



**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**

Faculdade de Filosofia e Ciências

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SILVANA COLOMBO DE ALMEIDA

**DIREITOS HUMANOS: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA
FILOSOFIA HEGELIANA**

Marília/SP

2016

SILVANA COLOMBO DE ALMEIDA

**DIREITOS HUMANOS: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA
FILOSOFIA HEGELIANA**

Material apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP – Campus de Marília, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Professor Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli.

Coorientador: Professor Dr. Ricardo Pereira Tassinari.

Agência financiadora: CAPES

Marília/SP

2016

Almeida, Silvana Colombo de.

A447d Direitos humanos: uma reflexão a partir da filosofia
hegeliana / Silvana Colombo de Almeida. – Marília, 2016.
94 f. ; 30 cm.

Orientador: Pedro Geraldo Aparecido Novelli.

Coorientador: Ricardo Pereira Tassinari.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2016.

Bibliografia: f. 91-94

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich - 1770-1831. 2.
Direito - Filosofia. 3. Direitos humanos. I. Título.

CDD 193

SILVANA COLOMBO DE ALMEIDA

**DIREITOS HUMANOS: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA
FILOSOFIA HEGELIANA**

Marília, 16 de setembro de 2016.

Banca Examinadora

Orientador _____

Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli (UNESP/FFC)

1º examinador _____

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

2º examinador _____

Prof. Dr. Ricardo Monteagudo (UNESP/FFC)

1º suplente _____

Prof. Dr. Eduardo Baioni (UFSCAR)

2ºsuplente _____

Prof. Dr. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (UNESP/FFC)

Marília/SP

2016

À minha mãe (*in memoriam*), que com seu incrível dom da compreensão e do afeto possibilitou-me simplesmente ser...

A ela, que me inspira todos os dias, dedico também este poema:

Por muito tempo achei que a ausência é falta.

E lastimava, ignorante, a falta.

Hoje não a lastimo.

Não há falta na ausência.

A ausência é um estar em mim.

E sinto-a, branca, tão pegada, aconchegada nos meus braços,

que rio e danço e invento exclamações alegres,

porque a ausência assimilada,

ninguém a rouba mais de mim.

Carlos Drummond de Andrade

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram no processo de desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço à minha família por todo o apoio e incentivo, sem os quais, trilhar este caminho não teria sido possível. Em especial, agradeço ao meu irmão José Carlos pelo suporte emocional, aos meus avós Benito e Ivone pela presença cheia de carinho e afeto, e à minha tia Maristela, pela leitura atenta do trabalho e pelas sugestões. Agradeço também muito especialmente a todos os meus amigos: os antigos, que já há algum tempo acompanham minha jornada, e aos novos, que fiz ao longo do caminho na pós-graduação.

Ao meu orientador Pedro Geraldo Aparecido Novelli e ao meu coorientador Ricardo Pereira Tassinari agradeço pela dedicação e paciência em me orientar em todo o processo de mestrado e pela contribuição na ampliação da minha compreensão acerca da filosofia hegeliana. Com vocês, aprendi muito mais do que se exige academicamente, aprendi para a vida. Obrigada!

Agradeço a todos os meus professores da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” UNESP/Marília, em especial ao Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, por ter participado da minha banca de qualificação e pelos conselhos e sugestões dados naquele momento e ao longo de todo o processo de mestrado. Agradeço também ao professor Ricardo Monteagudo por gentilmente aceitar compor a banca de defesa.

Agradeço ao professor Agemir Bavaresco, da PUC/RS, por ter participado da banca de qualificação, pelas contribuições a este trabalho e por aceitar gentilmente compor também a banca de defesa.

Agradeço ao grupo de estudos GHIE – Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo pela oportunidade ímpar de me aprofundar na compreensão da complexa filosofia hegeliana.

Agradeço a todos os funcionários da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” UNESP/Marília pela excelência no atendimento. Agradeço também o apoio que recebi da instituição ao longo de todo o processo.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pelo apoio financeiro ao desenvolvimento desta pesquisa.

O Quinto Império

*Triste de quem vive em casa,
Contente com o seu lar,
Sem que um sonho, no erguer de asa,
Faça até mais rubra a brasa
Da lareira a abandonar!*

*Triste de quem é feliz!
Vive porque a vida dura.
Nada na alma lhe diz
Mais que a lição da raiz-
Ter por vida a sepultura.*

*Eras sobre eras se somem
No tempo que em eras vem.
Ser descontente é ser homem.
Que as forças cegas se domem
Pela visão que a alma tem!*

*E assim, passados os quatro
Tempos do ser que sonhou,
A terra será teatro
Do dia claro, que no atro
Da erma noite começou.
[...]*

Fernando Pessoa

ALMEIDA, SILVANA COLOMBO DE. **Direitos humanos: uma reflexão a partir da filosofia hegeliana**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília. 2016.

Resumo

O intuito do presente trabalho é analisar possíveis contribuições que o desenvolvimento dialético especulativo da Filosofia hegeliana, sobremaneira a *Filosofia do Espírito Objetivo*, traz à compreensão acerca dos direitos humanos e seu desenvolvimento da modernidade à contemporaneidade. Defende-se que as ideias contidas na filosofia hegeliana sejam uma possibilidade de se ultrapassar alguns limites existentes nas discussões tradicionais a respeito do tema, embasadas principalmente nas filosofias modernas do direito natural. Para tanto, optou-se por analisar a relação dos direitos humanos com a filosofia do direito natural, seguindo-se para a crítica hegeliana ao jusnaturalismo e, conseqüentemente, encerrando-se com sua compreensão de reconhecimento e sua influência na *Filosofia do Direito* e no estabelecimento das relações éticas na *Sittlichkeit*.

Palavras-chave: Hegel. Reconhecimento. Filosofia do Direito. Direitos Humanos.

ALMEIDA, SILVANA COLOMBO DE. **Human Rights: a thought based on Hegel's Philosophy**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília. 2016.

Abstract

The purpose of this academic writing is to analyse the possible contributions that the dialectical speculative development of Hegel's Philosophy, moreover the Philosophy of Objective Spirit, brings to light regarding human rights and its development from modernity to the present day. It is argued that the ideas contained in Hegel's Philosophy are a possibility of overcoming some existing limits in traditional discussions in regard with this topic, mainly based on modern philosophies of the Natural Rights. In order to do so, it has been opted to analyse the relation of human rights with the philosophy of natural rights, followed by Hegel's critic to Natural Rights, and as a result, closing with its understanding of the recognition and its influence in the Philosophy of Right and on the establishment in ethic relation in *Sittlichkeit*.

Key words: Hegel. Recognition. Philosophy of Right. Human rights.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Capítulo 1: Direitos humanos e direito natural	14
1.1 Breve história dos direitos humanos	14
1.2 O jusnaturalismo e a fundamentação dos direitos humanos	23
1.3 A moral kantiana	35
Capítulo 2: Crítica ao jusnaturalismo e reconhecimento	41
2.1 Hegel e o direito natural	41
2.2 A dialética do senhor e do escravo e a questão do reconhecimento	49
Capítulo 3: O desenvolvimento dialético especulativo da <i>Filosofia do Direito</i>	63
3.1 O direito abstrato e a ideia de pessoa	63
3.2 O direito à propriedade, o ilícito e a passagem para a moralidade	71
3.3 A eticidade	79
Considerações Finais	87
Referências	91

INTRODUÇÃO

O intuito do presente trabalho é analisar algumas contribuições que o desenvolvimento dialético especulativo da Filosofia hegeliana, sobretudo a *Filosofia do Espírito Objetivo*, traz à compreensão acerca dos direitos humanos e seu desenvolvimento da modernidade à contemporaneidade.

As teorias de direito natural foram de fundamental importância para o estabelecimento da ideia de pessoa humana e de direitos fundamentais, e inspiraram as primeiras declarações de direitos humanos da modernidade. O jusnaturalismo trouxe aos direitos do homem o caráter de inalienabilidade, ou seja, são direitos que não podem ser dispostos pelos seus titulares, ainda que com seu consentimento. O fundamento da inalienabilidade está centrado no valor da dignidade humana, que se traduz, para esta corrente de pensamento, como consequência da potencialidade do homem de ser autoconsciente e livre. Da mesma forma que o ser humano não pode deixar de ser humano, ele também não pode deixar de ser livre ou de ter dignidade. Assim, os direitos que garantem ao homem sua capacidade de se autodeterminar são inalienáveis e indisponíveis.

A fundamentação jusnaturalista dos direitos humanos, entretanto, encontrou seus limites na história, que demonstrou que o direito manifesta-se pelo desenvolvimento da consciência do conceito de liberdade, do alcance de suas determinações e de sua objetivação. O conceito de direito e, portanto, de direitos fundamentais e humanos e do que eles de fato significam, não está acabado e encerrado no conceito de natureza, mas no reconhecimento humano de sua necessidade e significação, na criação constante de novos significados e conteúdo que tiram o homem da natureza e o direcionam ao mundo concreto e social.

O jusnaturalismo em suas diversas formas fundamentou a existência de direitos humanos individuais civis e políticos, uma vez que propiciou o reconhecimento da existência da categoria de pessoa universal, abstrata e formal, titular de direitos pelo simples fato de ser pessoa, sem qualquer limitação ou distinção de ordem social, religiosa, racial, étnica, cultural etc, reconhecendo, desta forma, a dignidade inerente à natureza humana. No entanto, e neste ponto o direito natural apresenta suas limitações, a ideia abstrata de pessoa como fundamentação dos direitos humanos não possibilita o

reconhecimento dos direitos culturais, econômicos e sociais dentro do rol de direitos fundamentais e inerentes à pessoa humana universalmente. Ao permanecer no conceito abstrato e formal de pessoa e na natureza humana racional, os jusnaturalistas esvaziam a personalidade de determinação e objetivação, não dando o passo seguinte em direção à mediação, em direção à história.

Para se compreender de onde nasceu a exigência do reconhecimento dos direitos humanos, assim como para se apreender o sentido do seu desenvolvimento, isto é, os movimentos que lhe deram vida e os trouxeram à consciência humana histórica, deve-se analisar a sociedade real e existente, assim como o desenvolvimento histórico na consciência do alcance da liberdade, reconhecendo que ao mundo complexo das relações sociais não bastam os chamados direitos fundamentais individuais, como o direito à vida e à propriedade. E é neste ponto, quando se intenta superar as limitações da fundamentação jusnaturalista dos direitos humanos, que a filosofia hegeliana ganha lugar enquanto auxílio valioso na composição de uma perspectiva dialética desses direitos, que os retire da abstração e do formalismo e propicie avanço conceitual que abarque as várias dimensões históricas alcançadas, sem que, para tanto, os obrigue a perder seu caráter universal. A compreensão do humano em suas várias nuances, sua existência social e comunitária, assim como sua existência particular, suas necessidades e consciência que se ampliam e modificam ao longo de sua experiência no tempo e na vida social, a consciência de si e do outro que alberga contradições necessárias e fundamentais no processo humano de tomada de consciência do alcance da liberdade e no reconhecimento da liberdade do outro, além do caráter fundamental da sua existência ética, são pontos cujas possibilidades de compreensão ficam evidentes no desenvolvimento especulativo da dialética hegeliana, sobremaneira, quando se trata do direito, na sua *Filosofia do Espírito Objetivo*.

Para cumprir o intento proposto, a dissertação divide-se em três capítulos. Na primeira parte do primeiro capítulo, descreve-se brevemente o desenvolvimento histórico dos direitos humanos e, por intermédio da visão geral do seu caminhar no tempo, delinea-se o problema central a ser desenvolvido ao longo do trabalho. Na sequência, analisa-se a filosofia do direito natural por meio principalmente das ideias de John Locke e Thomas Hobbes, enquanto empiristas, e de Immanuel Kant, como formalista, e a influencia que exerceram na concepção moderna de direitos humanos.

No segundo capítulo, trabalha-se a crítica hegeliana ao jusnaturalismo empirista de Hobbes e Locke e ao formalismo kantiano - como Hegel o classifica - assim como a proposta de superação das insuficiências destes modelos de compreensão da moral e do direito pelo método dialético especulativo. Em complemento ao debate com o direito natural, e como momento necessário à formação da consciência-de-si e ao desenvolvimento da personalidade livre, aborda-se na segunda parte do capítulo a dialética do senhor e do escravo e a questão do reconhecimento, pontos fundamentais para o posterior reconhecimento da pessoa que comporá o direito abstrato e sua contribuição para a compreensão dos direitos humanos.

No terceiro capítulo, em sua primeira parte e como resultado da figura da luta pelo reconhecimento, portanto, da figura da intersubjetividade, aborda-se a relação jurídica. A obra principal a pautar a análise, as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, parte desse ponto para desdobrar, na necessidade imanente do conceito, o conteúdo da vida segundo a Razão ou da liberdade realizada que Hegel denomina direito. As concepções analisadas estão intimamente ligadas ao reconhecimento legal no direito abstrato e sua reconfiguração na sociedade civil-burguesa. Este momento da obra é fundamental para se compreender o desenvolvimento e a constituição dos direitos individuais, que compõem a primeira dimensão dos direitos humanos, e como eles se estabelecem na intersubjetividade e no reconhecimento do outro.

Na sequência do capítulo, trabalha-se a explanação de Hegel a respeito da propriedade no direito abstrato e o papel que exerce na compreensão de como o direito legal contribui no processo de reconhecimento da própria liberdade e da liberdade do outro, ou seja, da humanidade a cada um intrínseca, uma vez que o gozo da posse e da propriedade possibilita à personalidade abstrata adquirir características específicas e objetivar a si mesma. O eu como vontade abstrata reivindica ser realidade e precisa, portanto, se apropriar de coisas externas, particularizando-se na propriedade. Ainda nesta parte do capítulo, aborda-se a passagem do direito abstrato para a moralidade, momento em que a autodeterminação da vontade reconhece-se e materializa-se no sujeito.

Por fim, na parte final do capítulo, a partir da análise do conceito de eticidade (*Sittlichkeit*), Hegel atualiza a unidade subjetiva da moral e a objetividade do direito. Na

eticidade, sendo “o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência” (HEGEL, 2010, §142), apreende-se o sentido concreto da contribuição hegeliana para a reflexão a respeito dos direitos humanos.

1 DIREITOS HUMANOS E DIREITO NATURAL

1.1 Breve história dos direitos humanos

Embora esteja consagrada a concepção de que não foi na antiguidade que surgiram os primeiros direitos humanos, não se pode deixar de considerar que o mundo antigo, por meio da religião e da filosofia, legou-nos algumas das ideias fundamentais que, posteriormente, influenciaram diretamente o pensamento jusnaturalista e sua concepção de que o ser humano, pelo simples fato de existir, é titular de alguns direitos imprescritíveis e inalienáveis, de tal forma que esta fase costuma ser denominada de pré-história dos direitos fundamentais e humanos (SARLET, 2012, p. 38). De modo especial, os valores da dignidade da pessoa humana, da liberdade e da igualdade entre os homens receberam influência de concepções oriundas do pensamento greco-romano e cristão.

Já na Inglaterra da Idade Média, mais propriamente no século XIII, encontra-se como principal documento mencionado pelos estudiosos da evolução dos direitos humanos a assim chamada *Magna Charta Libertatum*¹, pacto firmado em 1215 pelo Rei João Sem-Terra e pelos bispos e barões ingleses. Embora este documento tenha servido apenas para garantir aos nobres ingleses alguns privilégios feudais, alijando em princípio a população do acesso aos direitos consagrados no pacto, foi referência para o desenvolvimento da concepção de alguns direitos e liberdades civis, tais como a garantia de propriedade, o *habeas corpus*² e o devido processo legal. Ainda assim, em que pese possa ser considerado o mais importante documento da época, a *Magna Charta* não foi nem o primeiro nem o único documento que trazia em seu texto o reconhecimento de direitos e liberdades civis, destacando-se também as cartas de franquia e os forais outorgados pelos reis portugueses e espanhóis (SARLET, 2012, p. 41). Apesar de todos esses documentos reconhecerem direitos apenas a estamentos privilegiados da sociedade, impende não negligenciar a sua importância para o ulterior desenvolvimento e reconhecimento dos direitos humanos e fundamentais em outras Constituições ou documentos internacionais.

¹ Tradução do latim: “Magna Carta ou Grande Carta das Liberdades”.

² Tradução do latim: “Que tenhas o teu corpo (liberto)”.

As posteriores declarações de direitos relevantes ao estudo da história do desenvolvimento da ideia de direitos humanos são as inglesas do século XVII, como a *Petition of Rights*³, de 1628, e o *Bill of Rights*⁴, de 1689, que entrou em vigor como resultado da assim denominada “Revolução Gloriosa”, de 1688. Estas declarações são responsáveis pela progressiva limitação do poder monárquico e pela afirmação do Parlamento perante a coroa inglesa. Ademais, “significaram a evolução progressiva das liberdades e privilégios estamentais medievais e corporativos para as liberdades genéricas no plano do direito público” (SARLET, 2012, p. 43), ampliando o conteúdo das liberdades individuais e estendendo-as à totalidade dos cidadãos ingleses.

Mas, foi apenas com as Declarações de Direitos do Povo da Virgínia, de 1776, e com a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, que os direitos humanos foram reconhecidos como direitos pertencentes a todo o gênero humano. A Declaração Francesa acompanhou a derrocada do antigo regime e a instauração da ordem burguesa na França e inspirada nos ideais iluministas e nas teorias de direito natural reconheceu a universalidade da pessoa humana, de sua proteção jurídica e igualdade formal, independente de características particulares. Assegurou como finalidade de toda associação política a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem, sendo estes a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. Assim, a influência do Iluminismo e do direito natural, especialmente as ideias desenvolvidas a partir do século XVI, foi de fundamental importância para o reconhecimento dos direitos humanos nos processos revolucionários do século XVIII.

Interessante a leitura do preâmbulo e dos artigos 1º e 2º do texto original da “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789”, que acentuam sua vinculação jusnaturalista:

Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional, tendo em vista que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente seus direitos e seus deveres; a fim de

³ Tradução do inglês: “Petição de direitos”.

⁴ Tradução do inglês: “Carta ou lista de direitos”.

que os atos do Poder Legislativo e do Poder Executivo, podendo ser a qualquer momento comparados com a finalidade de toda a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral. Em razão disto, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão: **Art.1º.** Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum. **Art. 2º.** A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

Um dos objetivos da filosofia jusnaturalista foi o de justificar a existência de direitos pertencentes ao homem universal e indiscriminadamente. Para tanto, lançaram mão da concepção do estado de natureza, do qual derivam os direitos do homem, que são poucos, porém essenciais, abarcando o direito à vida, à propriedade e à liberdade. A adoção da concepção do estado de natureza enquanto um momento pré-societário e pré-político foi uma tentativa de justificar racionalmente determinadas exigências derivadas dos problemas existentes na sociedade moderna, como as disputas religiosas ou a necessidade de se garantir liberdades civis quando da luta revolucionária tanto inglesa quanto francesa contra o Antigo Regime. Esta questão trabalhada pelo direito natural foi o fundamento da defesa de direitos invioláveis, existentes por si mesmos, independentes da atuação humana social, pertencentes, portanto, à própria natureza humana e dela inseparáveis.

Entretanto, como afirma Norberto Bobbio (1992, p. 05), os “direitos humanos não nascem todos de uma só vez nem de uma vez por todas”. Com o caminhar da história e suas constantes contradições, baseadas tanto em violações de direitos quanto em conquistas fundamentais, o reconhecimento de maior alcance e conteúdo possível para os direitos humanos trouxe à luz uma nova concepção de dignidade humana e de liberdade. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, não se limitando apenas a garantir e universalizar os direitos individuais civis e políticos já previstos na Declaração Francesa de 1789, preocupou-se também em estabelecer como sendo direitos humanos os direitos econômicos, sociais e culturais, tratando-os como igualmente fundamentais e necessários para se assegurar a dignidade e a liberdade aos seres humanos.

Os desdobramentos originados pelas revoluções sociais dos séculos XIX e XX⁵ tornaram evidente que não se poderia mais relegar o Estado ao simples papel de vilão dos direitos individuais. Ao Poder Público também se destinava a tarefa de preservar a sociedade civil dos perigos de deterioração que ela própria fomentava em seu interior. O Estado deveria atuar no seio da sociedade civil para nela concretizar as condições de efetiva liberdade para todos, e não mais a mera liberdade abstrata e formal da igualdade jurídica.

Além disso, os desdobramentos sociais dos séculos XIX e XX demonstraram que os grupos econômicos e políticos que atuam na sociedade civil em defesa de seus direitos individuais poderiam, da mesma forma, constranger os indivíduos e ofender seus direitos. Por esta razão, ao Estado passou a competir a tarefa de equilibrar as forças presentes na sociedade civil, garantindo a efetivação dos direitos humanos nestes espaços.

Assim, a Declaração Universal dos Direitos Humanos atual, de 1948, não reconhece como humanos apenas os direitos individuais e de proteção frente ao Poder Público, que exigem deste respeito à categoria de pessoa, de indivíduo, e aos direitos individuais a ele pertencentes, fundamentalmente os direitos à propriedade e à segurança, mas, por estar situada num contexto historicamente diferente da Declaração Francesa do século XVIII, uma vez que foi escrita após a Revolução Industrial, após inúmeras lutas pelo reconhecimento de direitos de cunho social, como os de ordem trabalhista, a Declaração de 1948 reconhece em seu texto aquilo que já estava presente nas consciências enquanto direitos fundamentais sociais, que já não mais poderiam ser separados da conceituação de dignidade da pessoa humana. A Revolução Industrial gerou inúmeras contradições sociais que necessitavam ser superadas, ampliando a consciência do alcance das ideias de liberdade e de dignidade humana, obrigando-se a repensar as categorias de pessoa e indivíduo e seu caráter meramente formal e abstrato bem fundamentado em teorias jusnaturalistas.

Os desdobramentos históricos colocaram em questionamento o alcance de teorias de direitos humanos que não levam em consideração a história como um elemento de conscientização e reconhecimento de direitos, que descartam as

⁵ O século XIX emerge como o momento de consolidação da ordem burguesa capitalista, mas, ao mesmo tempo, como embrião das lutas proletárias que se dariam por todo o século XIX e XX.

contradições como um dos pontos principais a derivar normas éticas e jurídicas universais que venham a constituir o rol de direitos humanos reconhecidos e inerentes à garantia de dignidade a todos.

É ilustrativa a leitura de partes do texto original da “Declaração Universal dos Direitos Humanos” de 1948, que demonstram a diferença de conteúdo em relação ao texto francês de 1789, e deixam claro o quanto a fundamentação filosófica jusnaturalista já não consegue mais subsidiar o reconhecimento dessa gama de direitos como fundamentais, imprescritíveis, invioláveis e inalienáveis. Assim afirma o texto:

*CONSIDERANDO que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo, CONSIDERANDO que o desprezo e o desrespeito pelos direitos do homem resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade, e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade, CONSIDERANDO ser essencial que os direitos do homem sejam protegidos pelo império da lei, para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão, CONSIDERANDO ser essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações, CONSIDERANDO que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos do homem e da mulher, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla, CONSIDERANDO que os Estados Membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos e liberdades fundamentais do homem e a observância desses direitos e liberdades, CONSIDERANDO que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso, A Assembleia Geral das Nações Unidas proclama a presente "**Declaração Universal dos Direitos do Homem**" [...]***Artigo 1** Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade. **Artigo 2** I) Todo o homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. **Artigo 3** Todo o homem tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal. **Artigo 22** Todo o homem, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento de sua personalidade. **Artigo 23** I) Todo o homem tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego. **Artigo 24**

Todo o homem tem direito a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e a férias remuneradas periódicas. **Artigo 25** I) Todo o homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem star, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda de meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle. II) A maternidade e a infância tem direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social. **Artigo 26** I) Todo o homem tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito. **Artigo 27** I) Todo o homem tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do progresso científico e de fruir de seus benefícios. II) Todo o homem tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica, literária ou artística da qual seja autor. **Artigo 29** I) Todo o homem tem deveres para com a comunidade, na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível. II) No exercício de seus direitos e liberdades, todo o homem estará sujeito apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática.

A Declaração Universal de 1948, além de abranger os direitos culturais, econômicos e sociais, resultantes da consciência e reconhecimento alcançados após a Revolução Industrial e as revoluções sociais da época, reafirmou os aspectos próprios da consciência adquirida no século XVIII no que se referia aos direitos individuais e políticos.

Assim, nas palavras de Flávia Piovesan,

Considerando esse contexto, a Declaração de 1948 introduz extraordinária inovação ao conter uma linguagem de direitos até então inédita. Combinando o discurso liberal da cidadania com o discurso social, a Declaração passa a elencar tanto direitos civis e políticos (arts. 3º a 21) como direitos sociais, econômicos e culturais (arts. 22 a 28). Duas são as inovações introduzidas pela Declaração: a) parificar, em igualdade de importância, os direitos civis e políticos e os econômicos, sociais e culturais; e b) afirmar a inter-relação, indivisibilidade e interdependência de tais direitos. (PIOVESAN, 2012, p. 206-207).

Logo, a partir da concepção destacada pela Declaração Universal de 1948, que apresentou os direitos humanos em uma unidade indivisível, sem a efetividade dos

direitos econômicos, sociais e culturais, os direitos civis e políticos se reduzem a meras categorias formais, enquanto sem a efetividade dos direitos civis e políticos, os direitos econômicos, culturais e sociais carecem de verdadeira significação (PIOVESAN, 2012, p. 210).

Da análise histórica do desenvolvimento dos direitos humanos, vê-se que o seu processo de reconhecimento é marcado por contradições e avanços, que os desprenderam em grande parte de sua concepção jusnaturalista. O desenvolvimento e a ampliação do rol de direitos humanos é fruto de reivindicações concretas, geradas por situações de injustiça ou de agressões a bens fundamentais e elementares do ser humano.

Conforme afirma Sarlet,

As diversas dimensões que marcam a evolução do processo de reconhecimento e afirmação dos direitos fundamentais revelam que estes constituem categoria materialmente aberta e mutável, ainda que seja possível observar certa permanência e uniformidade neste campo, como ilustram os tradicionais exemplos do direito à vida, da liberdade de locomoção e de pensamento, dentre outros tantos que aqui poderiam ser citados e que ainda hoje continuam tão atuais quanto no século XVIII, ou até mesmo anteriormente, se atentarmos para os precedentes já referidos no contexto da evolução histórica anterior ao reconhecimento dos direitos fundamentais [...]. (SARLET, 2012, p. 53).

Os direitos humanos deixaram de ter apenas uma dimensão subjetiva e individual, dimensão essa que previa uma atuação negativa do Estado, em especial primando pelo respeito ao espaço de liberdade do indivíduo, para, ampliando-se rumo à esfera objetiva, alongar-se para além da limitação do poder público e situar-se como diretriz para a sua ação positiva e social. A dimensão objetiva dos direitos humanos faz com que o bem por eles tutelado seja visto como um valor social e comunitário aceito dentro de determinada comunidade ética, cujos valores estarão representados no direito.

“Os direitos fundamentais, assim, transcendem a perspectiva da garantia de posições individuais, para alcançar a estatura de normas que filtram os valores básicos da sociedade política, expandindo-se para todo o direito positivo. Formam, pois, a base do ordenamento jurídico de um Estado democrático”. (MENDES, 2012, p. 190).

A evolução histórica dos direitos humanos demonstra, portanto, que a concepção jusnaturalista dos séculos XVII e XVIII foi seu ponto de partida, ainda que

haja raízes mais remotas, conforme exposto nesta explanação. Os direitos do homem foram inicialmente concebidos como direitos naturais e reconhecidos a todos indistintamente, estando situados originalmente numa dimensão pré- e supraestatal e desvinculados da história, ou seja, de sua evolução e circunstâncias históricas. O atual desenvolvimento da ideia de direitos humanos, entretanto, clama por fundamentação filosófica condizente ao seu estado de compreensão e consciência.

As teorias de direito natural foram de fundamental importância no processo de desenvolvimento da ideia de pessoa humana e de direitos fundamentais, e parte do processo dialético de reconhecimento do valor do direito e do Estado. O jusnaturalismo trouxe aos direitos do homem o caráter de inalienabilidade, ou seja, são direitos que não podem ser dispostos pelos seus titulares, ainda que com seu consentimento. O fundamento da inalienabilidade está centrado no valor da dignidade humana, que se traduz, para esta corrente de pensamento, como consequência da potencialidade do homem de ser autoconsciente e livre. Da mesma forma que o ser humano não pode deixar de ser humano, ele também não pode deixar de ser livre ou de ter dignidade. Assim, os direitos que garantem ao homem sua capacidade de se autodeterminar são inalienáveis e indisponíveis.

A fundamentação jusnaturalista dos direitos humanos, entretanto, encontrou seus limites justamente na história, que demonstrou que o direito é resultado do desenvolvimento da consciência do conceito de liberdade, do alcance de suas determinações e de sua objetivação. O conceito de direito e, portanto, de direitos fundamentais e humanos e do que eles de fato significam, não está acabado e encerrado no conceito de natureza, mas no reconhecimento humano de sua necessidade e significação, na criação constante de novos significados e conteúdos que tiram o homem da natureza e o direcionam ao mundo concreto e social no qual está inserido.

O jusnaturalismo em suas diversas formas fundamentou a existência de direitos humanos individuais civis e políticos, uma vez que propiciou o reconhecimento da existência da categoria de pessoa universal, abstrata e formal, titular de direitos pelo simples fato de ser pessoa, sem qualquer limitação ou distinção de ordem social, religiosa, racial, étnica, cultural etc, reconhecendo, desta forma, a dignidade inerente à natureza humana. No entanto, e neste ponto o direito natural começa a apresentar suas

limitações, a ideia abstrata de pessoa como fundamentação dos direitos humanos não possibilita o reconhecimento dos direitos culturais, econômicos e sociais dentro do rol de direitos fundamentais e inerentes à pessoa humana universalmente. Ao permanecer no conceito abstrato e formal de pessoa e na natureza humana racional, os jusnaturalistas esvaziam a personalidade de determinação e objetivação, não dando o passo seguinte em direção à mediação, em direção à história.

Para se compreender de onde nasceu a exigência do reconhecimento dos direitos humanos, assim como para se apreender o sentido do seu desenvolvimento, isto é, os movimentos que lhe deram vida e os trouxeram à consciência humana histórica, deve-se analisar a sociedade real e existente, assim como o desenvolvimento histórico na consciência do alcance da liberdade, reconhecendo que ao mundo complexo das relações sociais não bastam os chamados direitos fundamentais individuais, como o direito à vida e à propriedade. Nas palavras de Bobbio:

[...] destaco a proliferação, obstaculizada por alguns, das exigências de novos reconhecimentos e de novas proteções na passagem da consideração do homem abstrato para aquela do homem em suas diversas fases de vida e em seus diversos estágios. Os direitos de terceira geração, como o de viver num ambiente não poluído, não poderiam ter sido sequer imaginados quando foram propostos os de segunda geração, do mesmo modo como estes últimos (por exemplo, o direito à instrução ou à assistência) não eram sequer concebíveis quando foram promulgadas as primeiras Declarações setecentistas. Essas exigências nascem somente quando nascem determinados carecimentos. Novos carecimentos nascem em função da mudança das condições sociais e quando o desenvolvimento técnico permite satisfazê-los. (BOBBIO, 1992, pp. 6-7).

E é neste ponto, quando se intenta superar as limitações da fundamentação jusnaturalista dos direitos humanos, que a filosofia hegeliana ganha lugar enquanto auxílio valioso na composição de uma perspectiva dialética dos direitos humanos, que os retire da abstração e do formalismo e propicie avanço conceitual que abarque as várias dimensões históricas alcançadas, sem que, para tanto, os obrigue a perder seu caráter universal. A compreensão do humano em suas várias nuances, sua existência social e comunitária, assim como sua existência particular, suas necessidades e consciência que se ampliam e modificam ao longo de sua experiência no tempo e na vida social, a consciência de si e do outro que alberga contradições necessárias e fundamentais no processo humano de tomada de consciência do alcance da liberdade e no reconhecimento da liberdade do outro, além do caráter fundamental da sua existência

ética, são pontos cujas possibilidades de compreensão ficam evidenciadas no desenvolvimento especulativo da dialética hegeliana, sobremaneira, quando se trata do direito, na sua *Filosofia do Espírito Objetivo*. O debate hegeliano com seus contemporâneos jusnaturalistas, assim como o desenvolvimento de sua *Filosofia do Direito*, propiciam solo fértil à discussão a respeito do desenvolvimento dos direitos humanos.

Para se compreender melhor o intento deste trabalho, ou seja, a contribuição hegeliana para uma filosofia dos direitos humanos, convém empreender a análise de algumas noções próprias da filosofia do direito natural e sua relação com a fundamentação dos direitos humanos, para, posteriormente, por meio da crítica de Hegel às concepções jusnaturalistas, ser capaz de apreender em que medida a filosofia hegeliana pode ser valioso auxílio a alcançar este objetivo.

1.2 O direito natural e a fundamentação dos direitos humanos

O direito natural tem seus fundamentos na antiguidade clássica grega, reverberando em escritos de Aristóteles⁶, cuja ideia de direito natural foi recuperada e reformulada teologicamente por Tomás de Aquino durante a Idade Média, adquirindo sua versão mais moderna, também chamada de jusnaturalismo e de direito racional em virtude de obras de filósofos do período vigente entre os séculos XVII e XVIII, como Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, John Locke e Immanuel Kant. (DEL VECCHIO, 2006, pp. 21-108).

Fontes inspiradoras dos direitos humanos, as teorias da lei natural, do direito natural e dos direitos do homem permearam a filosofia do direito durante o decorrer de grande parte de sua história, com nuances e diferenças de acordo com a época e o pensador.

São Tomás de Aquino, embora corrobore a ideia de que a lei natural é proveniente da razão, mais propriamente a ordenação da razão para o bem comum, afirma que a verdadeira lei justa é aquela oriunda de Deus, da Lei Divina, donde advém

⁶ Embora controversa, a associação de Aristóteles com o direito natural é devida, em grande medida, à interpretação que foi dada à sua obra por Tomás de Aquino.

a lei eterna que inspiraria a Lei Natural, sendo esta um princípio metajurídico legitimador da Lei Positiva, na medida em que participa da reta razão, constituindo-se em impressão da luz divina no homem racional (DEL VECCHIO, 2006, pp. 47-49).

A obra de Tomás de Aquino terá grande influência no Direito Canônico e servirá como inspiração para diversos filósofos, mas não influenciará diretamente na criação de declarações de direitos de cunho estatal, que estarão mais próximas das teorias de direito natural modernas.

Antes de abordar especificamente as teorias de direito natural próprias da modernidade⁷ e sua importância para a concepção moderna de direitos humanos, é importante traçar uma rápida análise do desenvolvimento histórico do pensamento ético e jurídico a partir do século XV, que refletiram fortemente nas concepções jusnaturalistas.

Para Vaz (1999, p. 258), a ética moderna deve as suas origens a uma profunda mudança nas estruturas e condições históricas e nos “universos simbólicos da civilização ocidental”, que levaram ao declínio da ética cristã-medieval:

[...] a ética renascentista na versão que recebe por parte dos humanistas, inaugura um novo estilo de reflexão moral, integrado ao projeto de uma nova concepção da cultura e de uma nova pedagogia, fundamentos de um novo universo simbólico que assinala a ascensão do *indivíduo* ao primeiro plano da cena histórica e o primeiro anúncio da chamada modernidade. (LIMA VAZ, 1999, p. 265).

A cultura moderna, tanto no plano das razões teóricas, pela filosofia, quanto no plano operacional, pelas tecnologias, é um esforço por preencher um espaço deixado pelos antigos símbolos que o tornavam habitável para o homem antigo e medieval. “Abolido qualquer recurso a uma causalidade transcendente, pois o conceito do Deus-Criador desaparece lentamente do universo mental do homem moderno, não resta senão a iniciativa de transferir para o homem-demiurgo” (LIMA VAZ, 1999, p. 271) a

⁷ É difícil estabelecer um marco exato para o início deste período da civilização ocidental nomeado modernidade. “As opiniões variam e a cronologia oscila entre o século XV, o século do Humanismo, e o século XVIII, o século do Iluminismo” (LIMA VAZ, 1999, p. 267). Se levarmos em conta as várias concepções que se tem de Razão, tendo-a como um símbolo do desenvolvimento do pensamento ocidental, então podemos situar o início da modernidade no século XVII. “Com efeito, é no início desse século que uma nova *forma* de Razão e um novo *estilo* de prática racional, que irão caracterizar a profunda originalidade da revolução *científica* galileiana e das revoluções *filosóficas* protagonizadas por Descartes e Hobbes, emergem das longas preparações medievais e renascentistas” (LIMA VAZ, 1999, pp. 267-268).

incumbência de conceber uma nova esfera de objetividade para o seu mundo. Deste movimento, inaugura-se não apenas uma nova concepção de Razão com a idade cartesiana, como também se inicia um novo momento de diferenciação da Razão em diferentes estilos de racionalidade:

De Hobbes a Kant é essa a aporia fundamental da Ética racionalista e à qual o empirismo tentará oferecer uma resposta que se revelará, porém, nitidamente insatisfatória. A oposição entre razão *poiética* e razão *histórica* está na raiz da ideia de uma Ética da *razão pura prática* proposta por Kant. Transportada por Hegel para o domínio da razão *dialética* na *Filosofia do Espírito objetivo*, ressurgirá, como veremos, em nova perspectiva e novos termos na Ética pós-hegeliana. (LIMA VAZ, 1999, p. 272).

Ainda segundo Vaz (1999, p. 277), o projeto cartesiano preenche as exigências fundamentais do paradigma mecanicista, o que, em sua acepção filosófica mais ampla, designaria o paradigma fundamental que preside todo o desenvolvimento da Razão moderna, denotando uma categoria hermenêutica historiográfica que coloca a primazia absoluta da atividade *poiética* no exercício da razão que encontra seu modelo privilegiado na construção da máquina. Neste ponto está a distinção fundamental operada pelo mecanicismo em relação ao organicismo pré-cartesiano. Neste último, o universo das essências, revelado pela experiência das qualidades sensíveis, precede a atividade da razão.

Assim, pode-se afirmar que a filosofia propriamente moderna tem seu início com a moral cartesiana. A outra ponta será apontada por Hobbes e pelo empirismo inglês. Kant, por seu turno, tentará dominar esses dois roteiros, unindo-os nas duas faces crítica e metafísica de sua moral. Serão, portanto, dois os textos da ética moderna que serão escritos por dois dos maiores pensadores do século XVII, o texto de uma ética fundada sobre a primazia da razão por Descartes, e o texto de uma ética fundada sobre a primazia do corpo por Hobbes. Resumidamente, usando a terminologia convencionalmente adotada, o texto de uma ética racionalista e o texto de uma ética empirista. (LIMA VAZ, 1999, p. 291-294).

Derivada deste ambiente, a tradição do direito natural dos séculos XVII e XVIII apresenta-se de maneira tão complexa e variada que se torna muito difícil isolar princípios gerais que poderiam dar conta de todo o período. Mas para a intenção deste trabalho, e fazendo o possível para evitar as armadilhas de generalizações precipitadas,

o enfoque ficará precipuamente nos escritos de Hobbes, Locke e Kant, iniciando-se pelos ingleses.

Ambos, Hobbes e Locke, tiveram no século XX um grande impacto no pensamento relacionado ao direito natural, especialmente por meio do desenvolvimento de suas teorias do estado de natureza e do contrato social. Por esta razão, apresentam significativa relevância para o problema em discussão, nomeadamente os direitos humanos na perspectiva jusnaturalista e o contraponto com a perspectiva hegeliana. Contribuíram consideravelmente para uma abordagem moderna das questões jurídicas e sua ressonância em teorias futuras a respeito dos direitos do homem.

Hobbes e Locke viveram em um ambiente político e intelectual no qual a ideia de direitos individuais, ou mesmo de indivíduo, era ainda pouco conhecida e, foram eles, dois dos principais pensadores responsáveis pela inauguração da tradição de pensamento vinculada ao desenvolvimento da ideia de indivíduo, de direito natural e, conseqüentemente, de direitos humanos, que ainda hoje perdura de alguma maneira, conforme apontado anteriormente nos textos exemplificativos das duas declarações, a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789” e a “Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948”. Para os defensores da velha ordem, o pensamento de direitos e deveres estava incorporado às tradições locais e religiosas e, neste contexto, não se sugeria que os seres humanos em si mesmos eram portadores de direitos.

Thomas Hobbes, a despeito de sua notoriedade como um “absolutista”, foi quem rompeu decisivamente com o ponto de vista clássico e lançou as bases de trabalho para a futura concepção moderna de direitos humanos individuais e universais. A chave da sua inovação filosófica é uma nova concepção de natureza e, especialmente, de natureza humana (HOBBS, 2003, XIII, pp. 45-46). O estado de natureza é, para Hobbes, uma inferência feita a partir das paixões humanas, principalmente o medo da morte violenta, o que o levou a pensar ser esse o mais “natural” e fundamental de todos os medos humanos (HOBBS, 2003, XV, pp. 52-57). Mas, quando se considera o quão frequente na história indivíduos e culturas inteiras superaram o medo da morte violenta, chegando mesmo a desprezá-lo, compreende-se que o estado de natureza de Hobbes não apenas descreve as paixões humanas como elas são, mas bem mais que isso, descreve como as pessoas seriam se elas pudessem ser despidas de todas as responsabilidades

aprendidas e dos padrões de comportamento culturalmente induzidos, especialmente aqueles relacionados à lealdade familiar, à religiosidade, ao patriotismo, dentre outros, que frequentemente sobrepõe-se às mais naturais paixões relacionadas ao medo. A questão da teoria política de Hobbes reside em alterar o autoconhecimento do homem moderno o convencendo a ter cuidado com sua paixão “natural” por segurança. Seu clamor de que o homem tem um direito natural a todas as coisas se torna inteligível apenas se nós aceitamos a imagem do homem natural que o acompanha. A hipótese do “estado de natureza” é necessária, segundo Hobbes, para demonstrar a gênese da sociedade, uma vez que apenas a condição natural e o comportamento humano naquele estado podem esclarecer o aparecimento do primeiro vínculo social, o contrato (VAZ, 1999, p. 301).

Para evitar uma contradição entre o *bellum omnium contra omnes* do “estado de natureza” e a disposição que se forma nas condições do mesmo “estado” para a iniciativa e aceitação do *pacto*, Hobbes submete essa iniciativa e aceitação à obediência da primeira *lei natural* que ordena procurar e defender a *paz*. Ora, a lei natural não depende do consentimento dos indivíduos, mas consiste no “ditame da razão reta sobre o que deve ser feito ou omitido em ordem à preservação, quanto possível permanente, da vida e das partes do corpo”. Essa preservação só se alcança com a paz e, portanto, o horizonte da paz que se divisa no “estado de natureza”, iluminado pela primeira *lei natural* e para o qual os homens se encaminham pelo *pacto*, é conhecido pela *razão reta*, ou seja, por “uma parte da natureza humana que não o é menos que qualquer outra faculdade ou afeição de ânimo, e é, pois, vigente no “estado de natureza.” (VAZ, 1999, pp. 302-303).

Assim, os direitos naturais são para Hobbes, em certa amplitude, simplesmente descrições do modo como as pessoas agem quando elas “obedecem” o imperativo de sobrevivência. O direito a todas as coisas explicita, portanto, que se a um homem não for proibido pelo soberano fazer ou propor alguma coisa, então resulta a ele um direito (ou mais propriamente uma liberdade) de fazer ou propor o que almeja. Este uso do termo “direito” indica uma descrição (do comportamento do homem “natural”) completamente entrelaçada com a descrição liberal de direito. Nas palavras de Hobbes, “o direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida” (HOBBS, 2003, XV, p. 47). “Se qualquer homem tem o direito de perseverar no seu ser, o seu *conatus*, logo ele deve

ter a liberdade para usar todos os meios necessários para a obtenção desse fim” (RAMOS, 2002, p. 110):

Ao identificar o direito de natureza com a liberdade natural do homem, Hobbes desloca o direito para a esfera de uma *facultas* do sujeito: ele é um atributo de *cada* indivíduo, e se traduz no poder *próprio* que cada homem tem para a preservação de sua *própria* natureza. Com a distinção entre *lex* e *jus* promovida por Hobbes, a liberdade – definida como um direito de cada um de fazer tudo aquilo que é necessário para sua auto preservação –, é anterior à lei. Ela é um atributo natural radicado no indivíduo. (RAMOS, 2002, p. 111).

Hobbes estabelece neste ponto uma relação de cunho dialético entre o direito natural e a lei natural. Para ele, o direito natural protege e arma o indivíduo na luta pela satisfação das primeiras de suas necessidades vitais, o viver e o sobreviver. Já a lei natural leva a razão a intervir como capacidade de limitação da pretensão absoluta do direito natural, revelando a necessidade igualmente elementar da paz. É uma lei que implica na negação potencial do estado de natureza. Desta primeira lei natural derivam todas as outras que formam o arcabouço da existência ético-política do indivíduo, quando do seu ultrapassar do estado de natureza e da instituição da sociedade civil (HOBBS, 2003, XV, p. 47). Assim, para Hobbes, o ideal de existência ético-política dentro da sociedade civil é pautado em uma vida de acordo com as leis naturais.

Na concepção hobbesiana, portanto, a liberdade natural pode e deve ser limitada, e esta é a finalidade da *lex*:

A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão. [...] Portanto a lei de natureza faz parte da lei civil, em todos os Estados do mundo. E também, reciprocamente, a lei civil faz parte dos ditames da natureza. Porque a justiça, quer dizer, o cumprimento dos pactos e dar a cada um o que é seu, é um ditame da lei de natureza. E os súditos de um Estado fizeram a promessa de obedecer à lei civil [...] A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural. Mas o direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. E a lei não foi trazida ao mundo para nada mais senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros, e em vez disso se ajudem e unam contra o inimigo comum. (HOBBS, 2003, XXVI, p. 90).

Trata-se, portanto, não mais da liberdade natural, mas da liberdade do súdito (política), isto é, a liberdade que advém a cada um quando se abandona a condição do

estado de natureza, na qual “todo homem tem o direito de fazer tudo aquilo que ele deseja”. A lei civil é uma espécie de impedimento artificial ou político, e significa que, no seu silêncio, não há obstáculo para a liberdade do súdito. A submissão à lei não é atentatória à liberdade natural, apenas uma necessidade que a convívio social do estado civil impõe como uma exigência racional que prescreve a necessidade da obediência para a manutenção da paz e da vida civilizada (RAMOS, 2002, p. 113).

Constata-se, portanto, no jusnaturalismo moderno uma progressiva tendência de desnaturalização da liberdade, traduzida pela racionalização. Esta tendência, já presente em Hobbes, se aprofunda com Rousseau, e encontra no idealismo da teoria do direito natural (racional) de Kant, com a ideia de liberdade que se basta a si mesma como fato da razão, sua forma (transcendental) de fundamentação mais radical (RAMOS, 2002, p. 114).

No *Leviatã*, Hobbes define um “direito de natureza” como a liberdade que cada homem tem de usar seu próprio poder como ele mesmo deseja para a preservação da sua própria natureza, o que significa dizer, da sua própria vida. Ele inaugura na modernidade um conceito de liberdade como direito natural próprio do indivíduo, e nisso todos os homens são iguais. O direito em Hobbes é tirado do indivíduo, ou seja, de um indivíduo separado pela análise científica de toda ordem social pré-existente, sendo verdadeiramente um direito subjetivo. E se a liberdade para Hobbes significa “ausência de impedimentos externos ao movimento” (HOBBS, 2003, XXIX, p. 109), ter um direito significa simplesmente que nenhuma limitação física foi colocada ao “movimento natural” governado pelo desejo de autopreservação de alguém. Em suas palavras:

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais, e se assim não fosse se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não têm a liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos. Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas

que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença. (HOBBS, 2003, XXIX, p. 109).

A liberdade é, portanto, direito imanente ao sujeito, uma qualidade que lhe é própria. Trata-se, então, da liberdade como *direito subjetivo*, cuja referência é o próprio indivíduo. A liberdade aqui é um direito natural, porque, no estado de natureza os homens são obrigados tão somente a fazer ou deixar de fazer algo sob a condição de que esta obrigação seja um ato desejado por eles. É perfeitamente racional conceber um ser que possa agir conforme sua vontade, sem nada que o impeça, condição elementar para assegurar a sua subsistência (RAMOS, 2002, p. 111).

Ademais, Hobbes, ao tratar a liberdade como direito natural subjetivo, como elemento objetivo da ausência de impedimentos, acaba por inspirar uma das acepções de liberdade, a assim chamada “liberdade negativa”, presente na filosofia política moderna em autores como Locke, Montesquieu, Tocqueville e outros. A liberdade é negativa no sentido de alguém estar livre da interferência de outrem, sendo homens ou instituições (RAMOS, 2002, p.112). Este debate entre a liberdade individual e a liberdade política, que compõe a questão da liberdade negativa, influenciou fortemente a afirmação dos direitos do homem da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, assim como os primeiros artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que trata dos direitos civis e políticos e das liberdades individuais.

A principal razão pela qual Hobbes leu esse direito no estado de natureza é para mostrar, subsequentemente, que a ordem civil somente pode ser estabelecida se as pessoas desistirem dos seus direitos naturais, não de todos, mas pelo menos do direito de autodefesa e de permitirem os limites impostos pelo soberano.

No contexto da luta contra a autoridade tradicional baseada em costumes e religião, as teorias liberais do homem são parte e parcela da sua doutrina do direito. Se os seres humanos têm direitos antes do estabelecido pela sociedade e/ou pelo Estado, então se pode plausivelmente reivindicar que eles abdicariam desses direitos apenas se recebessem em contrapartida alguma vantagem. A pessoa renuncia a direitos para satisfazer melhor os seus desejos.

Apesar de ser um pouco menos radical que Hobbes, a teoria do direito de Locke é em sua fundação quase tão pouco tradicional quanto a dele. Em seu *Segundo*

Tratado, Locke defendeu a concepção de que o poder político não tem sua fonte nos direitos, privilégios e tradições historicamente transmitidos, devendo a sua origem aos comportamentos, motivações e necessidades que os seres humanos teriam se eles habitassem um estado de natureza. Encontra-se aqui novamente o solo hobbesiano, mas o estado de natureza de Locke incorpora elementos que sugerem fortemente que a economia de mercado é seu modelo de estado de natureza escolhido, incluindo a afirmação de direitos e a conclusão de acordos. É o argumento do estado de natureza que dá plausibilidade à reivindicação de Locke de que os seres humanos têm direito natural à vida, à liberdade e à propriedade.

Pra Vaz,

Como Hobbes, nunca nomeado mas alvo de crítica constante, Locke é, antes de tudo, um pensador político e iniciador da tradição liberal. Para ambos, a categoria de *indivíduo* está igualmente no fundamento das respectivas concepções políticas. Mas o indivíduo de Locke já desde o “estado de natureza” é pensado em total contraste com o *homo homini lúpus* de Hobbes, sendo um ser constitutivamente moral e encontrando na “sociedade civil” em virtude do pacto social o campo ideal de exercício do seu agir ético. (VAZ, 2008, p. 308).

Alguns aspectos de ambos os pensadores do direito natural são particularmente significativos e merecem uma discussão um pouco mais detalhada para se compreender a abordagem de direitos humanos que influenciaram.

Ambos utilizam-se do método analítico e reducionista, presumindo que a natureza humana e não humana são contínuas, isso é, as regras que são aplicadas ao universo como um todo, como no caso das ciências, são aplicadas igualmente aos homens. O método deve permitir a redução do direito e da moral, assim como da política, a uma ciência demonstrativa. Busca-se a construção de uma ética racional que por si só seja capaz de garantir a universalidade dos princípios da conduta humana, enfrentando diretamente o relativismo ético vigente à época (VAZ, 1999, pp. 293-311).

A grande novidade do direito natural moderno, em comparação com a ideia de direito em vigor até então, é a defesa de que a tarefa dos juristas é a de descobrir as regras universais de conduta por meio do estudo da natureza humana, ou seja, para os jusnaturalistas, a fonte do direito está na natureza das coisas e a razão possui os critérios seguros e constantes para se acessar esta natureza (BOBBIO, 1979 [1986], p. 23). A ciência moral precisa ter a certeza própria das ciências naturais e conhecendo-se as

regras exatas e imutáveis da ação moral, abandona-se o terreno pouco confiável das leis positivas, que diferem de país para país, de cultura para cultura, e de um tempo a outro. Assim, a ciência moral pretende estudar a conformidade ou desconformidade das ações humanas às regras universalmente estabelecidas, que são atemporais.

Em sua obra *Ensaio acerca do entendimento humano*, Locke afirma com clareza a sua posição no que se refere à moral enquanto ação humana que pode ser demonstrada tanto quanto o podem as ciências naturais:

A moral é capaz de demonstração. A ideia de um Ser supremo, de infinito poder, bondade e sabedoria, cuja obra nós somos, e do qual dependemos, como ainda a ideia de nós mesmos, como criaturas racionais e inteligentes, por serem tão claras em nós, ofereceriam, suponho, se bem consideradas e pesquisadas, tais fundamentos para nosso dever e regras para a ação que poderiam situar a *moral* entre as *ciências capazes de demonstração*. A respeito disso não duvido que as proposições evidentes, por si mesmas, de consequências necessárias, tão incontestáveis como aquelas em matemática, as medidas do certo e errado devem ser estabelecidas por qualquer um que se aplicar com a mesma indiferença e atenção para uma como para outra dessas ciências. A relação dos outros modos pode certamente ser percebida, tanto quanto as do número e da extensão; e não posso ver por que eles não devem ser capazes de demonstração, se métodos adequados fossem cogitados para examinar e averiguar seu acordo ou desacordo. (LOCKE, 1999, L. IV, cap. III, § 18, p. 229).

Um pouco mais a frente, na mesma obra, Locke defende ser maior a aptidão do homem para o conhecimento moral do que para o conhecimento matemático ou dos corpos físicos, afirmando que

[...] é racional concluir que nosso próprio emprego reside nestas investigações, e neste tipo de conhecimento que é mais adequado às nossas capacidades naturais, e compreende nossos maiores interesses, isto é, a condição da nossa situação eterna. Deste modo, penso que devo concluir que a *moral é a ciência adequada e função da humanidade em geral* (ambos referentes e adequados para desvendar seu *summum bonum*) [...]. (LOCKE, 1999, L. IV, cap. XII, § 11).

Assim, com o direito natural moderno, o conhecimento jurídico passa a ser uma construção sistemática da razão, seguindo o rigor lógico da dedução e da demonstração, e uma ferramenta de crítica da realidade, ao possibilitar a apreciação do direito posto em nome de padrões éticos por meio de princípios reconhecidos pela razão humana. Para os jusnaturalistas, as normas morais já são dadas na natureza anteriormente a toda fixação por ato da conduta humana, ou seja, anteriores a qualquer

norma positivada, sendo consideradas, por essa razão, normas imutáveis, invariáveis e atemporais.

Outro aspecto relevante para os dois pensadores é a igualdade natural. A característica mais familiar e amplamente aprovada do estado de natureza seria a existência da igualdade entre os homens no que diz respeito a seus poderes físicos, suas capacidades mentais e, sobretudo, a suas motivações e inclinações básicas. No estado de natureza, não há “hierarquias naturais” do tipo defendido por Aristóteles, como o escravo e o senhor “naturais” (HOBBS, 2003, XIII, pp. 45-47).

Também comum aos dois autores jusnaturalistas é o individualismo metodológico. Hobbes e Locke assumem que o todo político consiste de partes, os indivíduos, que podem ser abstraídos para fora de suas miríades de relações sociais e políticas sem que sua identidade básica sofra uma mudança importante. Para sugerir uma simples metáfora, alguém poderia dizer que na tradição liberal indivíduos estão em relação com a sociedade como tijolos em uma parede. O todo consiste apenas da capacidade combinada e ordenada das partes. Não há nada de inerentemente social e político no homem. Ao contrário, o estado de natureza para Hobbes (e de alguma forma também para Locke) significa literal e enfaticamente, que os homens por natureza não têm senso de bem-estar comum (VAZ, 1999, pp. 293-311).

A conhecida reivindicação, fomentada de formas diferentes tanto por Hobbes quanto por Locke, de que o homem tem direitos naturais deve ser interpretada à luz das características de pensamento acima mencionadas. O apelo à natureza tem uma poderosa força persuasiva face à concepção tradicional de direito, porque reúne descrições supostamente universais, objetivas e científicas de como os homens realmente são. Originalmente, estas análises carregam pouco das conotações que nós empregamos hoje em dia no âmbito dos direitos humanos, como a importante questão da dignidade humana, mas estas concepções de direito natural dos séculos XVII e XVIII auxiliaram na composição das primeiras cartas e declarações de direitos do homem, estendendo os princípios da ciência ao estudo do homem, da moral e do direito, e resultando em conclusões universais e igualitárias do conceito do humano e de sua igualdade formal.

Para ambos, Locke e Hobbes, a doutrina do direito existe para atacar formas tradicionais e particularizadas de autoridade política, o que era o enfoque à época das grandes Revoluções burguesas. Embora discordem se o Poder Estatal deva ser limitado ou ilimitado, ambos fazem seu poder depender da vontade e do interesse dos cidadãos individuais. Na teoria da propriedade de Locke, pode-se discernir uma defesa sofisticada da econômica de mercado contra o despotismo antigo e improdutivo.

Conforme afirma Vaz:

A tradição do *empirismo* tornou-se pouco a pouco preponderante na Ética moderna, tendo contribuído para esse predomínio de um lado a perfeita correspondência entre os padrões de conduta preconizados por esse modelo ético e por sua fundamentação gnosiológica e a emergente ideologia do *individualismo* nos inícios do século XVIII e, de outro, a correspondência não menos perfeita entre os ditames da moral empirista e as profundas transformações socioeconômicas da sociedade provocadas na Inglaterra pela implantação generalizada da economia de mercado e pela chamada revolução industrial. (VAZ, 2008, p. 307).

No contexto das sociedades contemporâneas, entretanto, as questões políticas que circundam a ideia de direitos humanos não são mais as mesmas existentes no século XVII. A corrente liberal de pensamento teve sucesso em redefinir a natureza de políticas que racionalizaram e secularizaram o Estado. Mas existe ainda um outro enfoque a ser dado à teoria de direitos humanos no contexto dos séculos XX e XXI. A emancipação da sociedade civil desempenha um papel dominante no *Segundo Tratado* de Locke e também, num menor grau, no *Leviatã*. No entanto, na contemporaneidade, há profundas reservas sobre a ligação entre os direitos humanos e a economia de mercado. Não é necessário ser um implacável oponente do capitalismo para ver que a violação aos direitos humanos frequentemente deriva de abusos do poder privado e não apenas e tão fortemente do Poder Estatal, como se enfocara outrora nas primeiras *Cartas* de direitos humanos. Na prática, se ainda não implícito na teoria, o Estado tornou-se um aliado daqueles que sentiam que seus direitos estavam sendo ofendidos ou negados pelas forças do livre mercado. Ao mesmo tempo, os deveres do Estado de assegurar os direitos humanos de segunda ou terceira dimensão como, por exemplo, o direito ao trabalho, à saúde, à educação, dentre outros, foram se expandindo, assim como outras formas de direitos, como ao meio-ambiente saudável, ganharam força. As pessoas tomaram consciência desses direitos e exigem do Estado que os assegure e promova. A

reflexão contemporânea dos direitos humanos mostra-se, no entanto, limitada quando se enfoca apenas a narrativa jusnaturalista da sua transposição nos papéis da sociedade civil e do Estado.

1.3. A moral kantiana

A busca e a determinação de um princípio último de moralidade é o objetivo central da filosofia prática de Kant. O século XVIII, no qual viveu, foi chamado o “século da moral” (VAZ, 1999, P. 325), título que encontra sua justificação no fato de que o maior projeto do Iluminismo foi fundamentalmente o de conduzir a humanidade a seu estado de “maioridade”, como o próprio Kant desenvolve em seu texto *Beantwortung der Frage: was ist die Aufklärung*⁸.

Nas palavras de Vaz:

O propósito kantiano da constituição de uma *Metafísica dos Costumes* pretende, pois, ser o digno coroamento de um movimento de ideias que atravessa todo o século, dotando enfim o homem *emancipado* de uma Ética cujos fundamentos metafísicos encontrem-se na própria liberdade, manifestada em sua *autonomia* pelo estabelecimento das condições transcendentais (*a priori*) do uso *prático* da razão. (VAZ, 1999, p. 325).

O caminho que leva à *Metafísica dos Costumes* percorre todo o “período crítico” da filosofia kantiana, no qual são identificados os problemas que dizem respeito à natureza da Razão prática, são definidas as categorias fundamentais e traçado o terreno sobre o qual deverá ser edificada a estrutura de uma *ética racional* definitiva. A estrutura da ética kantiana edificada neste período estará terminada com a *Crítica da Razão prática* em 1788 e, dez anos depois, será publicada a *Metafísica dos Costumes*, que se ocupará em aplicar os princípios da nova concepção de ética aos clássicos problemas do direito, assim como da virtude. São, portanto, dois os conceitos fundamentais que estruturam a ética kantiana, a razão prática e a liberdade. (VAZ, 1999, pp. 325-330).

“O problema metafísico da liberdade, cuja solução é essencial para a fundamentação de uma *Metafísica dos Costumes*, coloca-se evidentemente a propósito

⁸ Tradução do alemão: “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento”.

da liberdade *transcendental*, e do caráter *objetivo* das leis da razão prática *pura*” (VAZ, 1999, p. 334). A liberdade só pode ser regida por leis que procedam *a priori* da própria razão, são as chamadas leis morais, e que enunciem um mandamento absoluto. Kant distingue então a capacidade instintiva de escolha que se encontra igualmente nos animais e a capacidade racional de escolha que abrange todo o domínio prático e obedece a leis ditadas pela razão, seja de natureza empírica, seja de natureza pura.

No *Cânone da razão pura*, Kant faz a oposição clássica entre natureza (determinismo) e liberdade (espontaneidade). Esta oposição compõe a Dialética transcendental, a 3ª das antinomias da Razão Pura, que opõe no mundo a causalidade segundo a liberdade e a causalidade segundo as leis da natureza. A causalidade segundo as leis da natureza

[...] procede segundo uma cadeia infrangível de causas e efeitos e não admite um começo absoluto no domínio dos fenômenos; aquela [causalidade segundo a liberdade] é dotada de espontaneidade pela qual pode inaugurar no mundo uma sucessão de efeitos a partir de um começo absoluto (transcendente no tempo), ou seja, que não pressuponha nenhuma causa *mundana* anterior a seu agir e deva ser pensada como “coisa-em-si”, que só se manifesta no tempo como *fenômeno (als Erscheinungen)* por meio de seus efeitos. (VAZ, 1999, p. 334-335).

A ética kantiana apresenta-se então como *Metafísica dos Costumes*, pensando-a como ciência *a priori* da Razão pura, sem admissão de qualquer elemento empírico. Dois conceitos desempenham papel fundamental na ética de Kant, o de boa vontade (*guter Wille*) e o de dever (*Pflicht*). Kant distingue ainda a ação feita de acordo com o dever e a ação feita por dever (*aus Pflicht*). A segunda proposição, sendo consequência da primeira, informa que uma ação realizada por dever tem valor moral não no objeto que com ela se quer atingir, mas na *máxima* que a ordena. A ação “não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas puramente do princípio do querer, segundo o qual a ação foi praticada” (VAZ, 1999, p. 338).

A questão fundamental é mostrar que o agir por dever, que confere à ação um valor moral, requer que o conceito de dever não se funde na experiência (*a posteriori*), o que abriria espaço para o egoísmo e acabaria por fundamentar a ação na contingência.

Nas palavras de Vaz:

O *dever*, impondo-se à vontade como *necessidade* de agir *por respeito à lei*, supõe a validade absoluta da lei moral para todo ser racional, o que implica sua origem *na razão pura (a priori) prática* e não numa análise psicológica (*a posteriori*) da natureza humana (empirismo moral) nem numa simples dedução a partir da razão pura teórica (intelectualismo moral). (VAZ, 1999, p. 338).

Kant afirma na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que:

Uma Metafísica dos Costumes é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem // a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento. [...] Ora a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir, portanto, em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exatamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe misturado); merece ainda // muito menos o nome de Filosofia moral, porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade. (KANT, 2007, BA XI, XII).

A vontade livre para Kant está em agir de acordo com a perfeição moral, ou seja, agir segundo a representação da lei, segundo princípios. E é da vontade livre que procede a dignidade do ser humano como ser racional.

Segundo Kant:

A razão relaciona, pois, cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da // *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá. (KANT, 2007, BA 77).

Para que a vontade seja livre e se constitua como vontade moral, o homem deve ser capaz de agir de acordo com o imperativo categórico, de acordo com um mandamento (*Gebot*) da razão. O imperativo é, então, a forma racional do dever-ser (*Sollen*) e determina uma vontade sujeita à obrigação (*Pflicht*). “O imperativo *categórico* no domínio da moralidade será, pois, o mediador entre a lei e a vontade finita para que essa possa agir *por dever*, em respeito à lei e, assim, agir moralmente” (VAZ, 1999, p. 339).

O imperativo categórico tem sua fundamentação em sua natureza *a priori*, independente de qualquer motivação da experiência e sua forma exprime a universalização da máxima. O imperativo afirma: “age de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (KANT, 2003, p. 77). Ainda nas palavras de Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

Por conseguinte cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: // Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (de todos os seres racionais). (KANT, 2007, BA 84).

Sendo assim, o imperativo categórico é a forma necessária que a lei moral assume para o ser racional e ela representa um dever-ser ou uma obrigação. Por ser apriorístico, não pode ser derivado de qualquer peculiaridade da natureza humana ou originar-se empiricamente de motivos contingentes, uma vez que esta fórmula vale para todo ser racional, em qualquer lugar e em qualquer tempo. Deste imperativo derivam-se, portanto, dois conceitos: vontade (*Wille*) e universalidade (*Allgemeinheit*). E é no equilíbrio destes dois conceitos que se chega ao conceito kantiano de autonomia, que se traduz por fim na questão da *identidade na diferença* entre a *vontade* e a *lei universal* da moralidade, na medida em que a vontade torna-se legisladora universal ao passar da máxima ao imperativo categórico (VAZ, 1999, pp. 341-342):

Manifesta-se pois uma dialética entre *vontade* e *lei universal* na qual a vontade se autodetermina pela lei sendo, portanto, autolegisladora e cuja síntese é justamente o *dever*. Estamos aqui no próprio centro da “revolução copernicana” da Ética de Kant com a posição do *sujeito* racional na ordem prática, ou seja, enquanto livre, como *centro* do universo moral e como *ratio essendi* da lei moral, com a consequente exclusão de toda *heteronomia* e de uma origem *transcendente* da lei. (VAZ, 1999, p. 342).

No exercício de sua autonomia, a vontade deixa de ser um livre-arbítrio contingente (*Willkür*) baseado em motivos empíricos *a posteriori* e se mostra como vontade universal (*Wille*), e aqui está seu sentido pleno, a liberdade. A universalização da máxima e a autonomia da vontade fazem Kant escapar do relativismo individualista e o faz pensar no ser racional enquanto legislador universal e, assim, unido aos outros seres racionais por leis comuns com vistas a constituir um *reino dos fins* análogo à

ordem de natureza, esta unificando a lei dos fenômenos e aquele unificando o agir dos seres humanos (VAZ, 1999, p. 342).

Para se chegar a esse *reino dos fins*, é necessária uma abstração das diferenças pessoais e de todo o conteúdo dos fins particulares dos seres racionais. São os fins comuns que estabelecem uma ligação sistemática entre os seres humanos por meio de leis objetivas comuns. O ser racional tem dignidade por não ter equivalente, não ter preço, por ser um fim em si mesmo, o que para Kant significa ser tratado como um ser racional em si mesmo e assim por outros seres racionais. A pessoa como fim em si mesmo tem, portanto, valor absoluto. Assim, todo ser racional é reconhecido como um legislador universal (WEBER, 2009, p. 50).

Uma das formulações do imperativo categórico diz (KANT, 2007, BA 67) “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. A palavra humanidade neste contexto está intimamente ligada à racionalidade ou à natureza racional. Assim, tratar a humanidade em si mesmo e nas outras pessoas como fim significa tratar os seres humanos, os seres racionais, como fins, e nunca como meios. Tratar alguém como fim significa colocar a humanidade no desenvolvimento da ação como fim. Esta formulação kantiana evidencia a inclusão de todos os seres racionais na determinação da vontade pela lei moral (WEBER, 2009, pp. 45-47). Tendo seu centro no indivíduo e colocando-o como um fim em si mesmo, Kant assegura que nenhum ser humano pode ser instrumento de outro para o alcance de um fim, o ser humano é visto como uma totalidade que se justifica em si mesma.

Ao enunciar a dignidade como inerente a todo ser racional, Kant proclama que todo e qualquer ser humano é insubstituível. O pensamento kantiano é considerado, neste sentido, de importância estrutural para o sistema de direitos humanos contemporâneo, que abriga a dignidade humana como um de seus alicerces. Ademais, o imperativo categórico explanado nesta sessão expressa a universalidade buscada pelas previsões de direitos humanos, uma vez que abstrai de conteúdos particulares e temporais, tendo validade em qualquer época e local, independentemente da cultura que o recepciona.

Estes aspectos da filosofia dos direitos humanos, no entanto, são alvos de críticas na contemporaneidade, tendo em vista não apenas as demandas do multiculturalismo, como também as demandas das outras dimensões de direitos humanos, como foi acentuado no início deste capítulo.

Para dar sequencia à ideia desenvolvida neste trabalho, no próximo capítulo será abordada a crítica hegeliana ao jusnaturalismo empirista de Hobbes e Locke e ao formalismo kantiano - como Hegel o classifica - assim como a proposta de superação das insuficiências destes modelos de compreensão da moral e do direito pelo método dialético especulativo. Em complemento ao debate com o direito natural, e como momento necessário à formação da consciência-de-si e ao desenvolvimento da personalidade livre, será abordada na segunda sessão a dialética do senhor e do escravo e a questão do reconhecimento, pontos fundamentais para o posterior reconhecimento da pessoa que comporá o direito abstrato e sua contribuição para a compreensão dos direitos humanos.

2 CRÍTICA AO JUSNATURALISMO E RECONHECIMENTO

2.1 Hegel e o Direito Natural

O debate de Hegel com o direito natural permeia diversos momentos de sua obra, desde seus escritos de juventude, dentre eles *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, como também na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, *Fenomenologia do Espírito*, *Filosofia do Direito*, dentre outras obras.

Para Hegel, a ficção do estado de natureza jusnaturalista incorre na enorme confusão de não discernir aquilo que o homem é segundo o seu conceito daquilo que se mostra na sua condição natural, empírica, imediata. Na *Enciclopédia*, Hegel deixa bastante clara essa concepção e como compreende o desenvolvimento e a natureza do direito:

A expressão “*direito natural*”, que foi corrente para a filosofia do direito, encerra a ambiguidade [seguinte]: se é o direito enquanto presente no *modo natural imediato*, ou se ele é visado tal como se determina pela natureza da Coisa, isto é, pelo *conceito*. O primeiro sentido era o visado ordinariamente outrora, de modo que se imaginou, ao mesmo tempo, um *estado de natureza* em que devia vigorar o direito natural, e oposto a ele, o estado da sociedade e do Estado que antes exigia – e traria consigo – uma limitação da liberdade e um sacrifício de direitos naturais. Mas, de fato, o direito e todas as suas determinações se fundam unicamente na *personalidade livre*, em uma *autodeterminação* que é antes o contrário da *determinação-de-natureza*. (HEGEL, 1995, § 502).

O desenvolvimento da ideia de direito em Hegel está intimamente ligado ao desdobrar-se e desenvolver-se da liberdade e da vontade por meio do reconhecimento da pessoa e da personalidade livre, o que se dá não pela separação entre estado de natureza e estado civil, mas pelo modo especulativo de compreender esse movimento. O que ganha força especulativa não é a natureza, mas o conceito (*Begriff*) e o seu direito, a articulação do conceito com a singularidade do direito, a pessoa (jurídica). É precisamente o procedimento formal de separação que fixa determinidades atomizadas, próprias do modo de pensar a realidade produzido pelo entendimento, que é necessário negar. Fundar a sociedade civil ou o Estado sobre uma natureza absolutizada como essência a partir do aspecto empírico da exterioridade é uma ficção da imaginação (RAMOS, 2009, p. 66).

O direito para Hegel é a capacidade jurídica universal, a “pessoa” como conceito do eu do homem, cuja descoberta pressupõe a ruptura com toda a pretensa ordem da natureza e sua lei. “O homem no seu conceito e não mais no seu estado de natureza, o eu como unidade da particularidade com a universalidade constituem, doravante, objetos de análise da filosofia hegeliana” (RAMOS, 2002, p. 108). E são esses elementos, a concepção não conceitual de estado de natureza, a saída deste estado como uma exigência racional, a concepção de pessoa e o seu reconhecimento jurídico, a noção positiva de liberdade e o organicismo ético-político, que vão indicar o desenvolvimento do pensamento político hegeliano em relação ao direito natural moderno, particularmente o de Hobbes (RAMOS 2002, p. 108).

Em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, Hegel especifica três formas de abordar o jusnaturalismo: o modo empirista de Hobbes, Locke, Grotius, Puffendorf, Rousseau, assim como de juristas ligados à Escola Histórica, o modo formalista, principalmente de Kant e Fichte, visando conjuntamente a Filosofia Prática, Moral e Jurídica desses autores, e o modo especulativo que atribuiu a si próprio como a única maneira científica de tratar o direito natural, analisando, assim, as faltas e insuficiências do empirismo e do formalismo. Na apresentação à tradução da obra para a língua portuguesa, Bavaresco e Christino afirmam que,

o artigo, ao propor a suprassunção do direito natural, não significa outra coisa a não ser a dissolução das teses apresentadas até então naquela doutrina, evidenciando suas inconsistências, suas inadequações aos *tempos modernos*, mas, simultaneamente, realizando aquelas tendências que devem ser conservadas como princípios, como conteúdo. Pois a negação meramente exterior mantém o negado em sua positividade [...]. Em síntese, a verdadeira refutação acontece pela apresentação do erro ao próprio erro, fazendo com que este realize o que lhe falta para chegar à verdade, ou seja, sua verdade é sua própria realização. (Bavaresco; Christino, 2007, p. 9).

O método especulativo não é, portanto, estranho ao método empírico e ao formalista, mas é uma imposição de suas próprias deficiências e faz parte do desenvolvimento contínuo determinado pela racionalidade da história do pensamento moderno vinculado ao direito natural.

O erro que se evidencia pelo lado do empirismo, e que Hegel se esforçará em demonstrar ao longo do artigo é de tomar como idênticas as diferenças, não as reconhecendo enquanto tais, e pelo lado do formalismo em negar as diferenças em nome

da identidade (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 10). Ao adotar o método especulativo para analisar o direito natural, Hegel revela os seus inúmeros aspectos contraditórios. Um outro apontamento de Hegel refere-se à perspectiva atomística do jusnaturalismo ao conceber a vida em sociedade, o que leva tanto o formalismo quanto o empirismo a falharem na compreensão da vida comunitária, uma vez que a derivam do indivíduo isolado e não a compreendem como uma unidade orgânica (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 12).

Enfocando a perspectiva empirista, Hegel demonstra que ela parte de um fato da realidade, de determinações finitas, para dar unidade à realidade jurídica, escolhendo ao acaso uma determinação e a colocando como fundamento racional de todo o sistema. “O que levou primeiro ao *empirismo* foi a necessidade [*Bedürfnis*] [...] de um conteúdo *concreto* ante as teorias abstratas do entendimento, que por si mesmo não pode progredir de suas universalidades à particularização e determinação” (HEGEL, 2012, § 37). O empirismo busca a verdade na experiência e deve a sua origem à necessidade de um conteúdo concreto, o que não podia ser satisfeito com a abstrata metafísica do entendimento. Para esses pensadores, o que é em si verdadeiro é o exterior, pois o verdadeiro é efetivo e deve existir. A determinação infinita que a razão busca está no mundo:

Vem do empirismo o apelo: “Deixai o andar errante em abstrações vazias; olhai em nossas mãos, captai o *aqui* do homem e da natureza, gozai do presente” – e não há que negar: aí está contido um momento legítimo. (HEGEL, 2012, adendo, p. 104).

O empirismo faz uma análise do concreto, estabelece as diferenças, e neste aspecto, Hegel (2012, p. 105) credita enorme vantagem em relação ao pensamento abstrato da velha metafísica. Na análise empirista, tem-se algo concreto, “cujas determinações devem ser separadas umas das outras, como uma cebola cujas cascas se tiram”. Nesta decomposição, os empiristas afirmam desprender e decompor as determinações concretas, nelas nada acrescentando a não ser a atividade subjetiva do próprio decompor. Neste ponto, entretanto, Hegel reconhece que o empirismo cai em erro ao acreditar que deixa os objetos como são, sem os alterar ao transformá-los de concretos em abstratos, não reconhece que produz apenas determinações abstratas, pensamentos. Ademais, apesar da importância e da necessidade da separação, do

estabelecimento de diferenças, da decomposição, o mais importante, e que compõe o outro lado que o empirismo ignorou, é a reunião do que foi separado.

Ao tratar da visão empirista, Hegel reproduz a concepção desses pensadores de que:

Para o entendimento comum, que se mantém na mistura turva do que é em si e do que é passageiro, não há nada de mais concebível, se o que ele poderia encontrar é apenas o que é em si, de maneira que, se ele separasse da imagem misturada do estado de direito tudo o que é arbitrário e contingente, por causa desta abstração, deveria restar-lhe, imediatamente, isso que é absolutamente necessário; se viesse a ser desfeito pelo pensamento tudo isso que um pressentimento turvo pode contar entre o particular e passageiro, como pertencendo aos costumes particulares, à história, à cultura e também ao Estado, resta o homem sob a imagem do estado de natureza em sua nudez, ou a abstração do homem com suas possibilidades essenciais, e não se tem de olhar para encontrar isso que é necessário. (HEGEL, 2007, p. 46).

Mas como se pode saber *a priori* o que é contingente e o que é necessário em relação às determinações finitas? Hegel afirma que nesta separação feita,

Falta, em primeiro lugar, de uma maneira geral, ao empirismo, todo critério a respeito do lugar onde passaria o limite entre o contingente e o necessário, [a respeito] disto que, assim, no caos do estado de natureza ou na abstração do homem, deveria permanecer e do que deveria ser deixado de lado. (HEGEL, 2007, p. 46).

E não é simplesmente esta arbitrariedade do estado de natureza que incomoda Hegel. Ele também aponta a descrença de que a verdadeira natureza de algo tão complexo, ramificado e altamente desenvolvido como a sociedade possa ser buscado em categorias tão abstratas como o “homem natural” ou a “matéria, conforme o conceito desenvolvido por Hobbes. Para Hegel, o método empirista implica em pensar que o que é desenvolvido e complexo possa ser entendido pela simples redução a elementos dos quais ele originalmente se inicia. Ele questiona este mal entendido que toma o princípio natural ou o início, o ponto de partida no desenvolvimento natural, como a verdade do seu conceito.

Em outras palavras, Hegel distingue entre a questão lockeana característica sobre a origem de algo (poder político, nossas ideias, etc) e a questão sobre o que algo é. O que algo é de fato apenas vem à luz quando se leva em conta o desenvolvimento e a forma articulada deste algo, incluindo todos os elementos supostamente contingentes da história, dos costumes, do Estado, etc, os quais as abordagens do estado de natureza

propositalmente excluíram. Ao excluir a sociedade existente, os empiristas deixaram algo relevante de fora, não algo acidental, mas a maior essência das relações do homem social e político.

Por esta razão, tendo por base a filosofia hegeliana, o projeto empirista de fundar os direitos do homem no ser humano em estado pré-político apresenta-se como fundamentalmente equivocado. Pode-se argumentar que os direitos humanos seriam teoricamente justificados se o homem realmente fosse como Hobbes e Locke o descrevem. Mas como os humanos reais são sempre enredados numa teia de relações tradicionais, religiosas e políticas, seus argumentos não têm aplicabilidade, são desprendidos de conexões reais com um Estado ou uma sociedade existentes. Somente se se pudesse de alguma forma purgar a memória humana de todo o não incluso no estado de natureza, seria possível recondicionar o homem para pensar e agir como os teóricos liberais dizem que ele o faz, por exemplo, exclusivamente e sempre para a causa da autopreservação, conforme Hobbes acredita.

Em sentido oposto ao empirismo, o formalismo parte, para Hegel, de uma pura abstração, da infinitude vazia de experiência e, para dar unidade a este vazio, toma ao acaso uma determinação finita qualquer, um dado empírico, e coloca-o como fundamento deste “vazio. “A ciência formalista do direito natural não parte de uma pluralidade de leis, ou seja, de coisas e fatos jurídicos. A única lei que reconhece, que é ademais seu ponto de partida, é a vontade pura, a qual não tem determinação ou matéria, já que é pura forma” (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 16). A crítica hegeliana ao formalismo, especialmente à Kant, pretende mostrar que esta lei é apenas um lado do movimento dialético que o espírito perfaz em direção à sua objetivação. Esta lei, para Hegel, visa preencher a necessidade própria do múltiplo que já havia sido anunciada pelo empirismo, “a necessidade de que o finito, em sua diversidade, venha a ser superado por algo que paire acima de si, enquanto verdade absoluta, infinita” (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, pp. 16). Esta abstração formalista não alcança, porém, este intento, limitando-se a repetir a prática do empirismo em sentido inverso. Enquanto o segundo fixa-se na multiplicidade posta, o primeiro fixa-se na abstração pura.

Não é possível pensar o absoluto, cuja essência é o movimento, pela fixação abstrata em um dos pontos da oposição. Sendo um ou outro dos lados da relação dialética, ele já contém sempre o seu oposto, o que torna possível o movimento, a passagem do absoluto à sua essência, o desaparecimento de uma realidade em seu contrário. O formalismo, ao se manter em apenas um dos lados da oposição, enxerga cada coisa como idêntica a si mesma:

Dá-se no formalismo uma oposição entre a autoconsciência pura e a consciência real do sujeito, entre a liberdade universal de todos e a liberdade singular de cada um. E esta oposição se resolve, sistematicamente, com recurso à coerção (ao constrangimento), sendo esta quem fixará, de modo arbitrário, em cada momento o que é ou não de direito. (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 17).

A crítica de Hegel neste momento é endereçada principalmente à noção de coerção (*Zwang*) em Fichte, como elemento essencial do direito. Segundo a maneira de ver do formalismo deste filósofo, a despeito do apego a princípios apriorísticos e formais, a unidade do indivíduo e de sua liberdade com a realidade da vontade universal se dá pela mediação do caráter coercitivo do direito. O procedimento é semelhante ao adotado pelo empirismo de Hobbes, ou seja, a construção de uma unidade mediante uma relação externa de coerção, que termina por subjugar um dos polos da relação, negando a liberdade do indivíduo que vê o seu arbítrio subjogado pela coerção. Para Fichte, interpreta Hegel, no próprio conceito de coerção se põe algo de exterior à liberdade (RAMOS, 2009, p. 68).

Müller afirma que,

[...] a construção fichteana da liberdade universal por meio de um sistema de coerção recíproca universal das liberdades singulares que se autolimitam, não só compreende a liberdade “derivadamente” a partir da relação entre unidade e multiplicidade, relação na qual liberdade universal e liberdade singular se opõem como determinações da reflexão distintas, portanto não concebidas igualmente na sua indiferença/identidade, mas essa construção tem na sua base um falso conceito de liberdade, pois a coerção é externa e estranha à liberdade. (MÜLLER, 2003, p. 51).

A liberdade, para Hegel, deve superar a determinação da exterioridade, própria da natureza, contrariamente ao entendimento do empirismo e do formalismo, pelo qual o sujeito não está consigo mesmo, resultando em relações de sujeição e de dominação

como a retratada pela filosofia política de Hobbes, que separa o poder externo do soberano e a obediência dos súditos.

A definição do direito natural moderno está presa, então, à oposição entre finitude e absoluto, o que significa que as doutrinas empiristas e formalistas do direito natural “separam o conceito abstrato do direito, um conceito *a priori*, elaborado exclusivamente pela razão, sem conteúdo nem referência empírica”- a finitude - “do conceito real do direito, o que se determina constantemente e evolui na realidade jurídica” - o absoluto (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 21). O formalismo é o cume desta oposição, que coloca o universal formal como unidade pura e entrega o diverso empírico da intuição a uma subsistência por si dispersa, da mesma forma absolutizada.

Para Müller,

Por permanecerem fixados nesta oposição e, assim, “fora da unidade absoluta”, os modos não-especulativos de tratamento do Direito Natural estão, para Hegel, desprovidos de todo o significado científico, no sentido enfático do conhecimento absoluto do absoluto, pois permanecem ao mesmo tempo na oposição negativa entre os seus termos e na mistura deles, não alcançando nem a negatividade absoluta da infinitude, nem o positivo puro. Só a reunião/unificação (*Vereinigung*) dos opostos na ideia absoluta, determinada, a partir de Schelling, como “negatividade absoluta”, permite pensar a “unidade absoluta” dos opostos. (MÜLLER, 2003, p. 42).

Após analisar as doutrinas empiristas e formalistas, Hegel apresenta sua visão da ciência do direito natural, que tem por objeto dar unidade e identificar a necessidade de todas as determinações do jurídico, o que não se alcança colocando uma pura forma *a priori*, desvinculada das determinações empíricas, nem mesmo tomando-se ao acaso uma determinação empírica qualquer e utilizando-a como princípio necessário de todos os fatos jurídicos. Em consonância com o método especulativo, Hegel não recusa simplesmente as abstrações das concepções jurídico-políticas do entendimento, mas as suprassume como um momento da Razão. A crítica hegeliana sintetiza um terceiro tipo de teoria do direito natural, que incorpora as vantagens das teorias anteriores, negando suas desvantagens (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, pp. 21-22). Pelo viés especulativo, “rejeitada a fixação de qualquer oposição, a realidade só pode ser vista como uma relação” (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 27).

No artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, ao abordar o direito natural especulativo, Hegel reconhece ao direito uma mediação necessária à superação do caos que se coloca com a atividade humana social, como instrumento necessário em direção a uma vida verdadeiramente ética. O direito afirma a universalidade dos sujeitos particulares, faz a mediação para que seja realizado o reconhecimento recíproco nas inter-relações estabelecidas entre as pessoas, aparecendo neste momento da crítica hegeliana “uma outra diferença fundamental em relação às perspectivas atomizadas e individualistas criticadas no artigo” (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 28).

“A filosofia do direito hegeliana, sem dúvida, não legitima um paradigma jurídico-filosófico que garanta apenas os direitos individuais. Ao contrário, ela já antecipa a matriz filosófica da intersubjetividade, ao propor um direito de natureza ética” (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 31).

A Filosofia do Espírito objetivo, onde se encontra a *Filosofia do Direito* de Hegel, não se apresenta nem como uma análise racional dos costumes, segundo o paradigma empirista, nem como uma fundamentação racional *a priori* do agir moral, como no paradigma racionalista, aparecendo muito mais como o resultado, em sentido dialético, do imenso percurso pelo *Sistema* “como odisseia da Ideia que desdobra a si mesma na Lógica, se dá a si mesma o seu ser *outro* na Natureza (domínio de exterioridade) e retorna progressivamente a si mesma no Espírito (domínio da interioridade)” (VAZ, 1999, p. 389).

Assim, para se compreender melhor a concepção hegeliana de direito, liberdade, pessoa e dignidade humana, e conseqüentemente sua importância para a compreensão dos direitos humanos contemporâneos, faz-se necessário abordar a questão do reconhecimento e de sua importância para o posterior desenvolvimento da ideia de personalidade (jurídica) e seu desenrolar na *Filosofia do Direito*, assunto específico do terceiro capítulo.

2.2. A dialética do senhor e do escravo e a questão do reconhecimento

A dialética do senhor e do escravo, apresentada por Hegel no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* e em outras passagens da sua obra, como na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, expõe-se a partir da experiência fundadora que configura as sociedades ocidentais “desde a sua aurora grega como sociedades políticas, ou seja, sociedades constituídas em torno da luta pelo reconhecimento, oscilando entre os polos da *physis* que impele a particularidade do interesse e do desejo, e do *nomos* que rege a universalidade do consenso em torno do bem reconhecido e aceito” (VAZ, 2002, p. 184).

A luta pelo reconhecimento, que inaugura o curso histórico das sociedades ocidentais, é constituída por passos de um caminho que designa a grande experiência de uma história da Razão ou da Razão no trabalho da sua história, compondo-se de momentos de um percurso dialético que conduz a Razão ao seu autorreconhecimento como lugar do consenso universal (VAZ, 2002, p. 184). O tema da oposição senhor-escravo ou da luta pelo reconhecimento é recuperado pelo discurso dialético como figura de um dos seus momentos, e deriva da exigência posta na história real por essa oposição, exigência que somente será atendida por uma sociedade do reconhecimento universal ou do consenso fundado numa razão universal. Essa exigência da história real, da história humana, é, nas palavras de Vaz (2002, p. 185) “a supressão efetiva das relações de dominação e a instauração da sociedade política na sua essência consensual como reino da liberdade realizada”.

A relação senhor-escravo é, para Hegel, um primeiro esboço de relação propriamente humana, uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma. O problema do reconhecimento, ou a efetiva supressão da relação senhor-escravo como um problema cujos termos se articulam e se explicitam ao longo de todo o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental, é um dos aspectos mais relevantes da filosofia hegeliana para se compreender o surgimento do indivíduo livre dentro das relações sociais. Retomando o debate com o direito natural, para Hegel, o método hipotético-dedutivo utilizado por Hobbes e pelos teóricos do jusnaturalismo moderno não está apto a captar toda a complexidade desse problema

e, sobretudo, o seu desdobramento histórico, o que faz, entretanto, a teoria do reconhecimento hegeliana.

Como esclarece Vaz,

A história das sociedades ocidentais teve o seu começo assinalado pelo advento do *logos* da ciência, que rompe a unidade do *ethos* tradicional na cidade grega. O problema do reconhecimento se delinea, a partir de então, como problema da instituição de formas históricas de consenso racional e, portanto, livre. A revolução cristã da subjetividade abre uma dimensão infinitamente mais profunda da liberdade, e é ela que deverá compor-se com a razão política herdada da Grécia e de Roma, nos ensaios de sociedade que acompanham a história do Ocidente cristão. É esse o horizonte da reflexão hegeliana. Nela, o tema do reconhecimento apresenta-nos duas faces: a face *fenomenológica* e a face *sistemática*. A primeira, para a qual nos voltamos nestas páginas, descreve o processo de formação histórico-dialética do indivíduo para tornar-se sujeito de um Saber capaz de fundar o reconhecimento universal. A segunda, que encontra sua expressão mais acabada na *Filosofia do Direito* de 1820, parte desse Saber para desdobrar, na necessidade imanente do conceito, o conteúdo da vida segundo a Razão ou da liberdade realizada que Hegel denomina "Direito". (VAZ, 2002, pp. 201-202).

Para Hegel, o autoconhecimento somente é possível se se conhece o mundo em sua plenitude e riqueza, experienciando-o por meio de todas as formas de consciência desenvolvidas ao longo da história das relações humanas. O direito natural, ignorando a experiência histórica do desenvolvimento da Razão e da consciência, fornece apenas uma imagem altamente abstrata do homem e da sociedade. Para Hegel, entretanto, o reconhecimento é condição prévia para a constituição do indivíduo e do futuro sujeito de direitos e deveres que comporá a sociedade moderna. Por esta razão, a dialética da consciência-de-si na relação senhor-escravo e na luta pelo reconhecimento é um momento crucial para a análise da contribuição de Hegel para uma filosofia dos direitos humanos que supere as insuficiências da fundamentação jusnaturalista e desloque a surgimento da ideia de indivíduo e de pessoa, assim como de sua dignidade, do estado de natureza, e do indivíduo isolado que o compõe, para a intersubjetividade que sempre constituiu a história humana.

Para Hegel, o verdadeiro é o todo, neste caso um todo condicionado historicamente e concreto. Hegel não pretende deduzir as características da sociedade política, incluindo o direito e os direitos humanos, da suposta luta pré-política do estado de natureza, como o fizeram Hobbes e Locke. Ele espera apontar a incompletude e a

unilateralidade das premissas liberais individualistas mostrando que o homem em sociedade é, em importantes aspectos, um tipo diferente de ser em relação àquele da “consciência-de-si desejante”, ou do indivíduo atomizado do direito natural.

Para Vaz (2002, p. 188), uma das significações da relação do senhor e do escravo na *Fenomenologia* é a significação histórica, definida pela questão que assinala a originalidade do propósito hegeliano, ou seja, o que significa para a consciência a necessidade de “percorrer a história da formação do seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a Ciência” e, conseqüentemente, do ser reconhecido enquanto racionalidade digna de liberdade, de ser visto como pessoa.

Nos três primeiros capítulos da *Fenomenologia*, isto é, na sua primeira parte, desenvolve-se o esquema dialético a partir da sua forma mais elementar, isto é, da situação originária do sujeito que conhece alguma coisa, e se experimenta na certeza de possuir a verdade do objeto conhecido, ou toma consciência do seu saber (VAZ, 2002, p. 189). Essa primeira parte leva o título geral de “consciência” (*Bewusstsein*) e designa o movimento dialético no qual o saber do mundo passa no saber de si mesmo como na sua verdade, ou seja, Hegel traduz em necessidade dialética a “necessidade analítica com que Kant unifica as categorias do Entendimento na unidade transcendental da apercepção, no Eu *penso*” (VAZ, 2002, p. 190).

Para a consciência, a verdade é um outro, uma vez que é a verdade de um mundo exterior que ainda não passou para a verdade originária e fundadora da própria consciência. Ela tinha um objeto distinto dela, um dado de certeza sensível, “a coisa da percepção”, a “força do entendimento”. Eles pareciam subsistir em si mesmos, mas a experiência da consciência revelou que a verdade era para-Outro, sua verdade não estava neles e sim na consciência (MENESES, 1992, p. 56). Agora, a consciência examina sua própria certeza e seu objeto coincide com a verdade. Nas palavras de Hegel (1970 [1807], 3, P. 138) “com a consciência-de-si, entramos, pois, no reino nativo da verdade”⁹.

⁹ „Mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten“ (tradução nossa)

A consciência tem agora, como consciência-de-si, um objeto duplo: “um deles, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual, porém, é marcado *para ela* com o *caráter do negativo*, e o segundo, justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto” (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 139)¹⁰. Para a consciência que retorna a si pela suprassunção de seu objeto ou pela efemeridade do ser do objeto na certeza da verdade que é agora a verdade da própria consciência, o objeto assume as características da vida e a figura da consciência-de-si é o “desejo”. “O desejo é, pois, o movimento em que a consciência-de-si suprassume a oposição, ao produzir a identidade consigo mesma. [...] A vida é o objeto do desejo da consciência-de-si” (MENESES, 1992, p. 56).

O desejo surge como a primeira figura que a consciência-de-si assume na sua certeza de ser a verdade do mundo. No desejo, o *em-si* do objeto é negado pela satisfação e é esse movimento de negação que converte a consciência a si mesma e traça a primeira figura da sua transcendência sobre o objeto. “Para Hegel, o primeiro passo que a consciência dá em direção à sua verdade como consciência-de-si manifesta-se no comportamento do desejo, na negação da independência do objeto em face da pulsão do desejo em busca da sua satisfação” (VAZ, 2002, p. 192).

Nas palavras de Meneses,

Quando a experiência atinge este ponto, seu objeto ainda é abstrato: um puro Eu, como simples essência. Tem de prosseguir seu movimento para ver o objeto se enriquecer de todas as determinações do processo da Vida. Vejamos como. A consciência que adquire a certeza de si mesma através da suprassunção deste outro, que se apresenta como independente, é desejo: a certeza da aniquilação do outro vem a ser a verdade da consciência-de-si, como algo objetivo. (MENESES, 1992, p. 58).

Mas, para ser suprassumido, o outro tem que existir como independente e para que a consciência-de-si alcance sua identidade concreta será necessário que encontre a si mesma em seu objeto. Ou seja, “a consciência-de-si encontra sua satisfação apenas

¹⁰ „Den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens, der aber *für es* mit dem *Charakter des Negativen* bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich *sich selbst*, welcher das wahre *Wesen* und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist“. (tradução nossa).

em outra consciência-de-si” (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 144)¹¹. E então se completa, nas palavras de Hegel, o conceito de consciência-de-si, que é, portanto:

a) o Eu puro indiferenciado é seu primeiro objeto imediato. b) Esta imediatidade é, porém, ela mesma absoluta mediação, é somente como o suprassumir do objeto independente, ou é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si em si mesma ou a certeza que veio a ser verdade. c) Mas a verdade dessa certeza é antes a dupla reflexão, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que anula em si mesmo seu ser-outro ou a diferença, e nisso é independente¹². (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 144).

O sujeito humano constitui-se apenas no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do reconhecimento. Seguindo a argumentação de Vaz,

Com a passagem da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento, o movimento da *Fenomenologia* encontra definitivamente a direção do roteiro que Hegel traçará para essa sucessão de experiências que devem assinalar os passos do homem ocidental em seu caminho histórico e dialético para cumprir a injunção de pensar o seu tempo na hora pós-revolucionária, ou para justificar o destino de sua civilização como civilização da Razão. [...] Hegel acentua o alcance decisivo desse momento dialético ao advertir-nos de que, como desdobramento da consciência-de-si, feita objeto para si mesma, “o que já está presente para nós é o conceito de Espírito”. (VAZ, 2002, p. 193-194).

Para a consciência, o que sucede é a experiência do que é o Espírito, isto é, “essa essência absoluta, que na perfeita liberdade e independência de sua oposição, a saber, das diferentes consciências-de-si para si essentes, é a unidade das mesmas: *Eu* que é *Nós* e *Nós* que é *Eu*”¹³ (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 145). A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito de Espírito, seu ponto de inflexão, donde se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além

¹¹ „Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein“ (tradução nossa).

¹² „a) reines ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand. b) Diese Unmittelbarkeit ist aber selbst absolute Vermittlung, sie ist nur als Aufheben des selbständigen Gegenstandes, oder sie ist Begierde. Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins. Es ist ein Gegenstand für das Bewußtsein, welcher an sich selbst sein Anderssein oder den Unterschied als einen nichtigen setzt und darin selbständig ist“. (tradução nossa).

¹³ „diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“. (tradução nossa).

suprassensível, para ingressar no “dia espiritual da presença” (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 145)¹⁴.

O Espírito é a pedra angular do sistema hegeliano, e foi a denominação dada por Hegel ao sexto capítulo da *Fenomenologia* (O Espírito), capítulo que trata das experiências da consciência em situações históricas efetivas. No momento em que a consciência-de-si faz sua aparição, o caminho que fica a ser percorrido pela consciência, conforme esclarece Hegel na citação acima, é o da experiência do que é o Espírito. O roteiro que ficou pra trás apontava na direção do mundo dos objetos, percorria a “aparência colorida do aquém sensível”, ou o domínio da percepção, e mergulhava na “noite vazia do além suprassensível”, isto é, na ciência abstrata da natureza. Entretanto, a partir daí, o curso do caminho se volta para o mundo dos sujeitos e “ingressa no dia espiritual da presença”, presença efetiva do sujeito a si mesmo em seu constituir-se em oposição ao outro, na unidade do Espírito ou nas experiências significativas de seu mundo histórico (VAZ, 2002, p. 194).

O senhorio e a servidão são os termos da relação dialética do reconhecimento, trabalhada por Hegel na *Fenomenologia*, no seu primeiro desenlace ou na superação da contradição representada pela “luta de morte”. Assim, seguindo o raciocínio desenvolvido por Vaz (2002, p. 194-195), convém refletir inicialmente sobre o implícito que subjaz ao texto hegeliano e que se explicita no tema do reconhecimento e na face dramática da sua primeira figura dialética. Muitas interpretações sugerem uma referência implícita de Hegel ao problema da origem da sociedade ou à hipótese do estado de natureza. A hipótese do estado de natureza como estado de luta entre indivíduos, que cessa com o pacto social e a constituição da sociedade civil, atende a um tipo de explicação hipotético-dedutiva da origem da sociedade própria das teorias do direito natural moderno. Estas teorias foram sempre, como já desenvolvido neste trabalho, um dos alvos constantes da crítica de Hegel. Na *Fenomenologia* não se trata de saber como se originou a sociedade, uma vez que esse é um falso problema para Hegel, pois em sua concepção, o indivíduo é, desde sempre, um indivíduo social. Trata-se, no entanto, de desenrolar o fio dialético da experiência que mostra na “duplicação” da consciência-de-si em si mesma, ou no seu localizar-se em face de outra consciência-de-

¹⁴ „Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet“.

si, o resultado dialético e, portanto, o fundamento da consciência do objeto. “Essa referência essencial do mundo à história ou essa historicização do conhecimento do mundo” é um “ponto de inflexão” decisivo na descrição das experiências que marcam o caminho do homem ocidental para o lugar e o tempo históricos de uma sociedade que vê inscrito o seu destino na face enigmática do saber científico. Conseqüentemente, não é ainda o problema do reconhecimento como relação jurídica que Hegel tem presente aqui, tema que será desenvolvido posteriormente na *Filosofia do Direito*, e que será tratado no terceiro capítulo deste trabalho, mas a figura dialético-histórica da *luta pelo reconhecimento* como estágio no caminho pelo qual a “consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal”. O implícito hegeliano sobre o qual se apoia a dialética do senhor e do escravo aparece como sendo o problema da racionalidade do *ethos*, que será tematizado explicitamente no começo da seção “O Espírito”, no capítulo VI da *Fenomenologia*.

A questão que conduz o discurso da *Fenomenologia* a partir do “ponto de inflexão” originado pelo advento da consciência-de-si é a de quais experiências a consciência deve percorrer e cuja significação deve compreender para evidenciar-se como sujeito, a um tempo dialético e histórico, de um saber que contém em si a justificação da existência política como esfera do reconhecimento universal (VAZ, 2002, pp. 195-196). Somente o indivíduo que aceita existir na forma da existência universal, ou da existência regida pela Razão, que passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo, tornará possível a existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, a existência política.

O ponto de partida da dialética do senhor e do escravo é o imediato, a consciência-de-si na sua simplicidade e igualdade consigo mesma, excluindo o outro. O outro que surge é também uma consciência-de-si, com igual independência, e a relação que estabelecem as duas consciências imersas no ser da vida é imediata, ou seja, enfrentam-se apenas como meros indivíduos que não enxergam o outro ainda como consciência-de-si (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 147). Cada consciência, certa de si mesma, mas não certa da outra, não possui a verdade em sua certeza, porque seu ser-para-si ainda não se apresentou como objeto independente. “O conceito de

reconhecimento exige para tanto que cada um opere em si, para o outro, esta pura abstração do ser-para-si: uma vez, por sua própria operação, e de novo, pela operação do outro” (MENESES, 1992, p. 60).

Do ponto de vista do movimento dialético, a mediação entre as consciências-de-si ainda não se realizou concretamente, ou seja, há uma igualdade imediata e, como tal, abstrata. Nesta igualdade, cada termo é um simples ser-para-si na sua imediatidade singular e, portanto, cada um aparece para o outro como um objeto marcado com o caráter do negativo, o outro não se prova ainda como *essencial* para que cada um se constitua como efetiva e concreta consciência-de-si. Cada consciência está, sem dúvida, certa de si mesma, mas não da outra e, assim, sua própria certeza de si não tem verdade alguma (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 148).

Neste processo, aparecerá a desigualdade das consciências-de-si, ou o extravasar do meio-termo, os quais são opostos um ao outro: um extremo é só o que é reconhecido, o outro só o que reconhece (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 147). Essa desigualdade assinala a distância que separa histórica e dialeticamente o indivíduo que é consciência-de-si, mas ainda está mergulhado na imediatez da vida, e o indivíduo que se universalizará pela forma mais alta do reconhecimento que é o consenso racional na sociedade política e que reconhecerá direitos universais a si mesmo e a todos. A dialética do senhorio e da servidão, na “luta de vida ou de morte”, começa a responder determinadas questões que surgem ao se pensar neste processo, como a questão de quais são os passos que suprimem dialeticamente essa desigualdade, e que eventos ou situações exemplares na história da cultura ocidental se oferecem às regras de interpretação definidas pelo discurso dialético e podem ser designados como momentos do caminho que conduz ao saber demonstrativo da necessidade histórico-dialética do reconhecimento universal (VAZ, 2002, p. 196-167).

A relação de duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma à outra por meio de uma luta de vida e de morte. Travam essa luta porque precisam elevar à verdade, tanto no outro quanto nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Somente colocando a vida em risco, a liberdade se comprova e mostra que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, mas o puro ser-para-si (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 149). Nesse primeiro

momento, no entanto, a desigualdade não pode ser suprimida pela morte de algum dos contendores, o que eliminaria qualquer possibilidade de fazer avançar a relação de reconhecimento. Com efeito, o único desenlace da luta que guarda uma significação para o problema do reconhecimento, mostra que as consciências-de-si ultrapassam a figura imediata da vida, mas de maneira ainda desigual. Da experiência de luta resulta uma pura consciência-de-si e uma consciência-de-si que não é puramente pra si, mas para um outro, isto é, uma consciência na figura da *coisidade* (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 150).

Num dos termos da relação temos a consciência-de-si como liberdade que se empenhou a fundo no risco da própria vida e surgiu vencedora da luta; noutra a consciência para a qual a vida foi conservada na forma da *coisidade* como graça de um outro diante do qual recuou no risco total. Uma é a consciência-de-si na sua independência, outra na sua dependência: uma o Senhor, outra o Escravo. [...] O Senhor é a consciência que é *para-si* ou é livre pela mediação de uma outra consciência que renuncia a esse ser-para-si e transfere a sua independência para um ser de coisa, para a cadeia que a prende ao Senhor. O Escravo, no outro termo da relação é, assim, a consciência-de-si que permanece encadeada ao ser da coisa, mas não mais na relação do desejo que tende à satisfação imediata, mas naquele tipo de relação humanizante da coisa por meio da qual ela é oferecida à livre satisfação do Senhor: na relação do trabalho. (VAZ, 2002, p. 197-198).

A unilateralidade do reconhecimento fica explícita no fato de que o senhor não reconhece o escravo como outra consciência-de-si, mas como mediador da sua ação sobre o mundo. O escravo exerce o trabalho sobre a coisa, o senhor frui da coisa trabalhada que já está além da simples satisfação animal do desejo. “Enquanto mediadora, a consciência servil passa a ser a verdade da consciência independente” (VAZ, 2002, p. 198). A articulação da dialética do senhor e do escravo do ponto de vista do escravo irá reabrir o caminho para o reconhecimento efetivo e recíproco que se mostra irrealizável a partir da consciência ociosa do senhor (HEGEL, 1970 [1807], 3, p. 153).

O caminho da negação para a consciência servil, tanto do reconhecimento unilateral do senhor, que tem agora o seu efetivo ser-para-si num outro, quanto do seu próprio não-reconhecimento, é realizado mediante o temor diante da morte, a disciplina do serviço realizado ao senhor e a atividade laboriosa exercida sobre o mundo. Sem a disciplina do medo e da obediência e sem a atividade formadora não se abrange nem

toda a realidade do ser, nem se atinge a consciência-de-si. É preciso que todo o conteúdo da consciência natural desmorone para que a consciência não fique presa a um em-si determinado e a liberdade rompa todas as amarras (MENESES, 1992, p. 63). O simples ser do escravo passa, então, para o ser-para-si independente que se constitui pelo agir transformador do mundo. A dialética do senhor e do escravo faz surgir, deste modo, a figura da liberdade da consciência-de-si como verdade da certeza que ela tem de si mesma, uma verdade que passa do sujeito ao mundo pela atividade da cultura. (HEGEL, 1970 [1807], 3, pp. 153-154; VAZ, 2002, p. 199).

O senhor, consciência-de-si independente, se identifica com a pura abstração do Eu. Portanto, não chega à realizar no seu Eu a plenitude da consciência-de-si, a qual permanece igual a si mesma na distinção. O escravo, consciência reprimida para o interior de si, se torna objeto para si mesma pelo trabalho e intui no senhor o para-si como consciência (VAZ, 1992, p. 64).

Na *Enciclopédia*, no adendo ao §431, em trecho longo, mas fundamental, Hegel esclarece que,

A figura *mais próxima* da contradição, indicada no Adendo ao parágrafo anterior, é a figura em que os dois sujeitos conscientes-de-si se referem um ao outro, por terem um ser-aí imediato, [por] serem *naturais, vivos*, e, portanto existirem à guisa de coisas *submetidas* a uma *potência estranha*, e como tais se encontrarem um ao outro. Mas ao mesmo tempo são sujeitos absolutamente *livres*, e não podem tratar-se mutuamente como algo só imediatamente aí-essente, nem como algo simplesmente *natural*. Para superar essa contradição, é necessário que os dois Si, que se contrapõem reciprocamente, se ponham e se reconheçam em seu *ser-aí*, em seu *ser-para-outro*, tais como são *em si* ou segundo seu conceito – a saber: não como seres simplesmente *naturais*, mas como serem *livres*. Somente assim se realiza a verdadeira liberdade: pois, já que ela consiste na identidade de mim como o outro, então eu só sou verdadeiramente livre quando o *outro* também é livre, e é reconhecido por mim como livre. Essa liberdade de um no outro reúne os homens de uma maneira interior, enquanto, ao contrário, a *carência* [Bedürfnis] e a necessidade [Notw.] só os aproximam exteriormente. Os homens devem, portanto, querer reencontrar-se um ao outro. Isso não pode acontecer, porém, enquanto eles estão presos em sua imediatez, em sua naturalidade: pois é ela justamente que os excluiu um do outro, e os impede de ser como livres, um para o outro. A liberdade exige, pois, que o sujeito consciente-de-si não deixe subsistir sua própria imediatez, nem suporte a naturalidade do outro; mas antes, indiferente para com o ser-aí, ponha em jogo, nos assuntos singulares imediatos, a vida própria e a alheia, para a conquista da liberdade. Só pela luta pode-se, portanto, ganhar a liberdade: a asserção de ser livre não basta para isso: só

quando põe a si mesmo, como [põe] os outros, no *perigo* de morte o homem prova, desse ponto de vista, sua aptidão para a liberdade. (HEGEL, 1995, §431, adendo).

É longo o caminho que se estende entre a exigência de reconhecimento universal que habita o *logos* e a sua aparição no plano social e político com a proclamação da ilegitimidade jurídica e do absurdo moral da escravidão. Como afirma Hegel, “de nenhuma ideia se sabe assim universalmente que é indeterminada, ambígua e susceptível dos maiores mal-entendidos e, por isso, a eles realmente sujeita, como da ideia de *Liberdade*; e nenhuma é tão familiar com tão escassa consciência” (HEGEL, 1992, § 482). A África, o Oriente, a Grécia Antiga e Roma, Platão e Aristóteles, assim como os Estoicos não tiveram a familiaridade com a ideia de Liberdade. Ao contrário, afirmavam a liberdade humana apenas por nascimento como, por exemplo, como cidadão ateniense, espartano, romano, etc. O homem livre na tradição grega é aquele que tem direito à palavra na assembleia dos cidadãos. Mas, a *polis* admite e autoriza em seu meio o trabalho escravo daqueles que não são considerados seus cidadãos. Para Hegel, entre o mundo antigo e o mundo moderno tem lugar o aparecimento de um novo princípio que afetará a história, o anúncio, pela pregação cristã, da Encarnação de Deus na história. Aqui, uma inversão radical confere um sentido também novo à relação senhor-escravo.

Esta ideia veio ao mundo por intermédio do Cristianismo, segundo o qual o indivíduo *como tal* tem um valor *infinito*, porque é objeto e fim do amor de Deus, está destinado a ter a sua relação absoluta com Deus enquanto Espírito, a ser habitado por este Espírito, ou seja, o homem é *em si* destinado à suma Liberdade. (HEGEL, 1992, § 482).

Em seu tempo, Hegel observa, entretanto, a transposição da relação senhor-escravo para o meio político, em teorias como a de Hobbes, e observa também a encarnação da liberdade nas instituições que começam a se desenvolver na modernidade.

Assim, como afirma Vaz,

Vemos, assim, que a escritura do texto hegeliano, na página célebre da *Fenomenologia* que descreve a dialética do Senhorio e da Servidão, repousa sobre um implícito não-escrito que, para voltar à comparação inicial, pode ser designado como o veio que corre ao longo de toda a história do Ocidente e que aponta para a direção de um horizonte sempre perseguido, e no qual o seu destino se lê como utopia de suprema grandeza e do risco mais extremo: a instauração de uma

sociedade onde toda forma de dominação ceda lugar ao livre reconhecimento de cada um, no consenso em torno de uma Razão que é de todos. (VAZ, 2002, p. 202).

A dialética do reconhecimento inova ao trazer a possibilidade de se compreender o ser humano e de fundamentar a sua dignidade e os direitos universais que a garantem, pela perspectiva da intersubjetividade e do desenvolvimento histórico da consciência-de-si e da concretização da liberdade.

No que diz respeito à relação entre autoridade e liberdade, entre as instituições e o indivíduo, o conceito de reconhecimento opera no sentido de buscar formas de legitimação da lei diferentes daquelas oriundas da coação externa do direito como para o jusnaturalismo, que, pela força ideal do contrato, se impõe como um dever político-jurídico de aceitação de normas que regulam a vida social. O modelo contratualista do direito natural é recusado por Hegel, que recorre a um outro modelo para justificar a legitimidade da lei, assim como da soberania e da autoridade diante da liberdade dos indivíduos. “Esse modelo é o do reconhecimento intersubjetivo inexistente na perspectiva do contratualismo, seja ele hobbesiano, seja kantiano, vinculado ao mecanismo normativo da externalidade coercitiva” (RAMOS, 2009, p. 71-72).

A igualdade que os direitos humanos visam assegurar não existe por natureza, como afirmam os jusnaturalistas, mas é uma conquista do reconhecimento mútuo, que se dá quando o homem sai do “estado de natureza” (HEGEL, 1995, §502) e abstrai da condição de pessoa natural, vendo a si mesmo e ao outro como consciências-de-si livres, como Eus. Exemplificando a questão dentro do desenvolvimento histórico dos direitos humanos, pode-se pensar na conquista de direitos pelas pessoas portadoras de necessidades especiais. A diferença física ou intelectual entre elas e os que não têm esta condição específica é praticamente ofuscada pelo reconhecimento de que elas são concebidas como pessoas e, portanto, portadoras de dignidade humana tanto quanto qualquer outro indivíduo. Da mesma forma todos os grupos que reivindicam direitos coletivos por serem portadores de especificidades que geram necessidade de proteção ou reconhecimento diferenciado. Por natureza, há diferenças entre os seres humanos, e o objetivo dos direitos humanos é reconhecer a igualdade que suprassume as diferenças existentes.

O homem não pode ser entendido nem como o indivíduo abstrato positivado pelos escritores liberais, nem como o animal político no sentido de Aristóteles, nem mesmo como um participante de uma comunidade governada simplesmente por leis e costumes positivados e convencionados. Para Hegel, a autoconsciência que individualiza o homem simultaneamente o socializa a outro ser autoconsciente numa comunidade organizada. A autoconsciência universal é a possibilidade de ver a si mesmo não como um particular, distinto dos outros, mas como um Eu universal, isto é, reconhecer a universalidade real enquanto meu reflexo no outro.

No reconhecimento mútuo e universal, a consciência compreende que a capacidade de uma pessoa para reivindicar direitos depende do reconhecimento aos outros do mesmo status de portador de direitos. A autoconsciência somente se torna completamente realizada quando o Eu está consciente do seu envolvimento em uma comunidade política ou “espiritual”. Uma pessoa não conhece realmente a si mesma até que ela tenha diante de si toda a rede de relações nas quais ela está inserida, e que a coloca diante dos outros, e esteja consciente de sua situação histórica. Ela não pode se despir destes relacionamentos como sendo contingentes e não essenciais, uma vez que sem eles, o Eu regressa ao nível anterior da relação senhor-escravo, onde reinava a mera vida e a consciência era pura abstração, isto é, ao estágio no qual a consciência não era completamente para-si.

O argumento de Hegel mostra um caminho de superação da abstração vazia do conceito de direitos humanos baseado na filosofia do direito natural, sem cair, no entanto, nas ideias da origem particularista nacional dos direitos. Para Hegel, os direitos se desenvolvem e se tornam concretizados de acordo com o desenvolvimento da civilização humana nos níveis espiritual e material. E eles estão articulados de maneira diferente de uma nação a outra. No entanto, o núcleo dos direitos humanos, ou seja, a dignidade da pessoa, o respeito à vida, à liberdade, assim como a igualdade perante a lei, etc, devem ser respeitados por todas as nações modernas, não importando quais suas particularidades históricas. O § 66 da *Filosofia do Direito* deixa clara essa ideia ao afirmar que:

Inalheáveis são, por isso, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha pessoa mais própria e a essência universal da minha autoconsciência, como minha personalidade em

geral, a minha liberdade da vontade universal , minha eticidade, minha religião, assim como o direito a elas é *imprescritível*.

[...] O direito a um tal bem inalheável é imprescritível , pois o ato pelo qual tomo posse de minha personalidade e de minha essência substancial, pelo que faço de mim um ser capaz de direito e de imputação, ser moral, religioso, subtrai essas determinações precisamente à exterioridade, que apenas lhes dão a capacidade de estar em posse de um outro. Com esse suprasumir da exterioridade desaparecem a determinação do tempo e todas as razões que poderiam ser tiradas de meu consentimento ou de minha aquiescência anteriores. Esse retorno de mim a mim mesmo, pelo qual me torno existente enquanto ideia, enquanto pessoa jurídica e moral, suprassume a relação precedente e o ilícito que eu e o outro tínhamos provocado ao meu conceito e à minha razão, em ter deixado tratar e ter tratado a existência infinita da autoconsciência como algo exterior. – Esse retorno a mim descobre a contradição de ter cedido a outros a posse de minha capacidade jurídica, minha eticidade, minha religiosidade, que eu mesmo não possuía e que, tão logo as possuo, apenas existem essencialmente como minhas e não como algo exterior. (HEGEL, 2010, §66).

Da figura da luta pelo reconhecimento, portanto, da figura da intersubjetividade, resultará a relação jurídica. A *Filosofia do Direito* de 1821 parte desse ponto para desdobrar, na necessidade imanente do conceito, o conteúdo da vida segundo a Razão ou da liberdade realizada que Hegel denomina “direito”, assunto que será desenvolvido no capítulo seguinte.

3 O DESENVOLVIMENTO DIALÉTICO ESPECULATIVO DA *FILOSOFIA DO DIREITO*

3.1 O direito abstrato e a ideia de pessoa

Na primeira parte do presente capítulo, analisa-se o desenvolvimento da ideia de pessoa na *Filosofia do Direito* de Hegel, concepção intimamente ligada ao reconhecimento legal no direito abstrato e sua reconfiguração na sociedade civil-burguesa. Este momento da *Filosofia do Direito* é fundamental para se compreender o desenvolvimento e a constituição dos direitos individuais, que compõem a primeira dimensão dos direitos humanos, e como eles se estabelecem na intersubjetividade e no reconhecimento do outro.

Cumprase asseverar, entretanto, que a *Filosofia do Direito* hegeliana “não legitima um paradigma jurídico-filosófico que garanta apenas os direitos individuais. Ao contrário, ela já antecipa a matriz filosófica da intersubjetividade, ao propor um direito de natureza ética” (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 31), que reflete a dimensão social dos direitos humanos, o que será desenvolvido na segunda parte deste terceiro capítulo.

A lei é um dos contribuintes no desenvolvimento da ideia de pessoa e de personalidade, portanto, fundamental no processo de reconhecimento social. O reconhecimento legal tem posicionamento intermediário entre as relações de amor próprias das ligações familiares e a vida ética existente no Estado. Estas três formas ou caminhos éticos de construção da ideia de pessoa humana ajudam a constituir diferentes tipos de identidades, mas não são, de forma alguma, mutuamente excludentes. Hegel reivindica que cada uma destas formas está associada a um estágio histórico e institucional diferente que vem a constituir as relações sociais éticas próprias da eticidade (*Sittlichkeit*): o amor com a família, o reconhecimento legal com o início do desenvolvimento do Estado racional da sociedade burguesa do seu tempo, e o completo reconhecimento da personalidade com o que ele denomina Estado Ético. Do ponto de vista do sujeito, entretanto, há a sobreposição de camadas que formam a ideia completa de pessoa, ou cidadão.

A primeira delas estaria presente no amor, no terreno primário composto pela família. Os membros da família estão num estado de dependência e afeição mútuas e reconhecem um ao outro como pessoas concretas, como mães, pais, filhas e filhos, pessoas com necessidades concretas e desejos únicos. Nas relações familiares, está-se em um diálogo contínuo com objetos de amor, o que cria um senso de singularidade. Naturalmente que relações de poder também têm um papel neste diálogo familiar, mas ainda assim há na família a centralidade da presença do outro na constituição da pessoa.

Hegel afirma que

A família, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, tem por sua determinação sua unidade *sentindo-se*, o *amor*, de modo que a *disposição de espírito* é ter a autoconsciência de sua individualidade *nessa unidade* enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como membro. (HEGEL, 2010, §158).

O reconhecimento legal não poderia ser mais diferente, uma vez que ele é o efeito da operação de um sistema legal que faz cumprir igualmente os interesses universalizáveis de todos. A personalidade legal é simultaneamente um estado de ser e um estágio na história das instituições políticas e legais. Neste momento da história da constituição humana, o ser humano afasta-se de sua origem familiar, social e cultural, aparta-se de todas as determinações que o fazem um ser humano concreto e torna-se abstrato e indeterminado. Isto aparece já no conceito romano de pessoa e atinge o auge de sua realização na sociedade civil-burguesa que Hegel observou ao seu redor no século XIX na Alemanha. Como afirma na *Filosofia do Direito*:

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

A pessoa deve ser reconhecida pelo direito enquanto um universal que precisa ser respeitado como capacidade jurídica, e nisso todos são idênticos, não importando o credo, a raça, a origem, ou qualquer conteúdo particular. Hegel afirma no § 209 das *Linhas Fundamentais*, ao tratar da administração do direito na sociedade civil-burguesa,

quando então essa característica própria do direito abstrato se determina e se objetiva, que:

Pertence à cultura, ao pensar como consciência do singular na forma da universalidade, o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale assim*, porque ele /é homem, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, pela qual o pensamento vale, é de uma importância infinita. (HEGEL, 2010, §209).

A personalidade do direito legal é, portanto, uma unidade vazia, mas ainda assim fundamental. A pessoa legal nega todas as contingências da existência, como raça, sexualidade, cor ou religião e adquire um conceito negativo de si mesma. A negação do que faz a si mesmo concreto abre a possibilidade de negá-lo também aos outros e criar uma esfera de privacidade, na qual a pessoa é livre para agir sem imposições externas e rejeitar a oferta e os avanços dos outros. Esta abstração que forma o sujeito legal é uma ideia ainda puramente lógica, cujo papel é ser o suporte abstrato de normas universais de direitos e de deveres, que não excluem ninguém em virtude de qualquer diferenciação que seja, conforme nos esclarece Müller:

O indivíduo singular, assim, concebido como pessoa e como dotado de personalidade, passa a ser, nos Tempos Modernos, subjetivamente, a condição elementar e necessária, embora não suficiente, de todas as determinações ulteriores ou figuras mais concretas da efetivação dessa vontade livre nas relações intersubjetivas e comunitárias, e, objetivamente, o fundamento do imperativo jurídico e de todos os direitos e deveres. (MÜLLER, 2005, p.166).

A personalidade legal vem à existência quando direitos privados tornam-se o bloco de construção básico da sociedade e do direito moderno e substituem a unidade ética da vida familiar. A lei expressa o elemento universal da liberdade e permite às pessoas legais reunirem-se em intercâmbios e negócios que externalizem sua liberdade.

Hegel trabalha na primeira parte das suas *Linhas Fundamentais* o surgimento e o desenvolvimento da ideia de pessoa e personalidade jurídica, direito e lei, e sua importância para o desenvolvimento da consciência e efetivação da liberdade, apontando, concomitantemente, os limites desta primeira concepção e as possibilidades de superação existentes nos momentos seguintes do desenvolvimento dialético-especulativo da sua *Filosofia do Direito*.

No §1 da *Filosofia do Direito*, Hegel (2010, §1) afirma que “a *ciência filosófica do direito* tem por objeto a *ideia do direito*, o conceito do direito e sua efetivação”. Com esta afirmação, pretende mostrar que para se atingir uma verdadeira ciência do direito faz-se necessário acompanhar o trajeto do conceito até sua realização na ideia, que, por sua vez, é essencialmente desenvolvimento, devendo-se acompanhar o desdobramento do conceito no interior do seu sistema. Segundo a lógica hegeliana, do imediato e abstrato, passa-se à essência num processo de negatividade cujo produto é o concreto. Eis o trabalho da dialética especulativa que faz da filosofia hegeliana solo produtivo e de extrema relevância para se compreender os direitos humanos para além do meramente abstrato. Em suas palavras:

As *determinações* no desenvolvimento do conceito são, de uma parte, elas mesmas conceitos, de outra parte, porque o conceito é essencialmente enquanto ideia, elas estão na forma de ser-aí, e a série de conceitos que daí resultam é por isso, ao mesmo tempo, uma série de *configurações*; é assim que elas são examinadas na ciência. No sentido mais especulativo, o *modo do ser-aí* de um conceito e sua *determinidade* são uma e a mesma coisa. Mas é de se notar que os momentos, cujo resultado é uma forma ulteriormente determinada, precedem a ele enquanto determinações conceituais no desenvolvimento científico da ideia, mas não o precedem enquanto configurações no desenvolvimento temporal. Assim a ideia, tal como determinada enquanto família, tem por pressuposto as determinações conceituais de que ela será a exposição no que segue como resultado. Mas que esses pressupostos internos já estejam presentes ali por si mesmos, enquanto *configurações*, enquanto direito de propriedade, contrato, moralidade etc., esse é o outro aspecto do desenvolvimento que não elevou seus momentos a esse ser-aí próprio de figuras, senão a um grau mais elevado de realização de sua cultura. (HEGEL, 2010, § 32).

Na estrutura da *Filosofia do Direito*, Hegel assinala que o homem vê-se primeiro como pessoa, como vontade que se reconhece no exterior, na coisa. Num segundo momento, enxerga-se na condição de sujeito moral autônomo, examinando os limites precários impostos pelo direito abstrato à sua vontade individual, e, finalmente, como membro de uma comunidade, a autoconsciência reconhece-se como cidadã de um Estado racional, suprassumindo as duas formas anteriores de autoconsciência.

Hegel traça um caminho dialético especulativo em sua *Filosofia do Direito* que vai desde a formação da ideia de pessoa jurídica, da capacidade legal da personalidade abstrata, do “eu perfeitamente abstrato, no qual todo caráter delimitado e todo valor concreto são negados e desprovidos de validade” (HEGEL, 2010, § 35), passando à

ideia de pessoa como sujeito, como autoconsciência moral, agente moral, sujeito que reconhece a si mesmo enquanto vontade, enquanto agente moral que escolhe, que decide, que intenciona para, finalmente, reconhecer que o Bem, o fim universal da ética, não pode permanecer interno na consciência, ele deve ser realizado no mundo. O direito formal e a moralidade abstrata são finalmente absorvidos e suprassumidos no terceiro momento, da eticidade. O Bem abstrato e a consciência humana, que foram mantidos apartados do mundo pela moralidade, agora ingressam no mundo e são realizados nas ações de indivíduos concretos. Ao contrário da universalidade abstrata do direito jurídico e da moralidade formal, a eticidade integra o universal e o particular, torna a liberdade concreta, une sujeito e objeto, o que é e o que deve ser, forma e conteúdo.

No direito abstrato e na moralidade, as duas primeiras partes da *Filosofia do Direito*, Hegel retoma o debate travado com os jusnaturalistas, porém, segundo sua compreensão lógico-dialético-especulativa, ele nega as características do direito natural e seu estado de natureza, conservando-as, outrossim, naquilo que trazem de avanço e de possibilidade de se desenvolver o conceito de ser humano moderno. Hegel desenvolve, no direito abstrato, o conceito de pessoa singular, que é ainda o indivíduo puro e vazio de qualquer determinação social, seguindo uma lógica semelhante à do indivíduo separado e definido por si, próprio da doutrina jusnaturalista. Nas palavras de Marcos Müller:

“O substrato histórico da elaboração do conceito hegeliano de pessoa é a figura jusnaturalista do indivíduo singular, originariamente portador de direitos subjetivos, desvinculado, num primeiro momento, das relações intersubjetivas, sociais e políticas concretas, nas quais, para Hegel, o exercício efetivo da sua liberdade já está sempre inserido e é por elas mediado. É como se Hegel assumisse como ponto de partida e como base da Iª Parte a ficção jusnaturalista de um estado de natureza, em que o indivíduo singular é imediatamente livre, sujeito de direitos naturais e dotado da capacidade de ter propriedade sem a mediação dos outros, como em Locke, e, também, da capacidade de construir contratualmente a sua sociabilidade, seja esta originariamente política ou não. Esta retomada fictícia do ponto de partida abstrato do jusnaturalismo e a apresentação da lógica imanente do seu desenvolvimento propõem, ao mesmo tempo, a sua reconstrução crítica, que pretende mostrar que as determinações que a vontade livre se dá enquanto pessoa na esfera do direito abstrato são insuficientes para pensar a liberdade em toda a sua amplitude. (MÜLLER, 2005, p. 164).

A perspectiva hegeliana neste momento aproxima-se da jusnaturalista, uma vez que ambas partem do abstrato, e Hegel considera o indivíduo nas figuras da pessoa jurídica e do sujeito moral de maneira precedente às estruturas coletivas próprias da eticidade, que serão desenvolvidas apenas no terceiro momento da sua *Filosofia do Direito*. Neste sentido, Hegel escreve que

A universalidade dessa vontade livre para si mesma é formal, relação *simples*, consciente de si, mas, por outro lado, desprovida de conteúdo para si em sua singularidade, - o sujeito é, nessa medida, *pessoa*. Na *personalidade* reside que eu, enquanto *este*, sou finito e perfeitamente determinado sob todos os aspectos [...], contudo sou simplesmente pura relação a mim e, na finitude, conheço-me enquanto o *infinito*, o *universal* e o *livre*. (HEGEL, 2010, § 35).

Assim, desde o início da sua *Filosofia do Direito*, Hegel define a pessoa singular como formal e abstrata, ou seja, alerta para a falta de concretude e conteúdo que lhe é própria. A reconstrução crítica do jusnaturalismo e de seu estado de natureza a partir do conceito abstrato, o conceito na sua determinidade imediata, é uma reivindicação própria da dialética especulativa, que também se faz necessária no campo do pensamento ético-político (MILLER, 2005, p. 165). Na dialética hegeliana, algo só se torna concreto se partir do universal abstrato e imediato que, neste aspecto da reconstrução crítica do jusnaturalismo, é o indivíduo atômico e a sua liberdade individual e negativa. E, por meio do desenvolvimento progressivo das determinações do “conceito abstrato da ideia da vontade” (HEGEL, 2010, § 27), a insuficiência da sua determinação inicial, que se encontra realizada na figurada da pessoa (HEGEL, 2010, §§ 34- 35), mostra-se com clareza no outro de si, qual seja, no sujeito moral, para, posteriormente, suprasumir-se na liberdade concreta, inserida nas relações éticas, especificadas posteriormente.

Por esta razão, apesar de o conceito de pessoa no direito abstrato ser ainda formal e, portanto, carente de desenvolvimento e objetivação, ele é fundamental para se começar a entender a ideia de liberdade concreta e de reconhecê-la a todos os seres humanos indistinta e universalmente, requisito fundamental para o desenvolvimento da ideia de direitos humanos e para a sua concretização posterior na comunidade ética. Essa ideia, que foi reconhecida pelos jusnaturalistas, não foi abandonada por Hegel, que a absorveu no seu sistema como uma conquista na consciência da humanidade em relação à liberdade e à dignidade de cada indivíduo. Ainda no § 35, Hegel (2010, § 35)

explicita que “indivíduos e povos não têm ainda nenhuma personalidade enquanto eles não chegaram ainda a esse pensamento e saber puro de si”.

A determinação imediata deste abstrato, portanto, não deve ser tomada como a sua determinação plena ou como exprimindo a condição suficiente de realização da liberdade, como é desenvolvido pelas filosofias de direito natural, pois aí estaria revelada a sua insuficiência, ou a sua “falsidade relativa enquanto aparência” (MÜLLER, 2005, p. 164), mostrando, assim, a necessidade urgente de pensar a liberdade concreta como resultado de um processo contínuo de sua determinação plena.

O direito formal, como primeiro passo no reconhecimento da personalidade e, portanto, como um importante passo no desenvolvimento da ideia de direitos humanos, explicita a qualidade de pessoa a todos e a obrigação de cada consciência-de-si reconhecer essa mesma característica às outras consciências-de-si. Eis o imperativo jurídico por excelência: “sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas” (HEGEL, 2010, §36). Neste momento, dá-se a concepção especulativa da autoconsciência que a vontade singular tem de sua universalidade formal. Nas palavras de Rosenfield:

A “personalidade” vem a ser a determinação que expressa o processo mediante o qual a vontade começa a se saber infinita na sua finitude, universal na sua singularidade e individualidade livre no “ser-aí” de seus conteúdos naturais. (ROSENFELD, 1995, p. 73).

Hegel segue a concepção jusnaturalista quando acentua a importância do conceito de pessoa universal, mas, partindo de uma ideia crítica presente no direito abstrato, sublinha a necessidade de desenvolvimento da ideia de pessoa e de direito rumo à sua determinação e objetivação nas relações éticas e políticas próprias da família, da sociedade civil-burguesa e, por fim, do Estado.

Seelman (2013, p.112) acentua a valor da concepção hegeliana de personalidade jurídica, pessoa universal do direito, apta a exercer direitos individuais e apta, principalmente, a se determinar em subjetividade e, posteriormente, em membro de um Estado, no qual o direito desenvolve-se progressivamente determinando-se e concretizando-se na intersubjetividade das relações éticas:

Diferentemente de Kant, esse respeito recíproco do primeiro estágio como pessoa, como legitimado à detenção de direitos, não é um mero

dever de virtude, mas, expressamente, um *imperativo jurídico*. Ao lado e até mesmo antes do dever de respeito dos direitos individuais impõe-se, então, o imperativo jurídico de respeito desse centro de competência que é o homem, ao qual dizem respeito os direitos individuais [...] (SEELMAN, 2013, p.112).

Neste contexto, é importante acentuar com mais nitidez as diferenças entre as concepções de Hegel e do direito natural que, se por um lado se parecem tão próximas nos dois momentos iniciais da *Filosofia do Direito*, acabam, por outro lado, distanciando-se em pontos fundamentais. A condição de direito da qual emerge, para Hegel, a instância da liberdade do indivíduo, embora desvinculada a princípio das relações intersubjetivas, não é associativa, como no caso da representação do estado de natureza jusnaturalista. A realidade do indivíduo hegeliano dá-se na sociedade, e o direito do indivíduo não é um direito natural no sentido jusnaturalista. Em verdade, em Hegel, a personalidade abordada no direito abstrato é, do ponto de vista da *Filosofia do Direito*, “simplesmente a categoria mais elementar que pode ser predicada de qualquer sujeito humano que viva no interior da organização global da formação social moderna” (BOBBIO, 1979, p. 122).

A questão da liberdade individual é em Hegel, tanto quanto para os jusnaturalistas, ponto de partida da prática, no entanto, seguindo um caminho diverso, essa condição inicial em Hegel não tem a mesma função lógica que a liberdade natural jusnaturalista, que se considera plena no estado de natureza e reduzida e ameaçada pelo Estado. Para Hegel, o conceito de pessoa desenvolvido no direito abstrato, ainda abstratamente considerado, é uma possibilidade, uma faculdade de que todos possam possuir, trocar ou contratar livremente, a princípio sem limitações. Esse estado de coisas, entretanto, não contém ainda a liberdade concreta, desenvolvida em todas as suas determinações, objetivada nas relações éticas. Na filosofia hegeliana isso se dará apenas no momento da eticidade, quando, então, no Estado, as determinações naturais estarão definitivamente superadas e reinará o Espírito, ou seja, o homem deve caminhar da natureza à realização do Espírito, à realização ética da liberdade. Para Hegel (2010, § 57), a legitimação da escravidão consiste em tomar o homem como ser natural, segundo uma existência que não é adequada ao conceito. A afirmação do absoluto ilícito da escravidão atém-se, contudo, ao conceito do homem como Espírito, enquanto o que é livre em si, sendo unilateral tomar o homem enquanto livre por natureza, o que é o mesmo que tomar o conceito em sua imediatidade, e não enquanto mediato, concreto.

Hegel afirma, neste sentido:

A expressão “*direito natural*”, que foi corrente para a filosofia do direito, encerra a ambiguidade [seguinte]: se é o direito enquanto presente no *modo natural imediato*, ou se ele é visado tal como se determina pela natureza da Coisa, isto é, pelo *conceito*. O primeiro sentido era o visado ordinariamente outrora, de modo que se imaginou, ao mesmo tempo, um *estado de natureza* em que devia vigorar o direito natural, e oposto a ele, o estado da sociedade e do Estado que antes exigiria – e traria consigo – uma limitação da liberdade e um sacrifício de direitos naturais. Mas, de fato, o direito e todas as suas determinações se fundam unicamente na *personalidade livre*, em uma *autodeterminação* que é antes o contrário da *determinação-de-natureza*. Por isso, o direito da natureza é um ser-aí da força-bruta e do não-direito, do qual nada melhor se pôde dizer senão que *é preciso sair dele*. Ao contrário, a sociedade é antes o estado em que somente o direito tem sua efetividade: o que se tem de sacrificar é justamente o arbítrio e a força-bruta do estado de natureza. (HEGEL, 1995, §502).

A liberdade hegeliana encontra sua força na autodeterminação, na superação das determinações naturais. Sair do estado de natureza para Hegel equivale a superar a mera naturalidade e ingressar no âmbito do Espírito, no que ele chamou de segunda natureza. Não era assunto completamente novo que a liberdade se baseasse na autodeterminação, Hegel já acentuara e predicara a Kant o desenvolvimento da questão na Idade Moderna:

Tanto é essencial salientar a pura autodeterminação incondicionada da vontade, enquanto raiz da obrigação, como o fato de que o conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e seu ponto de partida sólidos com a filosofia kantiana pelo pensamento de sua autonomia infinita (ver § 133) [...]. (HEGEL, 2010, § 135).

A particularidade da compreensão hegeliana, entretanto, está em sua exposição dialético-especulativa da liberdade e da autodeterminação, cujo desdobramento ultrapassa a formalidade e abstração a que se detiveram seus contemporâneos.

3.2 O direito à propriedade, o ilícito e a passagem para a moralidade

A explanação de Hegel a respeito da propriedade no direito abstrato auxilia na compreensão de como o direito legal contribui no processo de reconhecimento da própria liberdade e da liberdade do outro, ou seja, da humanidade a cada um intrínseca, uma vez que o gozo da posse e da propriedade possibilita à personalidade abstrata adquirir características específicas e objetivar a si mesma. O eu como vontade abstrata

reivindica ser realidade e precisa, portanto, se apropriar de coisas externas, particularizando-se na propriedade.

A propriedade é um momento necessário na luta pelo reconhecimento legal. Quando a pessoa toma posse de um objeto, ela externaliza a si mesma colocando sua vontade naquele objeto e, assim, no mundo. A vontade deixa de ser abstrata, determinando-se na Coisa. Mas a posse é contingente e, portanto, sempre ameaçada. Se não houver reconhecimento pelos outros da minha posse, ela não se torna efetiva. E é desta forma que o direito à propriedade se estabelece, quando outros reconhecem meu direito na minha posse e eu, em contrapartida, reconheço a eles o seu direito.

Hegel afirma que,

Para a propriedade, enquanto *ser-aí* da personalidade, minha representação e minha vontade *interiores* de que algo deva ser meu não são suficientes, porém se exige, além disso, a *tomada de posse*. O *ser-aí*, que esse querer adquire dessa maneira, inclui em si a cognoscibilidade pelos outros. (HEGEL, 2010, §50).

A propriedade assegura-se, portanto, por meio da operação universal da relação legal. A propriedade conduz à forma do reconhecimento impessoal, uma intersubjetividade alcançada por meio da mediação de um objeto, ou seja, os outros me reconhecem reconhecendo e respeitando a existência do meu desejo na Coisa. Assim, a propriedade constitui a subjetividade como intersubjetividade por meio da mediação da objetividade. A propriedade auxilia no reconhecimento da personalidade legal num processo dialético no qual um indivíduo é reconhecido por alguém que ele também reconhece como sujeito legal.

No § 40 das *Linhas Fundamentais*, Hegel esclarece que,

O direito é, primeiramente, o ser-aí imediato, que a liberdade se dá de maneira imediata:

a) *Posse que é propriedade*; - a liberdade é, aqui, a vontade abstrata *em geral* ou, por isso mesmo, a de *uma pessoa singular* que apenas se relaciona a si.

b) A pessoa, diferenciando-se de si, relaciona-se com uma *outra* pessoa, e precisamente ambas têm ser-aí uma para outra somente como proprietários. Sua identidade sendo *em si* recebe uma existência pela passagem da propriedade de um para a de outro, por sua vontade comum e com a manutenção de seus direitos, - no *contrato*. (HEGEL, 2010, §40).

O respeito pelos direitos do outro e o reconhecimento da humanidade abstrata que a propriedade proporciona tornam-se concretos no contrato. O reconhecimento agora se move da humanidade universal do direito abstrato para a encarnação da vontade nos objetos intercambiantes da relação contratual. No universo legal que Hegel descreve, a propriedade é uma pré-condição do reconhecimento pelos outros. O direito à propriedade é o direito a ter direitos e a ser reconhecido como uma pessoa. A falta de propriedade não apenas conduz à pobreza e a dificuldades materiais, mas também exclui pessoas da universalidade e do reconhecimento que ela concede. O contrato representa, portanto, o reconhecimento mínimo oferecido pelo relacionamento legal. Os contratantes não intercambiam apenas objetos, mas eles também reconhecem um ao outro como indivíduos separados e livres e como portadores de direitos e deveres.

Deste modo, a principal função do direito é ajudar a estabelecer uma parte do reconhecimento necessário para a constituição de um eu completo. O imperativo do direito é “sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas” (HEGEL, 2010, §36), ou seja, ao reconhecer direitos, a lei dá à pessoa dignidade e ao confirmar contratos, a lei torna a dignidade efetiva no mundo. A relação interpessoal de direitos oferece reconhecimento do que é universal em todo particular e um desejo pela mais abstrata forma da lei.

Na dialética do senhor e do escravo, analisada no segundo capítulo deste trabalho, Hegel abordou o reconhecimento deficiente existente entre aquele que reconhece o outro, mas não é reconhecido, e o que reconhece a si mesmo, mas não o outro, constituindo aí a relação entre senhor e escravo. O senhor trata o escravo como uma não-pessoa, como um objeto. Este é um processo de reconhecimento tipicamente deficiente, uma vez que uma parte reconhece a outra, mas não encontra reciprocidade, configurando um tipo de não-reconhecimento que o direito legal nega.

O reconhecimento legal desenvolvido por Hegel no direito abstrato é fundamentalmente oposto à desigualdade da escravidão. A função do direito de propriedade é precisamente estabelecer o mínimo elemento de universalidade necessário para o reconhecimento completo e mútuo da identidade. No § 57 das *Linhas Fundamentais*, Hegel afirma que,

O homem é, segundo a existência *imediata*, em si mesmo algo natural, externo a seu conceito; é apenas pela *formação* de seu corpo e de seu espírito próprios, *essencialmente* pelo fato de que *sua autoconsciência se apreende como livre*, que ele toma posse de si e se torna propriedade de si mesmo e em relação aos outros. [...] A afirmada legitimação da *escravidão* [...] como também a legitimação de uma *dominação* enquanto mero *senhorio* em geral e todo aspecto *histórico* sobre o direito de escravidão e de senhorio repousam em um ponto de vista que consiste em tomar o homem como *ser natural* em geral, segundo uma *existência* (a que pertence o arbítrio) que não é adequada a seu *conceito*. [...] O ponto de vista da vontade livre, com o qual começam o direito e a ciência do direito, situa-se já além do ponto de vista não-verdadeiro, segundo o qual o homem enquanto ser natural e enquanto conceito somente sendo em si é, por isso, suscetível de escravidão. [...] Mas que o espírito objetivo, o conteúdo do direito não seja ele mesmo de novo apreendido somente no seu conceito subjetivo, e assim o fato de que o homem, em si e para si, não seja determinado à escravidão, não seja de novo apreendido como um mero *dever-ser*, isso somente intervém no conhecimento de que a ideia de liberdade é verdadeira apenas enquanto *Estado*. (HEGEL, 2010, §57).

O reconhecimento legal, entretanto, sofre ainda de uma deficiência apontada por Hegel desde o início, e que coaduna sua dialética especulativa. A pessoa legal é abstrata e a lei neste momento oferece um reconhecimento insuficiente da humanidade concreta. O reconhecimento ainda formal proporcionado pelo direito abstrato motiva o crime, que, contraditoriamente, ocasiona a passagem do direito abstrato para a moralidade.

A vontade universal representada no sistema legal com suas relações e direitos abstratos coage a vontade particular, que utiliza o crime para trazer adiante partes da sua personalidade ainda não reconhecidas pela ordem legal estabelecida. O criminoso nega o direito e a abstração das regras legais no intuito de ser por ele reconhecido como um indivíduo concreto e singular. Ao negar o direito pelo crime, o criminoso o afirma enquanto tal, ou seja, enquanto direito, e afirma também sua limitação. O criminoso pressupõe o seu reconhecimento como ser livre e, conforme esclarece Hegel (2010, §100): “que a pena seja aí considerada como contendo *seu* próprio direito, nisso o criminoso é *honrado* como um ser racional”. Ou seja,

Honrando a racionalidade do criminoso, honra-se também a racionalidade do direito, ou, de modo inverso, se o criminoso for tratado como um ser natural, a racionalidade do direito é desconsiderada. (Rosenfield, 1995, p. 102).

Observado pelo lado da vítima, o crime nega a ela a propriedade e a posse da Coisa e, assim, nega também o amplo reconhecimento oferecido pela lei. Para Hegel (2010, §94), “o direito abstrato é um *direito de coação*, porque o ilícito [perpetrado] contra ele é uma violação contra o *ser-aí* de minha liberdade em uma Coisa exterior”. A vítima tem a sua liberdade e a sua dignidade desrespeitadas no crime, mas a negação do direito pelo criminoso traz lições relevantes sobre a abstração da lei e o formalismo que negam as necessidades individuais concretas.

Para Hegel,

Lançado um olhar retrospectivo mais próximo sobre os momentos pelos quais o conceito de liberdade se aperfeiçoou, da determinidade inicialmente abstrata da vontade até sua determinidade que está em relação consigo mesma, e assim até a *autodeterminação* da *subjetividade*, essa determinidade é, na propriedade, o *meu abstrato* e por isso reside na Coisa exterior, - no contrato, ela é o meu *mediatizado* pela vontade e que é apenas o meu *comum*, - no ilícito, a vontade é a esfera do direito, seu ser em si abstrato ou sua imediatidade, é posta como *contingência* pela vontade singular ela mesma *contingente*. No ponto de vista moral, a contingência é ultrapassada de tal maneira que essa contingência mesma, enquanto refletida *dentro de si e idêntica consigo*, é a contingência infinita sendo dentro de si da vontade, é sua *subjetividade*. (HEGEL, 2010, §104).

Conforme explicitado acima, o aspecto contingente próprio da violação do direito expõe o que constitui sua força interior, o caráter para si da vontade subjetiva. Esse caráter havia aparecido sob a forma abstrata da subjetividade arbitrária do indivíduo, mas agora necessita ser apreendido como verdade, como a subjetividade própria do conceito da vontade, e não somente como subjetividade de um indivíduo particular. É por meio desta articulação entre a vontade sendo somente para si e a vontade universal sendo em si que a pessoa se determina a ser sujeito (HEGEL, 2010, §105). “A pessoa atualiza-se no sujeito, assim como o direito abstrato está doravante contido na moralidade”. Suprimir e recolocar esta diferença interna ao conceito da subjetividade livre vem a ser a determinação da vontade que se forma subjetivamente à prática da liberdade e se torna “responsável por suas ações à medida que se põe na imediação das coisas” (ROSENFELD, 1995, p. 108). Para Hegel:

A segunda esfera, a moralidade, apresenta por isso no todo o aspecto real do conceito de liberdade, e o processo dessa esfera consiste em supressumir, segundo essa diferença em que mergulha a vontade, que inicialmente apenas sendo para si e que imediatamente apenas em si é

idêntica com a vontade sendo *em si* ou universal, e a põ-la para si como *idêntica* com a vontade sendo em si. Esse movimento, segundo isso, é a elaboração do que agora é o terreno da liberdade, a subjetividade, a qual inicialmente é *abstrata*, isto é, diferente do conceito, torna-se igual a ele e, com isso, a ideia recebe sua verdadeira realização, que a vontade subjetiva se determina a ser igualmente objetiva e, com isso, verdadeiramente concreta. (HEGEL, 2010, §106).

O ponto de vista do sujeito é, assim, o de uma vontade que se afirma para si na sua interioridade e toma, então, consciência de si como um poder autônomo de autodeterminação. O sujeito examina individual e coletivamente o que torna uma coisa verdadeira, interroga a base das ideias recebidas e “reconhece como verdadeiro somente aquilo que foi preliminarmente submetido ao exame, à experiência e à crítica” (ROSENFELD, 1995, p. 108). Na atividade particular da vontade, o que se produz é o processo de autodeterminação do conceito, e a vontade torna-se capaz de verificar o que é de direito, reconhecendo nas coisas apenas o posto por ela, o que lhe pertence (HEGEL, 2010, §107). Para Rosenfield,

A esfera da moral não é independente da esfera jurídica, nem da esfera ética, ou, mais particularmente, da política, mas visa, na realidade, a organizar o dado segundo uma ordem de verdade. A ‘eticidade’, e o que se denomina hoje o conjunto das relações culturais, sociais, econômicas e políticas que os homens mantêm entre si, constitui o terreno próprio no qual se exerce a ação moral. (ROSENFELD, 1995, p. 108).

Desta perspectiva, o sujeito figura como elemento mediador entre a pessoa e o membro da comunidade (*Mitglied*), uma vez que a subjetividade do indivíduo se atualiza na subjetividade do conceito. Pela moralidade, portanto, Hegel introduz na concepção de indivíduo a dimensão da liberdade subjetiva que dá a cada um o direito de produzir-se como agente consciente do seu processo de determinação de si, ou seja, de verificar em todo dado o que o constitui verdadeiramente. “Sem esse poder de verificação, o indivíduo permaneceria exposto às coerções e à dominação de um Estado totalitário, que procuraria impor-se arbitrariamente aos indivíduos” (ROSENFELD, 1995, p. 110). No seu conceito, o Estado é a atualização desse movimento de reconhecimento de cada indivíduo nas determinações do todo. O indivíduo se integra na comunidade por meio de uma vontade moral que anseia subjetivamente à efetivação do universal. Apenas nessas condições existe um Estado verdadeiramente livre. “Trata-se

de criar as condições que tornem possível uma coincidência efetiva entre a finalidade da ação moral e a finalidade da ação política” (ROSENFELD, 1995, p. 110).

Sendo assim, para Hegel, a pura satisfação dos objetivos particulares implica uma forma imediata de realização do universal. Como o sujeito é a série de suas ações, se essas ações são uma série de produções sem valor, então a subjetividade do querer é igualmente sem valor. Se, ao contrário, a série de seus atos é substancial, então a vontade do indivíduo também o é (HEGEL, 2010, §124). O aperfeiçoamento moral do indivíduo só adquire sentido total quando relacionado com a eticidade, mas para que isso ocorra, é preciso que o sujeito seja considerado no seu poder de determinação de si, sem ficar apenas na pura satisfação subjetiva da particularidade. O direito da subjetividade, da particularidade, não pode se confundir com a satisfação particular de uma vontade qualquer. Hegel acentua o caráter universal do direito que deve prevalecer sobre o conteúdo particular de cada ação. Como afirma nas *Linhas Fundamentais* (HEGEL, 2010, §124), o direito da particularidade do sujeito constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a Antiguidade e a época moderna, mas este direito deve universalizar-se na interioridade de uma vontade moral que procura cada vez mais uma universalidade que possa manter firme, segundo uma ordem de liberdade.

Para Rosenfield (1995, p. 123), “o bem-estar, como direito da vontade particular, não pode entrar em contradição com uma outra determinação própria do direito da vontade particular, o direito da pessoa”, ou seja, nenhuma ação moral pode ser justificada pela violação do direito, “pois o sistema dos direitos humanos funda-se na complementariedade das suas figuras”. A nova figura desenvolve-se a partir dos ganhos e das limitações da figura anterior, o bem particular encontra seu limite na consideração do outro concretizada no direito abstrato. A pessoa atualiza-se no sujeito e ambos efetivam-se como determinações do ser-aí (*Dasein*) da Ideia de liberdade.

O direito da particularidade, sendo subjetivo e objetivo, remete simultaneamente à figura da moralidade e à da sociedade civil-burguesa. A moralidade assegura a mediação subjetiva e a sociedade civil-burguesa tem por função mediar a figura da eticidade, que considera a particularidade do indivíduo para gera-lo como membro de uma comunidade. A lógica do político, segundo Rosenfield (1995, p. 125), “determina-se como um movimento que atualiza os direitos do cidadão (direito que

reúne em si todos os direitos) graças a uma mediação dos acontecimentos históricos, que, na sua contingência, abrem-se a novas cisões”. O conceito do indivíduo apresenta um movimento reflexivo que supõe que cada indivíduo, cada instituição, percorra o caminho desde os níveis mais imediatos até a consciência como poder capaz de transformar o real.

Nesta lógica, pode-se assentar o movimento dos direitos humanos como um contínuo esforço em garantir o reconhecimento legal universal e, ao mesmo tempo, o direito da particularidade. Os direitos individuais civis e políticos, a chamada primeira dimensão de direitos humanos, conduz a um tipo de reconhecimento muito similar àquele desenvolvido pelo reconhecimento da pessoa e do direito de propriedade. Os direitos à liberdade, à segurança, a um julgamento justo, à participação política, à liberdade de expressão, dentre outros direitos individuais, são expressões da dignidade universal conferida às pessoas tendo em consideração a sua humanidade. Neste sentido, todos os direitos legais são direitos humanos, uma vez que sua ação básica é estender este tipo de reconhecimento do direito privado e da moralidade subjetiva ao domínio público.

A principal consequência das primeiras declarações de direitos humanos foi reduzir a dominação, ou seja, reduzir o não reconhecimento próprio da relação senhor-escravo. Nas declarações de direitos civis e políticos, os cidadãos foram reconhecidos como iguais nas relações legais formais e em sua relação com o poder público. As lutas por direitos políticos e pela introdução do voto universal visaram remover o não reconhecimento entre senhor e escravo da vida pública e estender direitos de cidadania a grupos até então excluídos, como os pobres, as mulheres, as minorias étnicas, dentre outros. Mas ainda neste momento, a igualdade que a lei garante é tão somente formal e abstrata, carente de determinação e objetivação na vida comunitária.

A fundamentação subjetiva da liberdade alterou profundamente a maneira pela qual a vontade apreende-se conceitualmente, uma vez que viveu a experiência do seu processo de determinação de si. Assim, o sujeito exige uma nova objetividade que tenha condições de afirmar a totalidade dos seus direitos. Quem perfaz esta exigência é a eticidade, que vai repor as determinações jurídicas e morais, possibilitando que todos os indivíduos afirmem-se de modo concreto na sua vida cotidiana. Assim, a pessoa é o

indivíduo na sua relação jurídica abstratamente universal com outrem, o sujeito é o indivíduo que se tornou moralmente responsável pela determinação de sua própria particularidade, e a mediação de um no outro efetuará o que está agora em questão, ou seja, o indivíduo como membro (*Mitglied*) de uma comunidade (ROSENFELD, 1995, p. 140).

3.3 A eticidade

Com o conceito de eticidade, Hegel atualiza a unidade subjetiva da moral e a objetividade do direito, uma vez que nela a substância manifesta-se em seu movimento de liberdade. A eticidade é “o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência” (HEGEL, 2010, §142). Como afirma Rosenfield,

Se o mundo presente tornou-se a exposição do conceito da liberdade, isto se deve a que o ser ético constitui sua própria razão de ser. Se o mundo revela-se como natureza da autoconsciência, é porque logrou fazer da aparência a exposição de seu movimento de aparecer a si. A culminação do movimento do conceito será, então, o seu ser-aí-mundo. (ROSENFELD, 1995, p. 144).

Na eticidade, as relações entre a subjetividade infinita e a objetividade ética não se expõem mais de forma dualista, enquanto oposição entre o Bem e um mundo dado. Para Hegel (2010, §144), o ético objetivo é a substância concreta e põe em si diferenças que são determinadas pelo conceito e têm por meio do ético conteúdo estável que se eleva acima do opinar subjetivo e do bel-prazer. Essa substância consiste na mediação que se realiza pela forma infinita da subjetividade e, por ser caracterizada como concreta, destaca a determinação subjetiva de uma substância capaz de determinar-se como livre a partir de sua própria interioridade, ou seja, o Bem adquire um conteúdo determinado e a realidade ética o poder de efetuar-se livremente. “Logo, esse conteúdo é uma positividade ‘posta’: as leis e instituições vêm a ser o *resultado* desse processo tal como se realiza no elemento da imediação ética” (ROSENFELD, 1995, p. 144).

Mas para que a realidade substancial seja de fato livre, a substância pressuporá um caráter efetivo da consciência-de-si e um caráter consciente de toda a realidade posta. É no movimento que conduz de uma à outra que a Ideia da liberdade torna-se

efetivamente presente na realidade do mundo. Assim, é justamente por meio do conceito de substância que se pode apreender a objetividade não à maneira de uma exterioridade coercitiva, mas como um movimento em que o indivíduo, enquanto ser comunitário, coloca as relações éticas como relações postas pela atividade da vontade à qual ele pertence como vontade singular. O processo de autodeterminação do sujeito que apareceu anteriormente na forma ainda abstrata está agora inscrito na interioridade da realidade ética que tem o poder de efetuar o seu processo de determinação de si, porque se sabe objeto de seu próprio querer. As determinações da vontade só adquirem autonomia pelo seu movimento de realização efetiva. A autoridade ética não é, portanto, estranha ao ser humano como a autoridade política em Hobbes (ROSENFELD, 1995, pp. 146-147), a substância ética é a própria essência do sujeito, na qual “tem seu assentimento e vive num elemento não diferente de si” (HEGEL, 2010, §147).

O vontade, nesse momento, já efetuou o processo que lhe permitiu chegar à consciência subjetiva de si e, por isso, está submersa de modo consciente na substância ética. As instituições e a lei tornaram-se determinações substanciais e a relação do indivíduo com estas determinações configura-se pela obrigação ética (*Pflicht*). O indivíduo obedece às leis e às instituições porque elas expressam seu ser substancial, porque está numa relação com elas que não se pauta na noção de dever-ser (*Sollen*), mas de substância (*Substanz*) (HEGEL, 2010, §148). Assim, a doutrina das obrigações éticas (*Pflichtenlehre*) fundamenta-se no movimento ético do conceito. A obrigação só é uma limitação para a subjetividade indeterminada, para o arbítrio, pois,

Na obrigação, o indivíduo tem antes sua *libertação*, de uma parte, da dependência em que está no mero impulso natural, assim como do abatimento em que se encontra enquanto particularidade subjetiva, nas reflexões morais do dever-ser e do poder-ser, e, de outra parte, da subjetividade indeterminada que não chega ao ser-aí e da determinidade objetiva do agir e que permanece *dentro de si*, enquanto uma inefetividade. Na obrigação, o indivíduo liberta-se para a liberdade substancial. (HEGEL, 2010, §149).

Suprimir o livre-arbítrio da liberdade transforma o indivíduo de uma individualidade abstrata em um membro de um processo de mediação. O indivíduo não pode ser separado da comunidade, uma vez que sem ele, ela torna-se coerção exterior, e também não deve ser tomado abstratamente como princípio de constituição do todo, o que resultaria no atomismo. Enquanto elemento mediador do todo, o indivíduo começa a reconhecer no outro e nas instituições o surgimento de uma relação igualitária e livre.

Como afirma Rosenfield,

O movimento de reconhecimento é, assim, concomitante com o processo lógico-político de mediação dos conteúdos que não são ainda livres, pois o ato de suprimir alguma coisa é, na verdade, uma determinação do conceito de “superação” (*Aufhebung*). Em outras palavras, a “superação” (*Aufhebung*) e o “reconhecimento” (*Anerkennung*) são duas formas de um mesmo movimento, do qual a primeira é a expressão lógica, e a segunda, a expressão propriamente ética; de seu engendramento recíproco nasce a liberdade do conceito. (ROSENFELD, 1995, p. 149).

A consciência eleva-se a uma nova compreensão de si graças à relação mediada que estabelece com os outros. Sua verdadeira existência acontece somente por meio deste movimento de reconhecimento. Assim, uma nova relação entre indivíduo e comunidade está posta e consiste no reconhecimento que eleva o indivíduo à consciência de si como membro de uma comunidade ética. Nesta lógica, a liberdade é o processo de efetivação de suas próprias determinações. A segunda natureza, como afirma Hegel, pode ser compreendida como a história ética dos indivíduos, ou, como afirma Rosenfield (1995, p. 151), “a história do movimento ativo dos indivíduos chegando à consciência de si mesmos como membros de uma comunidade”.

O entrelaçamento entre o homem e o ético possibilita pensar a liberdade como pleno exercício da racionalidade contida em qualquer indivíduo, e é pela autoconsciência da racionalidade inscrita nas relações éticas de uma época determinada que caminha a Ideia de liberdade. A contribuição hegeliana à compreensão dos direitos humanos contemporâneos dá-se aqui, em relação às teorias liberais estudadas no primeiro capítulo, em um aspecto extremamente relevante, uma vez que postula uma relação muito menos antagônica entre direitos humanos e comunidade, entre direitos humanos e instituições e, portanto, entre direitos humanos e Estado. Os direitos humanos, como fruto do desenvolvimento na consciência da liberdade, é um *locus* de reconhecimento e de relação entre a subjetividade individual, enquanto particularidade, e a substancialidade ética que será representada no Estado.

O desenvolvimento histórico da liberdade afirma os direitos do indivíduo no interior de uma comunidade de direito, de uma comunidade substancial. O indivíduo está integrado a uma totalidade ética que ele reconhece como uma universalidade sendo sua. Reproduzindo a explicação de Hegel,

A direito dos indivíduos para sua determinação subjetiva até a liberdade tem seu cumprimento no fato de que eles pertencem à efetividade ética, visto que a certeza de sua liberdade tem sua verdade em tal objetividade e que esses possuem efetivamente no ético sua essência própria, sua universalidade interna (§147).

O direito dos indivíduos à sua particularidade está igualmente contido na substancialidade ética, pois a particularidade é o modo exterior aparecendo, no qual o ético existe. (HEGEL, 2010, §§153 e 154).

Das determinações do conceito de substância ética, ou do conceito de eticidade, a sociedade civil-burguesa é uma das mais relevantes para se compreender o momento de estabelecimento da ideia de direitos humanos na modernidade. Sua relação com o Estado refletem o relacionamento indivíduo e comunidade própria da lógica dos direitos humanos.

As doutrinas políticas fundadas sobre a concepção moderna de direito natural, conforme se analisou anteriormente, tinham como pressuposto uma antropologia individualista, na qual o homem é representado como indivíduo solitário em face da natureza, e a sociedade como o auxílio necessário para a satisfação de suas necessidades. Para essas correntes de pensamento, o grande problema é a dominação que a sociedade passa a exercer sobre o indivíduo e que tentará se legitimar nas estruturas jurídicas e políticas. A evolução do pensamento moderno será marcada, portanto, por dualismos entre moralidade e legalidade, entre público e privado, por fim, entre Estado e sociedade civil. O evento histórico da proclamação dos direitos universais do homem e do cidadão surge, desta forma, como exigência destes dualismos, com o intuito de proteger o indivíduo de uma civilização que universaliza o trabalho e a propriedade, mas coloca à mostra, simultaneamente, como afirma Vaz (2002, p. 231) “uma profunda cisão entre a igualdade formal e a igualdade quantitativa (a soma dos direitos de cada um constituindo o direito de todos) e as novas formas de desigualdade social e política”.

A sociedade civil-burguesa é, assim, uma figura da Ideia que surge historicamente à época da Revolução Francesa e das transformações sociais que acarretou. No entanto, nas palavras de Rosenfield,

As exigências de igualdade civil, de uma ordem jurídica universal e de instituições que as expressem em um mundo de indivíduos livres são fenômenos cuja explicação não podia encontrar-se apenas no desenrolar dos acontecimentos revolucionários. Era necessário

procurar as suas leis, a sua racionalidade imanente. (ROSENFELD, 1995, p. 169).

Os dois princípios constitutivos da sociedade civil-burguesa são, de um lado, a pessoa concreta e os interesses de sua particularidade e, de outro, a forma da universalidade daí resultante. Essa nova forma universal é fortemente marcada pelo princípio da particularidade, do qual se origina, e se realiza por meio do interesse egoísta de cada um, mas seu processo de efetivação passa necessariamente pela ação recíproca de todos, criando um sistema de dependência universal.

Hegel esclarece que

A pessoa concreta, que enquanto *particular* é a si fim, como um todo de carecimentos e como mescla de necessidade natural e de arbítrio, é *um princípio* da sociedade civil-burguesa, - mas, como a pessoa particular se encontra essencialmente em *vinculação* com outra particularidade semelhante, de modo que cada uma apenas se faz valer e se satisfaz mediante a outra e, ao mesmo tempo, simplesmente apenas enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, [que é] *o outro princípio* [da sociedade civil-burguesa]. (HEGEL, 2010, §182).

A sociedade civil-burguesa é, assim, um todo cujo princípio é o indivíduo particular e cuja organização resulta da composição do arbítrio dos indivíduos com suas necessidades naturais. Esse lugar social de afirmação dos direitos individuais não oferece como fundamento a esses direitos senão a relação de exterioridade que tem de um lado a liberdade individual como arbítrio e de outro a universalidade como dependência dos indivíduos na busca comum para a satisfação de suas necessidades.

Conforme salienta Hegel,

O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos, fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão. Pode-se, inicialmente, considerar esse sistema como o *Estado externo*, como o *Estado da necessidade* e do *entendimento*. (HEGEL, 2010, §183).

A sociedade civil-burguesa apoia uma fundamentação dos direitos humanos dotada de um tipo de universalidade na qual os direitos se fundam na hipótese de um modelo que permita conciliar a liberdade de cada um com a liberdade de todos, de acordo com o objetivo de atender à necessidade universal, atendimento este que deve ser racionalizado na forma de um sistema das necessidades ou de um sistema

econômico, como Hegel trabalha dos §§ 189-207 das *Linhas Fundamentais*. Esse modelo “não traduz uma ordem contemplada num paradigma ideal nem fundada na natureza (no sentido aristotélico) das coisas e do homem”, mas numa ordem que “resulta das tentativas históricas para se organizar a produção como tarefa de toda a sociedade” (VAZ, 2002, p. 233).

Para Hegel, esse Estado do entendimento, como ele nomeou, é um momento essencial na *Filosofia do Direito*, é o momento mediador entre a família e o Estado. Neste sentido, esta sociedade é, na realidade, posterior ao Estado, uma vez que, historicamente, em seu processo de formação como sistema de carecimentos, ela e o Estado se engendram de modo simultâneo. Hegel elucida este ponto no adendo ao § 182 (HEGEL, 1970, §182, adendo, tradução nossa)¹⁵ afirmando que “a sociedade civil-burguesa é a diferença que se coloca entre a família e o Estado, embora sua formação seja posterior à do Estado; pois, como diferença, pressupõe que o Estado a tenha diante de si como algo autônomo para poder subsistir”. A sociedade civil-burguesa superou a unidade estatal existente na história, trazendo a necessidade da particularização, porém, ao mesmo tempo, precisou de uma unidade mais forte que a unidade familiar, ou seja, precisou do ser-aí do Estado, que se formou justamente da supressão das limitações da família e da sociedade civil-burguesa.

Nas palavras de Vaz,

A irrupção do sistema das necessidades no domínio do *ethos* nele abrindo um novo horizonte de universalidade (a universalidade do trabalho livre e do sistema da produção) aparece, assim, como um evento histórico definitivo: ele rompe a homologia que, no domínio da universalidade *nomotética*, se estabelecia entre a *phýsis* e o *nómos* e que era o fundamento do Direito natural antigo. A busca de um novo fundamento universal para o Direito passa a ser o desafio maior lançado diante da reflexão ética e política da modernidade. (2002, p. 233).

A universalidade do direito deverá levar em conta o momento da singularidade do indivíduo, pensada como momento da consciência-de-si singular. Para Hegel (2010, §185, nota), “o desenvolvimento autônomo da particularidade é o momento em que, nos Estados antigos, se apresenta como o irrompendo da corrupção dos costumes e o

¹⁵ „Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständiges vor sich haben muß, um zu bestehen“.

fundamento último de seu declínio”. Por estarem construídos sobre um princípio patriarcal e religioso, ou numa intuição natural originária, esses Estados “não puderam suportar dentro de si a cisão da mesma e a reflexão infinita da autoconsciência e sucumbiram a essa reflexão, tal como ela começava a se evidenciar na disposição de espírito e então na efetividade”. O princípio da “personalidade infinita dentro de si autônoma” da liberdade subjetiva, que para Hegel surgiu interiormente na religião cristã e exteriormente no mundo romano, “chega a seu direito apenas nessa forma substancial do espírito efetivo. Esse princípio é historicamente posterior ao mundo grego, e do mesmo modo a reflexão filosófica que desce até essa profundidade é ulterior à ideia substancial da filosofia grega” (HEGEL, 2010, §185, nota).

Na estrutura da Filosofia do Direito, a singularidade do indivíduo ético aparece na figura da moralidade kantiana como momento mediador entre o direito abstrato - relação do homem com o mundo do trabalho e na propriedade - e a eticidade concreta, que se desdobra nos momentos dialeticamente articulados da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado. É devido ao momento mediador da moralidade, cuja figura na vida ética é o indivíduo na sociedade civil-burguesa, que Hegel encontra um fundamento para os direitos universais do homem enquanto homem, não enquanto judeu, católico, italiano, alemão etc. Ou seja, é no processo histórico-cultural do qual emerge o pensamento da consciência singular suprassumida na forma da universalidade do eu como pessoa universal que se concretiza essa fundamentação da universalidade do ser humano enquanto tal e também de seus direitos (HEGEL, 2010, § 209).

Para Vaz,

Se é verdade, no entanto, que a expressão filosófica do conceito de universalidade ao qual se eleva a pessoa singular corresponde às exigências de universalização efetiva dos direitos que a *sociedade civil* traz inscritas nas próprias condições de sua aparição histórica, não é menos verdade, como mostra o desenvolvimento da reflexão hegeliana, que a natureza da relação indivíduo-sociedade assumida como pressuposto do modelo de universalidade *hipotética* oferece um suporte teórico inadequado para sobre ele se edificar o edifício conceptual que abrigue juntamente a Ética e o Direito ou no qual se integrem a universalidade subjetiva da pessoa – a liberdade – e a universalidade objetiva do Direito – a lei. (VAZ, 2002, p. 234).

A relação entre o indivíduo e a universalidade da lei é estabelecida, nesse modelo, segundo o que Hegel denominou de lógica do Entendimento, que procede

segundo as exigências de uma racionalidade analítica que isola os indivíduos como átomos sociais e os reintegra num sistema que propõe compatibilizar a busca por satisfação que move essas partículas sociais elementares. Permanecendo nos cânones desta lógica, a relação da sociedade, e particularmente do Estado, com os indivíduos será meramente individualista, excluindo, em princípio, qualquer possibilidade de dimensão ética. Da mesma forma, a relação dos indivíduos com o Estado e a sociedade será a de partes que se submetem, ou que resistem, à integração num todo considerado frequentemente estranho ou hostil (VAZ, 2002, p. 238).

A teoria hegeliana do Estado, no entanto, representa o intento mais vasto e mais ambicioso para recuperar a unidade ontológica entre Ética e Política, “deslocando da *natureza* para a *história* (ou para o terreno do Espírito objetivo, segunda a terminologia de Hegel) seu fundamento conceptual” (VAZ, 2002, p. 235). A liberdade é um fim em si e para si mesma, como também já havia anunciado Kant, e ela se autofinaliza no consentimento ao Bem, dando a si mesma o seu ser verdadeiro. Essa é a liberdade ética. A liberdade política, por sua vez, é a expressão socialmente mais alta da liberdade ética. A vida política, neste sentido, é o exercício desta liberdade que se determina como liberdade ética. Assim, inverte-se a relação entre liberdade e necessidade, uma vez que a necessidade passa a ser como que o “corpo da liberdade obediente a seus fins propriamente éticos e às exigências impostas pela tarefa de sua auto-realização” (VAZ, 2002, p. 239-240).

O Estado, enquanto efetividade da vontade substancial (HEGEL, 2010, § 258), é a concretização deste processo efetivo, é a efetivação histórica do movimento substancial. A vontade substancial se produz por meio de uma particularidade que se tornou universal em virtude do trabalho dos cidadãos e que se elevou a este ponto supremo do direito à liberdade. O Estado para Hegel é, desta forma, “um pensamento da cidadania concretizado nas instituições que asseguram o desdobramento deste pensamento” (ROSENFELD, 1995, p. 226). O mais alto dever do indivíduo é, portanto, ser membro do Estado (HEGEL, 2010, § 258), o que significa que ele participa do processo pelo qual se decide o destino dos indivíduos. O homem é o poder de mediar em si, de modo consciente, o conjunto das determinações que formam o cidadão.

Considerações Finais

Ao longo do desenvolvimento da filosofia moderna, inúmeras foram as tentativas de entender a relação do homem com o mundo, ou do indivíduo com a sociedade. Neste processo, ganharam ênfase teorias que pretenderam explicar esta relação enquanto polos separados e pouco conciliáveis, tendo, de um lado, o homem que a si mesmo observava e reconhecia como subjetividade e, de outro, o objeto de análise, o objeto observado.

Tanto empiristas quanto racionalistas tentaram compreender a relação sujeito-objeto e, por conseguinte, a relação indivíduo-sociedade, e a consequência de suas análises levaram ao desenvolvimento de teorias relevantes para a ampliação da filosofia do direito e da compreensão do mundo em que o homem se vê inserido e no qual estabelece regras de convivência.

As filosofias mais acentuadas dos séculos XVI a XVIII, e que interessaram a este trabalho, foram as de direito natural, as quais da observação do mundo humano como dividido em dois momentos apartados, enquanto estado de natureza e sociedade civil, procuraram estabelecer entre eles uma relação, relação esta que permaneceu, entretanto, superficial, dividindo-os em extremos aparentemente inconciliáveis. O estado de natureza é determinado como momento originário em que a liberdade é ilimitada e no qual já existem direitos naturais inerentes ao homem, como o direito à propriedade. E a sociedade civil é o momento artificial criado pelo indivíduo por meio do contrato social, no qual, abrindo-se mão de parte da liberdade ilimitada do estado de natureza, a sociabilidade é estabelecida e os direitos naturais são resgatados e protegidos pelas leis civis. As filosofias de direito natural desenvolveram, em consequência, teorias a respeito da natureza humana e dos direitos a ela inerentes, influenciando sobremaneira as declarações modernas de direitos do homem e a compreensão contemporânea de direitos humanos.

Em meio a este debate, Hegel foi o pensador de uma filosofia que pretendeu superar as dualidades próprias do pensamento de seu tempo, reconhecendo, junto a Kant, as relações da consciência e a união que proporcionam ao mundo do conhecimento. Entretanto, indo além da ideia kantiana, que para Hegel proporcionou apenas uma união imediata dos opostos, ou seja, deixou-os fundamentalmente

apartados, propôs uma filosofia que relaciona sujeito pensante e objeto, indivíduo e sociedade - assim como todos os dualismos existentes na filosofia - num todo mediado e integrado, onde todos os momentos opostos e singulares são importantes e, portanto, conservados no momento posterior de superação e unidade.

A partir das análises consideradas neste trabalho, que estiveram voltadas principalmente à *Filosofia do Espírito Objetivo* hegeliana e sua discussão com o direito natural, conclui-se que Hegel se preocupou em sublinhar os aspectos ético-jurídicos que a pessoa humana comporta dentro da vida de relações intersubjetivas. Os conceitos de liberdade e personalidade destacam-se neste sentido e representam não somente categorias metafísicas, mas valores pessoais e universais que estão em jogo dentro do devir da história e implicam em um conceito elevado de dignidade e igualdade humanas.

Os pontos centrais da contribuição hegeliana à reflexão a respeito dos direitos humanos vêm determinados em suas ideias de reconhecimento, liberdade e personalidade. A liberdade, sobretudo, representa o centro de sua filosofia, tendo sua plena objetividade e realização substancial no Estado. Não obstante, a liberdade não pode separar-se da pessoa humana como se fosse uma realização abstrata, uma vez que está indissolúvelmente ligada aos povos e aos indivíduos que a constituem. A história, para Hegel, é o desenvolvimento da liberdade, da vontade livre, até sua realização total no Estado, e esse processo da liberdade implica momentos de afirmação do indivíduo, assim como do estrito valor da pessoa humana. Por esta razão, Hegel tece elogios à Revolução Francesa que acompanhou em seu tempo, mas também elabora críticas severas pelo fato da Revolução ter se limitado à defesa de um puro individualismo.

Esta problemática da liberdade, em Hegel, está estreitamente ligada à questão da personalidade e às outras questões que andam em conjunto com ela, como as da igualdade e da propriedade. Neste sentido, destacamos o significado especial que a propriedade tem na filosofia jurídica hegeliana enquanto representante da forma imediata de ser livre da pessoa.

Assim, para a confecção deste trabalho, foi necessária a abordagem de vários pontos da *Filosofia do Espírito* de Hegel, uma vez que cada um deles corresponde a distintos momentos de seu sistema, sendo todos essências para se compreender sua

contribuição à reflexão sobre os direitos humanos. A escolha dos tópicos analisados é justificada precisamente pela necessidade de se colocar em relevo a unidade do sistema hegeliano. A *Filosofia do Espírito Objetivo* não é tão somente uma filosofia do Estado, uma vez que Hegel não compôs seu sistema como um mosaico de peças separadas que terminam unidas por meio de um artifício qualquer. Ele é concatenado como um movimento dialético especulativo, no qual os conceitos determinam-se na história humana concreta.

Em suma, a grande contribuição da filosofia hegeliana a uma reflexão sobre os direitos humanos está em sua supressão do subjetivo e do particular no objetivo e universal que implica na totalidade ética do Estado. A afirmação do Estado implica na afirmação anterior do indivíduo e não na sua simples negação. É certo que Hegel acentua a objetividade quando fala do Estado, e afirma que contra o princípio da pura vontade individual deve-se levar em consideração o conceito fundamental de que a vontade objetiva é o racional em si e em seu conceito. Em suas palavras,

A racionalidade, considerada abstratamente, consiste, em geral, na unidade em que se compenetraram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, consiste na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e da vontade buscando seus fins particulares, - e por causa disso, segundo a forma, num agir determinando-se segundo leis e princípios *pensados, isto é, universais*. – Essa ideia é o ser em si e para si eterno e necessário do espírito. (HEGEL, 2010, § 258).

Hegel não é, neste caso, um opositor dos direitos humanos por ter exaltado o Estado, como é defendido por uma parte dos estudiosos da filosofia hegeliana. Ele afirma o individual, o particular, como fizeram praticamente todos os teóricos do seu tempo, e não nega a pessoa, mas a suprassume no Estado. Entretanto, alerta que se deve repensar continuamente as crenças e a compreensão sobre a relação entre o indivíduo e a sociedade. A coesão social, a ordem pública, a reserva de boa vontade com a qual os cidadãos interagem, o ambiente de segurança, o suporte mútuo e interdependente, ou seja, todo o intangível que mantém a sociedade unida, são pontos frágeis e facilmente dissolvidos. A perspectiva hegeliana leva a pensar no Estado como o agente que é responsável pelo fortalecimento desses laços de comunidade, protegendo o indivíduo das vicissitudes do predomínio total da sociedade civil-burguesa, que é apenas um lado do desenvolvimento social. Protegendo direitos individuais de serem completamente

desrespeitados por associações privadas, o Estado mantém viva a ideia de que a vida comunitária tem um foco, que ela de fato suprassume o individual em sua substância ética.

A ideia de direitos humanos somente tem significado em uma sociedade que não regressou ao nível da força, da violência e do não reconhecimento que caracterizam o estágio de consciência da relação do senhor e do escravo. Só faz sentido em um Estado cujo reconhecimento da pessoa legal, da particularidade e seus direitos estão assegurados e suprassumidos nas relações éticas concretas.

O conceito contemporâneo de direitos humanos desenvolveu-se por um longo caminho, conforme explicitado no primeiro capítulo. Direitos econômicos, culturais e sociais, direitos para minorias, direitos coletivos, esse arsenal promete preencher a pessoa legal abstrata e construir um reconhecimento ainda mais determinado e mediado historicamente. A história, vista na perspectiva do gênero humano, produz um ordenamento, a longo prazo, que transcende a vida determinada de cada época, instaurando uma racionalidade que termina por articular os seus diferentes momentos constitutivos. A “humanidade” dos direitos humanos não é apenas um significante vazio, ela carrega um capital simbólico enorme, um saldo positivo de valor e dignidade dotado pelas Revoluções e pelas Declarações modernas, e que foi se expandindo por todas as novas lutas contemporâneas por reconhecimento e proteção desses direitos. Neste aspecto, a filosofia hegeliana possibilita a compreensão do movimento inerente ao desenvolvimento da consciência da liberdade e da dignidade da pessoa humana.

Referências

BARIŠIĆ, P. Freiheit und Menschenrechte bei Hegel. *Hegel-Jahrbuch*, v. 2000, Issue 1, Pages 139–148, January 2014.

BAVARESCO. A. et CHRISTINO. S.B. Lógica e Propriedade no Direito Abstrato de Hegel. *Revista NEJ - Eletrônica*, v. 17, n. 3, p. 384-400 / set-dez 2012.

BOBBIO, N. et BOVERO, M. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1979.

_____. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *A era dos direitos*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999.

_____. *Hegel: os atos do espírito*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

BRAUER, S. *Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*. München: Karl Alber Freiburg, 2007.

DOUZINAS. C. Identity, Recognition, Rights or What Can Hegel Teach Us About Human Rights? *Journal of Law and Society*, v. 29, number 3, September 2002, pp. 379-405.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. I - A Ciência da Lógica. Tradução: Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. II – A Filosofia do Espírito. Tradução: Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome – Volume III*. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Linhas Fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução: Paulo Meneses...[et al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. -- 2. ed. --São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820)*. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Die Philosophie des Rechts*. D. Mitschr. Wannemann (Heidelberg 1817/18) u. Homeyer (Berlin 1818/19). Hrsg., eingeleitet u. erl. von Karl-Heinz Ilting. 1. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. (1807). Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio. B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1840)*. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

HINCHMAN, L.P. The Origins of Human Rights: A Hegelian Perspective. *The Western Political Quarterly*, v. 37, No. 1 (Mar., 1984), pp. 7-31.

HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

JAESCHKE, W, GERHARDT, V et SANDKAULEN, B. (Herausgegeben von) *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*. Hamburg: Felix Meiner, 2009.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2007.

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução: Edson Bini, São Paulo: EDIPRO, 2003.

KELSEN, H. *A Justiça e o Direito Natural*. Tradução: João Baptista Machado. Coimbra: Almedina, 2009.

KLENNER, H. Der Grund der Grundrechte bei Hegel. *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, Heft 3, Band (Jahr): 47 (1967-1968). PDF erstellt am: 10.07.2016. <http://dx.doi.org/10.5169/seals-161989>.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução: Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LOPEZ-CALERA, N. Zu den Menschenrechten bei Hegel. *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, v. 62, No. 4. Franz Steiner Verlag, 1976, pp. 517-525. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/23678972>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal*. Liberdade, Igualdade, Estado. São Paulo: UNESP, 1988.

MENDES, G.F. et BRANCO, P.G.G. *Curso de Direito Constitucional*. 7ª ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2012.

MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola: 1992.

MÜLLER, M.L. O Direito Abstrato de Hegel: Um Estudo Introdutório (1ª Parte). *Analytica*, v. 09, n.1, 2005.

_____. *O Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo*. In: ROSENFELD, D.L. (Org.). *Estado e Política: A Filosofia Política de Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp. 41-66.

NOVELLI, P. A. A crítica de Hegel ao conceito de lei em Kant. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 5, nº 9, Dezembro-2008: 101-116.

_____. A lei no Estado e o estado na lei. *Acta Scientiarum (UEM)*, v. 31, p. 187-195, 2009.

_____. Der Staat als Wahrheit der burgerlischen Gesellschaft. *Hegel Jahrbuch*, v. 1, p. 139-144, 2012.

_____. A filosofia do direito no sistema filosófico hegeliano. *Revista Dialectus*, v. 3, p. 18-34, 2013.

_____. Der Begriff des Privaten in der Rechtsphilosophie Hegels als Beschränkung der Privatisierungstendenz im Staat. *Hegel Jahrbuch*, v. 1, p. 201-206, 2014.

PIOVESAN, F. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 13ª ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2012.

RAMOS, C. A. Hegel e a crítica ao Estado de Natureza do Jusnaturalismo moderno. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 6, nº10, Junho-2009: 61-72.

_____. Hegel e o processo de auto-referencialidade da liberdade no direito natural moderno. *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas*, série 3, v. 12, n. 1-2, p. 105-128, jan.-dez. 2002.

RITTER, J. *Hegel und die Französische Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965.

ROSENFELD, D. *Filosofia Política e Natureza Humana: uma introdução à filosofia política*. Porto Alegre: L&PM, 1990.

_____. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. Tradução: Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SARLET, I.W. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*. Uma teoria Geral dos Direitos Fundamentais na Perspectiva Constitucional. 11ª ed. rev. e atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

SEELMAN, K. Pessoa e dignidade da pessoa humana na filosofia de Hegel. In: SARLET, I. (Org.). *Dimensões da Dignidade*. 2ª ed. rev. e ampl. 2ª tiragem. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013, pp. 105-118.

TASSINARI, R. P. Deus na Filosofia Hegeliana. In: SANTOS, L.R.; MARQUES, U.R.A; AFONSO, F.. (Org.). *Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015: Filosofia & Atualidade*. 1ed.Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015, v. , p. 331-340.

_____. O Sistema das Autoconsciências: da Epistemologia Genética a um Idealismo Especulativo. *Schème: Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, v. 5, p. 247-283, 2013.

VAZ, H.C.L. *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à Ética Filosófica 1. 4ª ed: julho de 2008. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

VIEWEG, K. *Das Denken der Freiheit*. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. München: Wilhelm Fink, 2012.

WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

_____. Pessoa e autonomia na Filosofia do Direito de Hegel. *Veritas*, v. 55, n. 3, p. 59-82, set./dez. 2010.

_____. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Dignidade Humana e Liberdade em Hegel. *Espaço Jurídico - Journal of Law*, v. 15, n. 2, Chapecó: EJLL, 2014, p. 387-396.