

**possibilidade.** Ele encara essa determinação como absoluta e duradoura e toma a sua relação ao que ela quer, à sua realidade em geral, somente por uma **aplicação** a um material dado, a qual não pertence à própria essência da liberdade. Dessa maneira, o entendimento só tem a ver com o abstrato, não com a sua idéia e a sua verdade.

*Adendo.* A vontade, que é vontade apenas segundo o conceito, é livre em si, mas também, ao mesmo tempo, não-livre, pois livre verdadeiramente ela seria só e pela primeira vez enquanto conteúdo verdadeiramente determinado; então ela é livre para si, tem a liberdade por objeto, é a liberdade. O que só é segundo o seu conceito, o que é meramente em si, é só imediato, só natural. Isso é também notório na representação. A criança é homem **em si**, tem razão só **em si**, é só possibilidade de razão e da liberdade, e, assim, é livre somente segundo o conceito. O que só e pela primeira vez desse modo é em-si, não está em sua efetividade. O homem que é racional **em si** tem que, pela produção de si mesmo, trabalhar-se plenamente, saindo de si para mais além, mas, igualmente, formando-se interiormente, a fim de que ele seja racional também **para si**.

«1. A vontade natural: §§ 11-13»

§ 11. «Impulsos, desejos, inclinações»

A vontade somente e primeiro livre **em si** é a vontade **imediate** ou **natural**. As determinações da diferença, que o conceito que se determina por si mesmo põe na vontade, aparecem na vontade imediata como um conteúdo **imediatamente** presente – são impulsos, desejos, inclinações, pelos quais a vontade se acha determinada pela natureza. Esse conteúdo, junto com as suas determinações desenvolvidas, provém, na realidade, da racionalidade da vontade e, assim, ele é em si racional, mas, deixado em tal forma da imediação, ele não está ainda na forma da racionalidade. Esse conteúdo

é, sem dúvida, **para mim**, o meu em geral; esta forma e aquele conteúdo são, porém, ainda diversos, – a vontade é, assim, vontade **finita dentro de si**.

A Psicologia empírica relata e descreve esses impulsos e inclinações, e as carências que neles se fundam, tais como ela os encontra ou supõe encontrá-los na experiência, e procura classificar do modo habitual esse material dado. Adiante ver-se-á o que é o [elemento] objetivo desses impulsos, e como o mesmo está configurado na sua verdade, sem a forma da irracionalidade na qual ele é impulso, e como, ao mesmo tempo, [aquele] está configurado na sua existência.

*Adendo.* Também o animal tem impulsos, desejos, inclinações, mas ele não tem vontade, e tem que obedecer ao impulso, quando nada de externo o impede. O homem, porém, como algo inteiramente indeterminado, está acima dos impulsos, e pode determiná-los e pô-los como seus. O impulso está na natureza, mas que eu o ponha neste eu depende da minha vontade, que não pode alegar que ele reside na natureza.

### § 12. «O decidir»

O sistema desse conteúdo, tal como ele se encontra imediatamente na vontade, é somente uma multidão e uma multiplicidade de impulsos, dos quais cada um, ao lado de outros, é, **em princípio**, o meu, e, simultaneamente, é algo de universal e indeterminado, que tem os mais variados objetos e modalidades de satisfação. Pelo fato de que, nessa dupla indeterminidade, a vontade se dá a forma da **singularidade** (§ 7), ela é vontade que decide<sup>(10)</sup>, e somente enquanto vontade que, em princípio, decide, é vontade efetiva.

---

(10) A tese fundamental deste artigo é a de que a singularização e a autodeterminação da vontade natural resultam da decisão pela qual, suprimindo a dupla indeterminidade dos impulsos, ela se dá a forma da singularidade, e de que é somente graças à essa decisão que ela se torna, e pela primeira vez, efetiva (§ 12) e uma singularidade excludente das outras (§ 13). Decidir traduz, aqui os dois verbos *beschliessen* e *entschliessen* que contêm a raiz comum *schliessen*, fechar, cerrar, encerrar, mas que têm no

alemão pré-moderno sentidos opostos: *beschliessen*, o de pôr fim, um fecho (*Schloss*), levar a termo ou a uma conclusão um processo deliberativo ou outro procedimento preparatório, o que ecoa no verbo português, resolver, num dos sentidos da sua etimologia latina, *resolvere*, resolver, desamarrar, dissolver o obstáculo ou o nó que impede a resolução; em contrapartida, *entschliessen* tem, além do sentido comum de decidir, resolver, um sentido oposto que Hegel aqui evoca, seguindo um dos sentidos primordiais do prefixo alemão *ent* cujo significado fundamental é contra (que remete ao grego e ao latim *anti*), e que, como componente de alguns verbos, no caso, *entschliessen*, significa a ação contrária, anulatória daquilo que o verbo simples enuncia. *Entschliessen* tem então o mesmo significado que *aufschliessen*, descerrar, abrir, inclusive no seu uso reflexivo, *sich entschliessen*, abrir-se, que Hegel parece indiretamente explorar, ao contrapor os dois verbos (*statt etwas beschliessen ... hat unsere Sprache auch den Ausdruck: sich entschliessen*) e ao falar da indeterminidade da vontade, entendida metaforicamente como um germe originário e infinitamente fecundo, que contém em si e desenvolve as determinações que fecham, resolvem o procedimento que antecede à decisão, e às quais a vontade se encaminha para resolver-se. Nessa perspectiva resolver-se implica em abrir-se anteriormente a essa indeterminidade repleta de determinações possíveis, para trazê-las, pela resolução, ao ser-aí e, assim, efetivar-se enquanto vontade singular. Esse sentido de *entschliessen* é corroborado, na Ciência da Lógica, pela descrição especulativa da realização do fim, concebida como decisão, graças à qual o conceito se abre à sua autodeterminação. O impulso (*Trieb*) à sua autorealização, de que o fim é dotado, implica, simultaneamente, primeiro, um movimento de autorepulsão do conceito, pelo qual ele se cinde na subjetividade do fim e na objetividade enquanto pressuposta, e, segundo, um duplo comportamento negativo, não só contra esta objetividade pressuposta, mas também contra a mera subjetividade do fim. (CL,II,393) “Este repelir [de si mesmo] é a decisão (*Entschluss*) em geral da relação da unidade negativa a si, graças ao que esta é singularidade excludente; através desse excluir (*ausschliessen*), porém, a singularidade se decide (*entschliesst sich*) ou se abre (*schliesst sich auf*), porque aquele repelir é autodeterminar, é [o] pôr de si mesmo.” (CL, *ibid.*)

Decidir, por sua vez, pela sua etimologia latina proveniente de *decidere*, de *caedere*, cortar, separar cortando, remete, contudo, antes ao alemão *entscheiden*, cuja etimologia germânica é, do ponto de vista semântico, afim à latina do decidir, pois *Scheide*, alude a *Schwertscheide*, bainha de espada, bainha da qual se tira fora a espada, segundo outro sentido ulteriormente derivado do prefixo *ent* (tirar fora, afastar), donde *entscheiden* como desembainhar a espada para dirimir e decidir judicialmente (julgar) uma questão controversa ou uma dúvida. Na linguagem contemporânea e corrente enfraqueceu-se ou diluiu-se esse sentido do dirimir por um julgamento. É parcialmente devido a esta diluição, que aproxima e torna quase intercambiáveis os sentidos de *beschliessen/entschliessen* e *entscheiden*, e, principalmente, à distância entre o sentido etimológico e o atual do verbo resolver, que, maugrado a alusão ao significado etimológico desses verbos, mobilizado por Hegel para expor a sua tese, utilizo, neste parágrafo e nos parágrafos seguintes, decidir para traduzir *beschliessen*, pois ele está, em português, mais próximo do sentido usual que o contexto exige.

Ao invés de **decidir** algo, isto é, de suprimir a indeterminidade na qual tanto um conteúdo quanto outro é, de início, somente um conteúdo possível, nossa língua tem, também, a expressão **decidir-se**<sup>(10)</sup>, visto que a própria indeterminidade da vontade, enquanto algo neutro, mas infinitamente fecundado, o germe originário de todo o ser-aí, contém dentro de si as determinações e os fins, e as [os] produz somente a partir de si.

### § 13. «A finitude da vontade que decide»

Pelo decidir a vontade se põe como vontade de um indivíduo determinado e como vontade de um indivíduo diferenciando-se em frente a outro. Agora essa **finitude** enquanto consciência (§ 8), a vontade imediata é, porém, por causa da diferença entre a sua forma e o seu conteúdo, **formal**, à qual só cabe o **decidir abstrato** enquanto tal, não sendo o conteúdo, ainda, o conteúdo e a obra da sua liberdade.

Para a inteligência enquanto **pensante** o objeto e o conteúdo permanecem algo **universal** e ela mesma comporta-se como atividade universal. Na vontade o universal tem, ao mesmo tempo, essencialmente, a significação do meu, como **singularidade**, e na vontade imediata, isto é, formal, a significação da singularidade abstrata ainda não preenchida por sua livre universalidade. Na vontade começa, por isso, a finitude própria da inteligência, e é somente porque a vontade se ergue novamente ao pensamento e dá aos seus fins a universalidade imanente, que ela sobressume a diferença entre forma e conteúdo, e torna-se, assim, vontade objetiva, infinita. Por isso, pouco compreendem da natureza do pensar e do querer aqueles que crêem que no querer em geral o homem seja infinito, mas, no pensar, que ele, ou mesmo a razão, seja limitado. Na medida em que pensar e querer são, ainda, diferentes, a verdade é antes o inverso, e a razão pensante é enquanto vontade isto: decidir-se pela **finitude**.

*Adendo.* Uma vontade que nada decide não é uma vontade efetiva; o homem sem caráter não chega nunca à decisão. O fundamento do hesitar pode, também, residir numa delicadeza de ânimo, que sabe que ele, no determinar, envolve-se com a finitude, põe a si uma restrição e abandona a infinitude: mas ele não quer renunciar à totalidade que ele tem em vista. Um ânimo tal é algo morto, ainda que queira ser um ânimo belo. Quem quer algo de grande, diz



Goethe, tem que poder restringir-se. Somente pelo decidir o homem entra na efetividade, por mais árduo que isso lhe seja, pois a preguiça não quer sair do ruminar dentro de si, no qual ela guarda para si uma possibilidade universal. Mas possibilidade ainda não é efetividade. A vontade que está segura de si não se perde, ainda, por isso, no determinado.

«2. A vontade reflexionante: §§ 14-20»

§ 14. «A vontade que escolhe»

A vontade finita, enquanto **eu infinito** refletindo-se dentro de si pelo lado da forma somente e estando junto de si (§ 5), **está acima** do conteúdo, dos diferentes impulsos, assim como acima das ulteriores espécies singulares da sua efetivação e satisfação; do mesmo modo, enquanto só formalmente infinito, ele está ligado, ao mesmo tempo, a este conteúdo como às determinações da sua natureza e da sua efetividade externa, todavia, enquanto indeterminado, **ligado não a este** ou àquele conteúdo (§ 6,11). Nessa medida, para a reflexão do eu dentro de si, o mesmo conteúdo é somente um conteúdo possível, que pode, ou também não, ser [considerado] como meu, e o eu é a **possibilidade** de determinar-se a este ou a um outro conteúdo, – de **escolher** entre essas determinações que, por este lado, são externas para o mesmo eu.

§ 15. «Liberdade enquanto arbítrio»

A liberdade da vontade, segundo essa determinação, é arbítrio – no qual estão contidas estas duas coisas: a livre reflexão que abstrai de tudo e a dependência do conteúdo ou da matéria, dados interior ou exteriormente. Visto que esse conteúdo necessário **em si** enquanto fim é, simultaneamente, determinado como possível em face a essa reflexão, o arbítrio é a **contingência** tal como esta é enquanto vontade.

A representação mais usual que se tem da liberdade é a do **arbítrio** – o termo-médio da reflexão entre a vontade enquanto meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si. Quando se ouve dizer que a liberdade consiste em que **se pode fazer o que se quiser**, tal representação só pode ser tomada por uma falta completa de formação do pensamento, na qual não se encontra pressentimento algum do que seja a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc. A reflexão, a universalidade **formal** e a unidade da autoconsciência é a certeza **abstrata** que a vontade tem da sua liberdade, mas ela não é, ainda, a **verdade** da liberdade, porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim, e, conseqüentemente, o lado subjetivo é ainda outro que o lado objetivo; por isso, o conteúdo dessa autodeterminação permanece, também, pura e simplesmente, algo apenas finito. Ao invés de ser a vontade em sua verdade, o arbítrio, ao contrário, é a vontade enquanto **contradição**.

Na disputa, sustentada especialmente nos tempos da metafísica wolffiana, sobre se a vontade seria efetivamente livre, ou se o saber da sua liberdade, apenas uma ilusão, era o arbítrio aquilo que se tinha diante dos olhos. O **determinismo** contrapôs, com razão, à certeza daquela autodeterminação abstrata, o **conteúdo**, que, enquanto algo **previamente encontrado**, não está contido naquela certeza e, por isso, **lhe advém de fora**, embora este 'fora' signifique, no caso, o impulso, a representação, em geral a consciência preenchida de qualquer maneira, assim que o conteúdo não seja algo próprio desta atividade determinante enquanto tal. Na medida, portanto, em que apenas o elemento formal da auto determinação livre é imanente ao arbítrio, e o outro elemento, em contrapartida, **lhe é algo dado**, o arbítrio pode, com certeza, ser chamado uma ilusão, se é que ele deve ser a liberdade. Em toda filosofia da reflexão, tanto na de **Kant** quanto na sua completa trivialização em **Fries**, a liberdade nada mais é do que aquela auto-atividade formal.

*Adendo.* Já que tenho a possibilidade de determinar-me por aqui ou por lá, quer dizer, já que posso escolher, possuo o arbítrio, que usualmente se chama de liberdade. A escolha que eu fiz reside na universalidade da vontade, em que eu possa fazer meu isto ou aquilo. Este

'meu', como conteúdo particular, não me é adequado, está, portanto, separado de mim e só existe na possibilidade de ser meu, assim como eu sou a possibilidade de me encadear com ele. A escolha reside, por isso, na indeterminidade do eu e na determinidade de um conteúdo. Por causa desse conteúdo, portanto, a vontade não é livre, embora em si ela tenha formalmente o lado da infinitude; nenhum desses conteúdos lhe é conforme: em nenhum ela verdadeiramente possui a si mesma. O arbítrio implica que o conteúdo não está determinado a ser meu pela natureza da minha vontade, mas, pela contingência; sou igualmente dependente, portanto, desse conteúdo, e essa é a contradição que reside no arbítrio. O homem comum crê ser livre se lhe é permitido agir arbitrariamente, mas reside precisamente no arbítrio que ele não seja livre. Se eu quero o que é racional, não ajo enquanto indivíduo particular, mas, sim, segundo os conceitos da eticidade em geral: numa ação ética faço valer não a mim mesmo, mas a coisa. Ao fazer algo errado, porém, é que o homem mais salienta a sua particularidade. O racional é a estrada principal, em que cada um anda, ninguém se distingue. Quando grandes artistas concluem uma obra, pode-se dizer: assim é que tem que ser; quer dizer, a particularidade do artista desapareceu completamente e maneira alguma aparece na obra. Fídias não tem maneira; é a própria figura que vive e sobressai. Quanto pior, porém, o artista, tanto mais se entrevê ele mesmo, a sua particularidade e o seu arbítrio. Se na consideração [da liberdade] se fica no arbítrio, no fato de que o homem possa fazer isto ou aquilo, isso, sem dúvida, é a liberdade, porém se se mantém em vista que o conteúdo é dado, então o homem será determinado por ele e, nessa perspectiva, precisamente, não é mais livre.

§ 16. «A finitude da vontade reflexionante»

O que foi escolhido na decisão (§ 14) a vontade pode, por igual, abandonar novamente (§ 5). Com esta possibilidade, porém, de igualmente ultrapassar todo outro conteúdo que ela ponha em seu lugar, e, assim por diante ao infinito, ela não vai além da finitude, porque cada um desses conteúdos é algo diverso da forma, por conseguinte, um finito, e o oposto da determinidade, a indeterminidade, a indecisão ou abstração, é somente o outro momento igualmente unilateral.

§ 17. «*A dialética dos impulsos e o decidir contingente*»

A contradição que o arbítrio é (§ 15), enquanto **dialética** dos impulsos e inclinações, é o **aparecimento** do fato de que eles se estorvam reciprocamente, a satisfação de um exigindo a subordinação ou o sacrifício da satisfação do outro etc.; e, por ser o impulso somente a direção simples da sua determinidade, não tendo, portanto, a medida dentro de si mesmo, segue-se que este determinar que subordina ou sacrifica [um ao outro] é o decidir contingente do arbítrio, proceda ele aí com entendimento que calcula em qual impulso pode se obter mais satisfação, ou segundo qualquer outra consideração.

*Adendo.* Os impulsos e inclinações são, num primeiro momento, o conteúdo da vontade, e só a reflexão está acima deles; mas estes impulsos tornam-se, eles mesmos, impetuosos, urgem uns aos outros, estorvam-se e querem todos ser satisfeitos. Quando então posponho todos os outros e me coloco num deles apenas, encontro-me, assim, numa restrição destruidora, pois, precisamente por isso, abandonei a minha universalidade, que é um sistema de todos os impulsos. Tampouco adianta uma subordinação dos impulsos, a que o entendimento habitualmente recorre, pois nenhuma medida desta ordenação pode aqui ser dada e a exigência de uma tal ordenação desemboca normalmente num palavrório genérico tedioso.

§ 18. «*Apreciação positiva e negativa dos impulsos na reflexão*»

Com respeito à **apreciação** dos impulsos, a dialética aparece de modo que as determinações da vontade imediata enquanto **imanentes**, por conseguinte, **positivas**, são **boas**; o **homem** é, assim, dito **bom por natureza**. Mas na medida em que elas são **determinações da natureza**, portanto, em princípio opostas à liberdade e ao conceito do espírito, e são o **negativo**, elas devem ser **extirpadas**; o **homem** é, assim, dito **mau por natureza**. O decisivo para uma ou outra afirmação é, desse ponto de vista, igualmente o arbítrio subjetivo.

*Adendo.* A doutrina cristã que diz ser o homem mau por natureza é superior à outra que o considera bom; de acordo com a sua explicitação filosófica, ela deve ser compreendida da seguinte maneira. Enquanto espírito, o homem é um ser livre, que tem a posição de não se deixar determinar pelos impulsos naturais. O homem, na sua condição imediata e inculta, está numa situação em que não deve estar e da qual ele tem de se libertar. A doutrina do pecado original, sem a qual o Cristianismo não seria a religião da liberdade, tem esse significado.

§ 19. «A tarefa de uma sistemática dos impulsos»

Na exigência da **purificação dos impulsos** está a representação geral de que eles sejam libertados da **forma** da sua determinidade natural imediata e do que há de subjetivo e contingente no **conteúdo**, e, assim, reconduzidos à sua essência substancial. O que há de verdadeiro nesta exigência indeterminada é que os impulsos venham a ser o sistema racional das determinações da vontade; apreendê-los, assim, a partir do conceito, é o conteúdo da Ciência do Direito.

O conteúdo desta ciência, em todos os seus momentos singulares, por exemplo, o direito, a propriedade, a moralidade, a família, o Estado etc., pode ser exposto sob a forma de que o homem **teria** por natureza o **impulso** ao direito, **também** o impulso à propriedade, à moralidade, **também** o impulso ao amor sexual, o impulso à sociabilidade etc. Se ao invés dessa forma da psicologia empírica se quiser recorrer, mais aristocraticamente, a uma figura filosófica, segundo aquilo que nos tempos mais recentes passou e ainda passa por filosofia, como foi observado acima, ela pode ser **modicamente** obtida, dizendo que o homem descobre dentro de si, como **fato da sua consciência**, que ele quer o direito, a propriedade, o Estado etc. Mais adiante intervirá uma outra forma do mesmo conteúdo, que aparece aqui na figura de impulsos, a saber, a dos **deveres**.

§ 20. «Felicidade»

A reflexão que se refere aos impulsos enquanto ela os representa, os calcula e os compara entre si e, em seguida, com os seus meios, conseqüências etc. e com um todo de satisfação – com a **felicidade** – traz a este material a **universalidade formal** e, desta maneira, purifica-o de sua crueza e de sua barbárie. Este fazer brotar a universalidade do pensar é o valor absoluto da **formação** (§ 187).

*Adendo.* Na felicidade o pensamento já tem um poder sobre a força natural dos impulsos, pois ele não se contenta com o instantâneo, mas requer uma totalidade de felicidade. Isso está ligado à formação, enquanto é esta última, igualmente, que faz valer um universal. Há dois momentos no ideal de felicidade: primeiro, um universal que é superior a todas as particularidades; como, porém, o conteúdo desse universal é, por outro lado, somente a universal fruição, reaparece, aqui, ainda uma vez, o singular e o particular, portanto, um finito, sendo preciso retornar ao impulso. Já que o conteúdo da felicidade reside na subjetividade e no sentimento de cada um, este fim universal é, de sua parte, particular e nele, portanto, não está presente ainda nenhuma verdadeira unidade do conteúdo e da forma.

«3. A vontade livre em-si-e-para-si: §§ 21-24»

§ 21. «A idéia de liberdade»

Mas a verdade dessa universalidade formal, por si indeterminada e que encontra [diante de si] a sua determinidade naquela matéria, é a **universalidade que se determina a si mesma**, a **vontade**, a **liberdade**. Pelo fato de a vontade ter a universalidade, a si mesma enquanto forma infinita, por conteúdo, objeto e fim, ela é não só vontade livre **em si**, mas igualmente vontade livre **para si** – a idéia verdadeira.

A autoconsciência da vontade enquanto desejo, impulso, é **sensível**, assim como o sensível designa em geral a exterioridade e, com isso, o estar-fora-de-si

da autoconsciência. A vontade **reflexionante** tem dois elementos, esse elemento sensível e a universalidade pensante; a **vontade em si e para si** tem por seu objeto a própria vontade enquanto tal, por conseguinte, a si mesma em sua universalidade pura – universalidade que consiste em que nela estão sobressumidas a **imedição** da naturalidade e a **particularidade**, da qual a naturalidade está igualmente afetada enquanto a particularidade é produzida pela reflexão. •

Este sobressumir e este erguer ao universal é o que se chama atividade do **pensar**. A autoconsciência que purifica e ergue o seu objeto, o seu conteúdo e o seu fim até essa universalidade fá-lo enquanto **pensamento que atua** e se **impõe** na vontade. Este é o ponto em que se torna claro que a vontade somente enquanto inteligência **pensante** é verdadeira, é vontade livre. O escravo não tem saber da sua essência, da sua infinitude, da liberdade, ele não se sabe enquanto essência e ele não se sabe assim porque ela não se **pensa**. •

Esta autoconsciência que, pelo pensamento, se apreende enquanto essência, e, assim, se desfaz do contingente e do não-verdadeiro, constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda eticidade. Os que falam filosoficamente do direito, da moralidade, da eticidade e querem excluir de sua fala o pensamento, para remeter ao sentimento, ao coração, ao ardor, ao entusiasmo, exprimem com isso a posição do mais profundo desprezo em que o pensamento e a ciência caíram, pelo fato de que, assim, até a própria ciência, mergulhada no desespero sobre si e na mais profunda extenuação, toma a barbárie e a ausência de pensamento por princípio, com a conseqüência que ela, assim, arrebataria ao homem, no que dependesse dela, toda verdade, todo valor e toda dignidade.

*Adendo.* Verdade significa, na Filosofia, que o conceito corresponda à realidade. Um corpo, por ex., é a realidade, a alma, o conceito. Alma e corpo devem, porém, ser adequados um ao outro; por conseguinte, um homem morto é ainda uma existência, mas não mais uma existência verdadeira; ele é um ser-aí privado de conceito: por causa disso apodrece o corpo morto. Assim, a verdadeira vontade está em que aquilo que ela quer, o seu conteúdo, seja idêntico com ela, em que a liberdade queira a liberdade.

§ 22. «A vontade livre como efetivamente-infinita»

A vontade em si e para si é **verdadeiramente infinita** porque o seu objeto é ela mesma, por conseguinte, ele não é para ela um **outro**, nem **barreira**, senão que, e muito mais, ela nele somente retornou a si. Além do mais, ela não é mera possibilidade, disposição ou **faculdade** (potentia), mas o **efetivamente-infinito** (infinitum actu), porque o ser-aí do conceito ou a sua exterioridade objetiva é o próprio interior.

Por isso que quando se fala somente da vontade livre enquanto tal, sem a determinação de ser ela a vontade livre em si e **para si**, só se fala, na verdade, da **disposição** para a liberdade ou da vontade natural e finita (§ 11), e, precisamente por isso, não da vontade livre, apesar das palavras e da opinião.

Quando o entendimento apreende o infinito como negativo, e, assim, como um **além**, ele crê honrar tanto mais o infinito, quanto mais o arreda para longe, à distância, e o afasta de si como um estranho. Na vontade livre o verdadeiramente infinito tem efetividade e presença, – ela mesma é esta idéia presente dentro de si.

*Adendo.* Com razão representou-se a infinitude sob a imagem de um círculo, pois a linha reta se prolonga indefinidamente e indica a infinitude meramente negativa, a má infinitude, que não tem retorno em si mesma como a verdadeira infinitude. A vontade livre é verdadeiramente infinita, pois ela não é meramente uma possibilidade e uma disposição, senão que, o seu ser-aí e a sua interioridade, é ela mesma.

§ 23. «A vontade livre como estar-junto-de-si e como verdade»

Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente **junto de si**, porque ela não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que, assim, desaparece dela toda relação de **dependência** de alguma **outra coisa**. – Ela é **verdadeira**, ou melhor, a



própria **verdade**, porque o seu determinar consiste em que ela seja no seu **ser-aí**, isto é, enquanto se defrontando a si mesma, aquilo que o seu conceito é, ou, noutros termos, porque o puro conceito tem a intuição de si mesmo por seu fim e realidade.

§ 24. «A universalidade da vontade livre»

A vontade é **universal**, porque nela estão suprimidas toda restrição e toda singularidade particular, que enquanto tais repousam somente na diversidade entre o conceito e o seu objeto ou conteúdo, ou, dito de forma, na diversidade entre o seu ser subjetivo para si e o seu ser em si, entre sua singularidade **excludente** e que decide, e a sua própria universalidade.

As diversas determinações da **universalidade** se depreendem da Lógica (veja-se *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, 1817, §§ 118-126\*). O que primeiro ocorre à representação a propósito desse termo é a universalidade abstrata e exterior. Mas em relação à universalidade que é em si e para si, tal como ela se determinou aqui, não se deve pensar nem na universalidade da reflexão, isto é, **no seu ser comum a todos** (*Gemeinschaftlichkeit*) ou **no seu ser todos** (*Allheit*), nem na universalidade **abstrata**, que está fora dos singulares, do outro lado, isto é, na identidade abstrata do entendimento (§ 6 Obs.). É a universalidade **concreta** dentro de si e, assim, sendo para si, que é a substância, o gênero imanente ou a idéia imanente da autoconsciência; – é o conceito da vontade livre como o **universal** que se **alastra** sobre o objeto e o **abarca** (das über seinen Gegenstand *übergreifende*), que **perpassa a sua determinação**, que nela é idêntico consigo. – O universal sendo em si e para si é, em princípio, o que se chama de **racional** e o que só pode ser apreendido dessa maneira especulativa.

---

(\*) 3ª Ed. (1830) §§ 169-178.

«IV. O desenvolvimento da idéia abstrata da liberdade [do “conceito abstrato da idéia de vontade” § 27]: §§ 25-33»

§ 25. «A subjetividade da vontade»

O **subjetivo**, em consideração à vontade em geral, significa o lado da sua autoconsciência, da sua singularidade (§7), à **diferença** do seu conceito sendo **em si**. Daí que a subjetividade da vontade signifique:

α) a **pura forma**, a **unidade absoluta** da autoconsciência consigo mesma, unidade na qual a autoconsciência, enquanto eu = eu, é absolutamente interior e [um] repousar abstrato sobre si – a **pura certeza** de si mesmo, diferente da verdade;

β) a **particularidade** da vontade enquanto arbítrio e conteúdo contingente de fins quaisquer;

γ) em geral a forma unilateral da vontade (§8), na medida em que o querido, seja qual for o conteúdo, é um conteúdo só pertencente à autoconsciência e só um fim não-realizado.

§ 26. «A objetividade da vontade»

A vontade α) na medida em que ela tem a si mesma por sua determinação e, assim, é conforme ao seu conceito e verdadeira, é a vontade objetiva por excelência;

β) a vontade objetiva, porém, entendida sem a forma infinita da autoconsciência, é a vontade mergulhada no seu objeto ou no seu estado, como quer que esteja constituída segundo o seu conteúdo – a vontade infantil, ética, assim como a vontade escrava ou supersticiosa etc.

γ) A objetividade é, enfim, a forma unilateral em oposição à determinação subjetiva da vontade, por conseguinte, a imediação do ser-ai enquanto existência exterior; a vontade, nesse sentido, torna-se objetiva somente através da realização plena dos seus fins.

Estas determinações lógicas de subjetividade e objetividade foram, aqui, especialmente arroladas, com a intenção de assinalar expressamente, já que serão adiante utilizadas com frequência, que com elas ocorre o mesmo que com outras diferenças e determinações da reflexão contrapostas entre si, a saber, que elas passam no seu oposto por causa da sua finitude e, portanto, da sua natureza dialética. Para outras tais determinações da oposição, a sua significação permanece, contudo, firme para a representação e para o entendimento, já que a sua identidade é, ainda, algo interior. Na vontade, em contrapartida, tais oposições, que devem ser abstratas e simultaneamente determinações da vontade, a qual só pode ser sabida como o concreto, conduzem por si mesmas a essa sua identidade e à troca das suas significações – uma troca que ao entendimento só sucede inconscientemente. – Assim, a vontade, enquanto liberdade sendo interior a si, é a própria subjetividade; esta é, por isso, o conceito da vontade e, assim, a sua objetividade. Finitude, porém, é a sua subjetividade na oposição em face da objetividade; precisamente nessa oposição, porém, a vontade não está junto a si, [mas] emaranhada com o outro, e a sua finitude consiste, exatamente do mesmo modo, em não ser subjetiva etc. – Qual a significação, portanto, que o subjetivo ou o objetivo da vontade devam ter, daqui para a frente, tem de ficar claro, cada vez, a partir da conexão que contém a sua posição em relação à totalidade.

*Adendo.* Habitualmente se crê que o subjetivo e o objetivo defrontam-se fixamente. Mas não é isso o que ocorre, já que eles, antes, passam um no outro, pois não são determinações abstratas, como o positivo e o negativo, mas têm uma significação mais concreta. Se consideramos, primeiramente, a expressão 'subjetivo, ela pode significar um fim que só o é de um sujeito determinado. Nesse sentido, uma obra de arte muito precária, que não alcança a coisa<sup>(11)</sup> (Sache), é meramente subjetiva. Mas esta expressão pode, também, ademais, se estender ao conteúdo da vontade e ela tem, então, a mesma significação que 'arbitrário': o

---

(11) O conceito de 'coisa' (Sache), no sentido da 'coisa mesma' (die Sache selbst), de que fala Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, se diferencia do conceito de Ding, a coisa como objeto físico qualquer, apreendido no mundo externo pela certeza sensível e pela percepção. Aqui Hegel se refere à coisa

conteúdo subjetivo é aquele que pertence meramente ao sujeito. Assim, por exemplo ações más são meramente subjetivas, Mas, então, pode ser chamado de 'subjetivo' aquele puro eu vazio, que só tem a si mesmo como objeto e que possui a força de abstrair de todo conteúdo ulterior. A subjetividade tem, portanto, em parte, uma significação inteiramente particular, em parte, uma significação altamente legítima, já que tudo o que eu devo reconhecer, tem, também, a tarefa de tornar-se algo meu e de obter validade em mim. Esta é a infinita cobiça da subjetividade, a de tudo reunir e consumir nesta fonte simples do puro eu.

O 'objetivo' pode, também, ser apreendido de modo igualmente diverso. Podemos entender por este termo tudo o que tomamos objeto para nós, sejam existências reais, sejam meros pensamentos, que contrapomos a nós; compreende-se, também, igualmente, por este termo, a imediação do ser-aí, no qual o fim deve realizar-se: inclusive quando o fim é inteiramente particular e subjetivo, chamamo-lo 'objetivo' quando ele aparece. Mas a vontade objetiva é, também, aquela em que há verdade. Assim, a vontade divina, a vontade ética é uma vontade objetiva. Finalmente, pode-se, também, denominar de 'objetiva' a vontade que está inteiramente mergulhada no seu objeto, a vontade infantil, que, carecendo de liberdade subjetiva, repousa na confiança, e a vontade escrava, que não se sabe ainda como livre e é, por isso, uma vontade desprovida-de-vontade. 'Objetiva' nesse sentido é toda vontade que age dirigida por uma autoridade externa e que ainda não completou o retorno infinito (a) dentro de si.

### § 27. «A absoluta determinação do espírito livre»

A determinação absoluta, ou se se quiser, o impulso absoluto do espírito livre (§ 21) [está] em que a sua liberdade seja objeto para ele – em que ela seja, tanto no sentido de que ela seja o sistema racional do próprio espírito, quanto no sentido de que esse

---

enquanto 'obra verdadeira, enquanto objetividade e efetividade do espírito, na qual a consciência se reconhece como racional em si e para si, pois como obra verdadeira, ela é a plena compenetração, tornada objetiva, da efetividade e da individualidade, o objeto engendrado pela autoconsciência como objeto seu, sem que ele cesse de ser um objeto livre que se lhe defronta. (Cf. *Phänomenologie des Geistes*, Ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952, pg.294-295).

sistema seja efetividade imediata (§ 26) – a fim de que ele seja para si, enquanto idéia, o que a vontade é em si: o conceito abstrato da idéia de vontade é, em princípio, a vontade livre que quer a vontade livre.

**§ 28. «A idéia da liberdade enquanto totalidade de um sistema»**

A atividade da vontade de sobressumir a contradição da subjetividade e da objetividade e de transpor os seus fins daquela determinação nesta, e, assim, permanecer, ao mesmo tempo, na objetividade junto de si, consiste, – afora a modalidade apenas formal da consciência, na qual a objetividade existe somente como efetividade imediata, – no desenvolvimento essencial do conteúdo substancial da idéia (§ 21), um desenvolvimento em que o conceito determina a idéia, ela mesma de início abstrata, em direção à totalidade do seu sistema. Essa totalidade, entendida como o substancial, independente da oposição de um fim meramente subjetivo e da sua realização, é o mesmo nessas duas formas.

**§ 29. «O Direito em geral enquanto ser-aí da liberdade»**

O fato de que um ser-aí em geral seja ser-aí da vontade livre, isso é o Direito. – Ele é, portanto, em princípio, a liberdade enquanto idéia.

A definição kantiana (Kant, Doutrina do Direito, Introd.<sup>(\*)</sup>) e, também, a mais geralmente aceita, cujo momento principal é “a restrição da minha liberdade ou

---

(\*) Kant, *Metafísica dos Costumes*, Parte I, *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, Introdução à Doutrina do Direito, §§ B e C, Ed. da Academia, A,B pg. 32-33.

arbítrio, assim que ele possa coexistir com o arbítrio de cada um, segundo uma lei universal”, por um lado contém somente uma determinação negativa, a da restrição, [ao passo que] por outro, o positivo, a lei universal ou a assim chamada lei da razão, a concordância do arbítrio de cada um com o arbítrio do outro, redundando na conhecida identidade formal e no princípio de contradição. A mencionada definição do Direito contém o ponto de vista, difundido precipuamente desde Rousseau, segundo o qual, o que deve ser a base substancial e o primeiro não é a vontade enquanto sendo em si e para si, enquanto vontade racional, não é o espírito, enquanto espírito verdadeiro, mas sim enquanto indivíduo particular, enquanto vontade do singular em seu arbítrio peculiar. Segundo esse princípio uma vez aceito, o racional só pode vir à luz como uma restrição para essa liberdade, assim como, também, não enquanto algo imanentemente racional, mas sim, enquanto um racional exterior, formal. Esse ponto de vista está desprovido de todo pensamento especulativo e é rejeitado pelo conceito filosófico, porquanto ele produziu, nas cabeças e na efetividade, fenômenos, cujo horror só tem paralelo na trivialidade dos pensamentos nos quais se fundavam.

§ 30. «Os degraus ou estágios do desenvolvimento da idéia de liberdade»

O Direito é algo de sagrado em geral, unicamente por que ele é o ser-aí do conceito absoluto, da liberdade autoconsciente. – O formalismo do Direito, porém, (e, mais adiante, o do dever) surge da diferença [resultante] do desenvolvimento do conceito de liberdade. Em oposição ao direito mais formal, isto é, mais abstrato e, por isso, mais restrito, a esfera e a etapa do espírito, enquanto mais concreta, mais rica no interior de si e mais verdadeiramente universal, na qual ele trouxe os momentos ulteriormente contidos na sua idéia à determinação e à efetividade dentro de si, tem, precisamente por isso, também, um direito mais alto.

Cada degrau ou estágio do desenvolvimento da idéia de liberdade tem o seu direito peculiar, porque ele é o ser-aí da liberdade numa de suas determinações

próprias. Quando se fala da oposição da moralidade ou da eticidade com o Direito, entende-se por Direito somente o primeiro direito, formal, da personalidade abstrata. A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado é, cada um, um direito peculiar, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-aí da liberdade. Eles só podem entrar em colisão na medida em que estão no mesmo plano de serem direitos; não fosse o ponto de vista moral do espírito, também, um direito, a liberdade em uma de suas formas, ele não poderia, de maneira nenhuma, colidir com o direito da personalidade ou com um outro, porque um tal direito contém dentro de si o conceito de liberdade, a determinação mais alta do espírito, em oposição ao qual outro [direito] seria desprovido de substância. Mas a colisão contém, simultaneamente, este outro momento, o de que ela é restrita e, por conseguinte, também, [o de que] um direito está subordinado ao outro. Somente o direito do espírito do mundo é o irrestritamente absoluto.

### § 31. «O método dialético do desenvolvimento»

O método de como na ciência o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e consiste somente num progredir e produzir imanentes das suas determinações, de como a progressão não se realiza pela asseveração de que haveria situações diversas e pela aplicação, então, do universal a um tal material tomado de alhures, é, aqui, igualmente pressuposto a partir da Lógica.

Eu chamo de dialética o princípio motor do conceito, tomado como não só dissolvendo as particularizações do universal, mas, também, como as produzindo; dialética, portanto, não no sentido de que ela dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um objeto, uma proposição, dados a um sentimento, a uma consciência imediata em geral, e só tem a ver com a derivação do seu contrário – uma modalidade negativa da dialética, tal como freqüentemente aparece em Platão. Ela pode encarar, assim, como o seu resultado último, o contrário de uma representação, ou mais decididamente, como o antigo ceticismo, a contradição

dessa representação, ou também, mais débilmente, uma aproximação à verdade, uma meia-verdade moderna. A dialética mais elevada do conceito consiste não só em produzir e apreender a determinação como barreira e como contrário, mas, também, em produzir e apreender a partir desta determinação o conteúdo positivo e o resultado, como aquilo pelo qual unicamente a dialética é desenvolvimento e progredir imanente. Esta dialética não é, pois, o fazer externo de um pensar subjetivo, mas a alma própria do conteúdo, que organicamente lança os seus ramos e frutos. O pensamento, enquanto subjetivo, apenas olha para<sup>(12)</sup> este desenvolvimento da idéia, entendido como a atividade própria da razão dessa idéia, sem ajuntar ingrediente algum de sua parte. Considerar algo racionalmente não significa trazer a mais, de fora, uma razão ao objeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão que o objeto é por si mesmo racional; aqui é o espírito na sua liberdade, o cume mais alto da razão autoconsciente, o que se dá efetividade e se gera como mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa.

§ 32. «As determinações do conceito de vontade como uma série de figurações»

As determinações no desenvolvimento do conceito são, de um lado, elas mesmas conceitos, de outro, porque o conceito é essencialmente como idéia, estão elas na forma

---

(12) Hegel explora dois sentidos principais do verbo *zusehen*, composto da preposição *zu* mais o verbo básico *sehen*, para descrever a atitude fundamental do pensamento em face da dialética objetiva da própria coisa, dialética que enuncia o desenvolvimento da razão imanente à própria coisa. *Zusehen* significa, como assinalado anteriormente, primeiro, 'dirigir ativamente, acompanhar atentamente com o olhar algo', sentido que o nosso *fitar* só parcialmente retoma, acentuando o momento estático do 'fixar a vista', 'pregar ou cravar os olhos em algo', segundo, 'presenciar', 'assistir como espectador (*Zuschauer*) a um espetáculo ou evento, sem nele interferir ou nada lhe acrescentar'. A tradução de *zusehen* por olhar para, deixa apenas entrever fracamente os dois sentidos, mas tem a vantagem de, pela sua simplicidade, deixá-los em aberto.



do ser-aí, e a série dos conceitos resultantes [desse desenvolvimento] é, por conseguinte, simultaneamente uma série de configurações<sup>(13)</sup>; é assim [como conceitos e configurações,] que elas devem ser consideradas na ciência.

No sentido mais especulativo o modo do ser-aí de um conceito e a sua determinidade são uma e a mesma coisa. É de assinalar-se, entretanto, que os momentos, cujo resultado é uma forma ulteriormente determinada, precedem-no, no desenvolvimento científico da idéia, como determinações do conceito, porém não no desenvolvimento temporal, como configurações. Assim, a idéia, tal qual ela se determina como família, tem por pressuposto as determinações do conceito, e ela será apresentada, no que segue, como o resultado destas. Mas o fato de que estes pressupostos internos estejam também presentes como configurações, como direito de propriedade, contrato, moralidade, etc., é o outro lado do desenvolvimento que, só numa cultura mais plenamente acabada conseguiu levar os seus momentos a essa configuração peculiar do [seu] ser-aí.

*Adendo.* A idéia tem, sempre, de determinar-se ulteriormente, já que ela é no começo primeiro e apenas conceito abstrato. Este conceito abstrato inicial não é nunca abandonado, senão que se torna sempre mais rico dentro de si, e a última determinação é, por isso, a mais rica. As determinações que, antes, eram apenas em si, chegam por este caminho à sua livre

---

(13) Configuração traduz, aqui, *Gestaltung*, para distingui-la do termo habitual *Gestalt*, figura, forma, entre muitas outras acepções. A configuração é o modo do ser-aí, isto é, do existir imediato de uma determinação conceitual ou de um conceito determinado. Ela é, na apresentação dialética do desenvolvimento do conceito (de liberdade), o termo correlato à determinação do conceito ou ao conceito determinado, e significa o modo de a determinação conceitual assumir figura ou se configurar como fenômeno e aparecer na efetividade como um todo dotado de estruturas externas próprias, uma configuração. O encadeamento das configurações se dá segundo uma ordem de sucessão temporal, diferente da ordem lógica de desenvolvimento das determinações conceituais ou conceitos determinados, que as estruturam internamente, como a Observação do § 32 expõe. Marx tornará essa distinção um dos fundamentos do seu método de apresentação da *Crítica da Economia Política* na Introdução aos *Grundrisse*.

subsistência por si, porém de maneira tal que o conceito permanece a alma que mantém tudo junto e que só alcança as suas diferenças próprias por um procedimento imanente. Por isso, não se pode dizer que o conceito avança em direção a algo novo, senão que a última determinação coincide novamente com a primeira. Ainda que, assim, o conceito pareça estar disperso no seu ser-aí, isso é tão só uma aparência, que na progressão se revela como tal, ao mesmo tempo que todas as singularidades, por fim, retornam novamente ao conceito universal. Nas ciências empíricas analisa-se, habitualmente, o que é encontrado na representação e, quando se reconduziu o singular ao que é comum, chama-se isso, depois, de conceito. Nós não procedemos assim, pois queremos somente olhar como o conceito se determina a si mesmo, e exercemos sobre nós a violência de não acrescentar nada do que é nosso opinar e nosso pensar. O que obtemos dessa maneira, entretanto, é uma série de pensamentos e uma outra série de figuras que estão-aí, com as quais pode suceder que a ordem do tempo no aparecimento efetivo é, em parte, outra que a ordem do conceito. Por exemplo, não se pode dizer que a propriedade tenha existido-aí antes da família, e, apesar disso, será tratada antes desta. Poder-se-ia, aqui, portanto, levantar a questão de saber, por que não começamos com o mais alto, isto é, com o que é concretamente verdadeiro. A resposta é que, precisamente porque queremos ver o verdadeiro na forma de um resultado, é essencial para isso, primeiramente, conceber o próprio conceito abstrato. O que é efetivo, a figura do conceito, é para nós, portanto, somente o que segue e o que é ulterior, ainda que na realidade efetiva fosse o primeiro. Nossa progressão consiste em que as formas abstratas se revelem não como subsistentes por si, mas sim, como não-verdadeiras.

### § 33. «Divisão»

Segundo o andamento gradual do desenvolvimento da idéia da vontade livre em si e para si, a vontade é:

A) imediata; seu conceito [é], por conseguinte, abstrato, a personalidade e o seu ser-aí [é] uma coisa exterior imediata; – a esfera do direito abstrato ou formal;

B) a vontade refletida (a) dentro de si a partir do ser-aí externo, determinada como singularidade subjetiva em face do universal; – este [sendo] em parte como algo interno, o bem, em parte como algo externo, um mundo existente, e estes dois lados da idéia [sendo] somente enquanto mediados um pelo outro; a idéia

na sua cisão<sup>(14)</sup> ou existência particular, o direito da vontade subjetiva na relação ao direito do mundo e ao direito da idéia, mas da idéia somente sendo em si; – a esfera da moralidade;

---

(14) *Entzweiung* provém do alemão alto médio *enzwei*, literalmente de *in zwei*, (cindido) em duas partes. Porém, conforme H. Paul, *Deutsches Wörterbuch* (citado na nota 2), o verbo *entzweien* não é derivado nem etimologica nem semanticamente de *entzwei*, mas da composição do prefixo *ent*, aqui no sentido de exprimir a direção a um estado, e *zweien*, verbo que já tinha o significado do composto. O sentido geral de *entzweien* é ser ou tornar-se não-um / não-uno, em oposição a ser-um / ser-uno.

*Entzweiung* (cisão) e (cindir) tornam-se um conceito filosófico no Idealismo e no Romantismo Alemão, como conceito oposto à unidade perdida ou a reconquistar numa reconciliação estética, religiosa ou filosófica com o presente. No seu escrito de juventude, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), a *Entzweiung* descreve o desaparecimento 'do poder de união (*die Macht der Vereinigung*) da vida dos homens' bem como a perda da relação recíproca e de copertença entre os opostos, que se independizam e enrigecem um em face do outro: este é o momento em que surge a carência da Filosofia (*Werke*, Suhrkamp, vol. 2, pg. 22). Mas a cisão não tem, para Hegel, um sentido antes de tudo nostálgico de perda, que tornaria desejável um retorno a um estado primordial qualquer, mas aponta para a ruptura moderna da eticidade imediata, graças à Reforma, à Ilustração e à Revolução Francesa, ruptura esta que é a condição necessária para o surgimento do saber de si da liberdade enquanto idéia, que precisamente contém em si a 'oposição absoluta' e 'chegou à consciência da sua absoluta cisão' (*Vorlesungen Über die Geschichte der Philosophie*, *Werke* Suhrkamp, vol. 20, 458). A Ilustração e a Revolução Francesa manifestam o progresso da cultura pondo em primeiro plano o poder de diferenciação e de restrição do entendimento, que dissolve o divino e a totalidade da vida, e introduz a cisão e a oposição em todas as manifestações da vida. Todos os interesses humanos nas diferentes esferas da vida estão progressivamente submetidos às oposições modernas entre espírito e matéria, corpo e alma, fé e intelecto, liberdade e necessidade, e, com o progresso do cultivo (*im Fortgang der Bildung*), às oposições fundamentais entre razão e sensibilidade, espírito e natureza, e entre subjetividade e objetividade absolutas. (*Differenz...*, pgs. 20-21) A tarefa da razão e da Filosofia para superá-las, tanto no espírito como no interior da realidade efetiva presente, consistirá, então, em "pôr a cisão no absoluto, como seu aparecimento, [e] o finito no infinito, como vida." (*ibid.*, pg. 25)

"Suprimir tais oposições enrigecidas é o único interesse da razão. Este seu interesse não tem o sentido de ela proceder como se ela se pusesse em princípio contra a oposição e a restrição, pois a cisão necessária é um fator da vida, que eternamente se forma pondo oposições, e a totalidade na suprema vitalidade só é possível através do [seu] restabelecimento a partir da suprema separação (*Trennung*). Ao

contrário, a razão se põe contra a fixação absoluta da cisão pelo entendimento, e [se opõe] tanto mais, quanto os opostos absolutos brotaram eles mesmos da razão" (*Differenz*, pgs. 21-22).

A origem e sentido etimológico de *Entzweiung* poderiam sugerir, antes, as traduções *desunião* ou *bipartição*. A primeira afina particularmente com o contexto originário em que a palavra assume um significado teórico fundamental em Hegel, na *Differenzschrift*, acima citada, principalmente por sua oposição direta ao 'poder de união' e por sua proximidade ao conceito de oposição; a segunda, *bipartição*, exprime mais diretamente o aspecto da divisão da unidade e da separação entre os opostos que se copertencem, separação que resulta na sua independentização recíproca, oriunda do poder de diferenciação, restrição e objetivação do entendimento abstrato. Todavia, apesar da maior proximidade etimológica dessas duas palavras, julgo preferível a tradução, parcialmente consagrada, e tornada corrente entre nós pela tradução francesa da *Fenomenologia do Espírito* por J. Hyppolite: *scission*, *cisão*. Ela é sintaticamente mais ágil e flexível que as outras, principalmente na sua utilização verbal, transitiva ou reflexiva, e, semanticamente mais ampla do que *bipartição*, o que é particularmente importante em contextos como a dialética do circuito da vida no início do cap. IV da *Fenomenologia do Espírito* (ed. Hoffmeister, pgs. 135-138) em que a cisão não é exclusivamente uma bipartição, mas uma divisão em múltiplas figuras. Isso mostra indiretamente que, para o próprio Hegel, o elemento semântico principal é o de cindir, o dividir e separar a unidade ou a totalidade imediata em dois opostos ou mais elementos. O fato de haver dois concorrentes alemães para serem igualmente traduzidos por *cindir/cisão* (*Spaltung* e *Zwiespalt*) - que deve ter levado o P. J. Labarrièrre, na sua recente tradução da *Fenomenologia do Espírito* (*Phénoménologie de l'Esprit*, Gallimard, 1993), a reservar *scission* para *Spaltung*, e traduzir *Entzweiung* por *dédoublement* - não me parece uma objeção, pois a diferença entre os termos em questão não implica em igual diferença teórica entre os mesmos, em nada impedindo que *Spaltung* possa, conforme o contexto, ser igualmente expressa por *cisão*, ou se fôr preciso marcar a diferença, por *fenda* (*fender*). *Zwiespalt* tem o mesmo radical que *Entzweiung*, valendo os mesmos argumentos a favor da segunda, a menos que seja preciso marcar a diferença, podendo-se recorrer, então, a *discórdia*.

C) a unidade e a verdade desses dois momentos abstratos, – a idéia pensada do bem, realizada na vontade refletida (a) dentro de si e no mundo exterior(\*) ; – de sorte que a liberdade como substância existe tanto enquanto efetividade e necessidade como enquanto vontade subjetiva; – a idéia em sua existência universal em si e para si; a eticidade;

A substância ética, por sua vez, é igualmente:

a) espírito natural; – a família,

b) na sua cisão e no seu aparecimento; – a sociedade civil-burguesa,

c) o Estado, como a liberdade que, na livre subsistência por si da vontade particular, é precisamente universal e objetiva; – este espírito efetivo e orgânico  $\alpha$ ) de um povo,  $\beta$ ) através da relação dos espíritos-do-povo particulares,  $\gamma$ ) torna-se efetivo e se revela na história do mundo [para ser] como espírito universal do mundo, cujo direito é o direito supremo.

O fato de que uma coisa ou conteúdo, que é posto primeiramente segundo o seu conceito ou como ele ele é em si, tenha a figura da imediação ou do ser, é pressuposto a partir da lógica especulativa; outra coisa é o conceito que é para si na forma do conceito; este não é mais um imediato. – De igual modo é pressuposto o princípio que determina a divisão. A divisão pode ser encarada, também, como uma indicação histórica prévia das partes, pois os diversos degraus ou estágios têm de produzir-se a partir da natureza do próprio conteúdo, como momentos do desenvolvimento da idéia. Uma divisão filosófica não é, de maneira nenhuma, uma divisão exterior, uma classificação externa feita segundo qualquer ou vários critérios de divisão, mas sem o diferenciar imanente do próprio conceito.

**Moralidade e eticidade**, que habitualmente quase se equivalem como sinônimos, são tomados, aqui, em sentido essencialmente diverso. Entrementes, mesmo a representação parece distingui-los; a linguagem kantiana serve-se, de

---

(\*) [à mão:] isto é, outros sujeitos.

preferência, da expressão moralidade, pois os princípios práticos dessa filosofia restringem-se inteiramente a esse conceito, tornam, até, impossível o ponto de vista da eticidade, e, mesmo, destroem-na expressamente e se rebelam contra ela. Mesmo que moralidade e eticidade fossem, segundo a sua etimologia, sinônimos, isso não obstaría a que se usasse essas palavras, uma vez diversas, para conceitos diversos.

*Adendo.* Ao falarmos, aqui, do Direito, não aludimos meramente ao Direito Civil, ao que se entende usualmente por Direito, mas à moralidade e à eticidade, e à história do mundo, que pertencem a essa esfera igualmente, porque o conceito reúne os pensamentos segundo a verdade. A vontade livre, para não permanecer abstrata, tem de, primeiramente, dar-se um ser-aí, e o primeiro material sensível desse ser-aí são as coisas, isto é, as coisas exteriores. Este primeiro modo da liberdade, a esfera do direito formal e abstrato é o que devemos conhecer como propriedade, a esfera do direito formal e abstrato, à qual não pertence menos a propriedade na sua figura mediatizada enquanto contrato do que o direito em sua lesão enquanto crime e pena. A liberdade que temos aqui é o que denominamos pessoa, quer dizer, o sujeito que é livre, e livre para si, e que nas coisas se dá um ser-aí. Esta mera imediação do ser-aí, porém, não é adequada à liberdade, e a negação dessa determinação é a esfera da moralidade. Eu sou livre não mais simplesmente nesta coisa imediata, mas o sou, também, na imediação suprimida, quer dizer, eu o sou em mim mesmo, no [que é] subjetivo. Nesta esfera o que importa é o meu discernimento e a minha intenção, e o meu fim, ao passo que a exterioridade é posta como indiferente. O bem, que é, aqui, o fim universal, não deve, entretanto, permanecer meramente no meu interior, mas deve realizar-se. Pois a vontade subjetiva exige que o seu interior, isto é, o seu fim, receba um ser-aí externo, que, portanto, o bem deva ser consumado na existência exterior. A moralidade, assim como o momento anterior do direito formal, são ambos abstrações, e a verdade dos mesmos é só e pela primeira vez a eticidade. A eticidade é, assim, a unidade da vontade no seu conceito e da vontade do singular, isto é, do sujeito. Seu ser-aí é, novamente, algo natural, na forma do amor e do sentimento: a família; o indivíduo suprimiu aí a aspereza da sua personalidade e encontra-se com a sua consciência num todo. Mas no degrau ou estágio seguinte, vê-se a perda da eticidade propriamente dita e da unidade substancial: a família se desagrega, e os seus membros relacionam-se uns aos outros enquanto independentes, visto que somente o vínculo

*G.W.F. HEGEL – LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO*

da carência recíproca os entrelaça. Este estágio, o da sociedade civil-burguesa, foi frequentemente encarado como sendo o Estado. Mas o Estado é só o terceiro, a eticidade e o espírito, no qual ocorre a prodigiosa união da autonomia da individualidade e da substancialidade universal. O direito do Estado é, por isso, superior ao [direito] dos outros degraus ou estágios: ele é a liberdade em sua configuração mais concreta, que só se subordina, ainda, à suprema verdade absoluta do espírito do mundo.

ANALYTICA

volume 1  
número 2  
1994