

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

URIEL POZZI SILVA

A CONSTITUIÇÃO ORGÂNICA EM HEGEL: O DESTINO NATURAL NAS
LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO

CURITIBA

2025

URIEL POZZI SILVA

A CONSTITUIÇÃO ORGÂNICA EM HEGEL: O DESTINO NATURAL NAS
LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, na Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientadora: Professora Dra. Angela Couto Machado
Fonseca

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS JURÍDICAS

Silva, Uriel Pozzi

A constituição orgânica em Hegel: o destino natural
nas Linhas fundamentais da filosofia do direito / Uriel Pozzi
Silva. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do
Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-
graduação em Direito.

Orientadora: Angela Couto Machado Fonseca.

1. Direito - Filosofia. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,
1770-1831. I. Fonseca, Angela Couto Machado. II. Título.
III. Universidade Federal do Paraná.

Bibliotecário: Pedro Paulo Aquilante Junior – CRB-9/1626

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM DIREITO

No dia nove de dezembro de dois mil e vinte e cinco às 14:00 horas, na sala 317, PPGD UFPR - Praça Santos Andrade, 50 - 3º andar, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **URIEL POZZI SILVA**, intitulada: **A CONSTITUIÇÃO ORGÂNICA EM HEGEL: O DESTINO NATURAL NAS LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO**, sob orientação da Profa. Dra. ANGELA COUTO MACHADO FONSECA. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANGELA COUTO MACHADO FONSECA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), VERA KARAM DE CHUEIRI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANGELA COUTO MACHADO FONSECA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: Trabalho aprovado com recomendação de publicação pela banca examinadora, em virtude de sua elevada qualidade acadêmica.

CURITIBA, 09 de Dezembro de 2025.

Assinatura Eletrônica

16/12/2025 12:56:23.0

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

12/12/2025 16:20:19.0

VERA KARAM DE CHUEIRI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

19/12/2025 20:01:35.0

BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **URIEL POZZI SILVA**, intitulada: **A CONSTITUIÇÃO ORGÂNICA EM HEGEL: O DESTINO NATURAL NAS LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO**, sob orientação da Profa. Dra. ANGELA COUTO MACHADO FONSECA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 09 de Dezembro de 2025.

Assinatura Eletrônica

16/12/2025 12:56:23.0

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

12/12/2025 16:20:19.0

VERA KARAM DE CHUEIRI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

19/12/2025 20:01:35.0

BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à Universidade Federal do Paraná, onde sou vinculado como discente há 11 anos e me proporcionou minha trajetória acadêmica.

Agradeço especialmente à Professora Angela Fonseca, que desde a graduação em Direito tenho o prazer em ter como orientadora, tendo me influenciado profundamente na forma de pesquisar filosofia. Ainda, agradeço à professora Vera Karam de Chueiri, que, desde o período em que me orientou, permanece sendo uma grande inspiração para o estudo do constitucionalismo de forma crítica e filosófica.

Agradeço também a todas as professoras e professores que contribuíram para minha formação. Em especial, registro minha gratidão àqueles que me orientaram durante o mestrado: Dimas Floriani; e no PET Direito UFPR: Eneida Desiree Salgado e Heloísa Câmara. Carrego todas essas influências com muito carinho.

Agradeço aos colegas orientandos da professora Angela, com quem compartilhei diversos momentos nestes anos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direito pelo apoio à pesquisa e à secretaria pelo auxílio indispensável nesse período.

Como nota especial, agradeço ao Desembargador Eduardo Cambi e às amigas e amigos do gabinete, tanto pelo sustento durante o período do mestrado, quanto nos aprendizados diversos no trato rigoroso e crítico do Direito.

Agradeço aos colegas do NEFIT, que se dispuseram a ler e comentar esse trabalho.

Agradeço também ao Miguel Bugalski, que me recomendou algumas obras que contribuíram com a dissertação e à Beatriz Ferreira pela leitura crítica do trabalho.

Também agradeço ao Marcos, por me incentivar a estudar Hegel, autor que eu tinha (tenho) medo.

Por fim, agradeço à minha família pelo apoio, meus amigos pela felicidade, e à Ana pela companhia amorosa durante toda a escrita da dissertação

Se a vida fosse realista, teria respeito diante do externo; mas ela obstrui sempre a realidade do outro e transforma-o em si mesma (Hegel, 2016, § 337, p. 353).

RESUMO

Nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel, nas passagens em que dá consistência filosófica à eticidade, irá adjetivar a constituição política e o funcionamento do Estado como *orgânicos*. A ideia de *Estado-Organismo* irá então definir toda sua empreitada de definição da vida ética, em que a tessitura institucional, em todas suas partes, é vinculada a um todo, que opera como substrato racional. Não obstante, a ideia de organismo, como superação de um modelo *mecânico* de se tratar do fenômeno político, se afigura como uma forte metáfora *natural*. Ainda, observa-se que a rede institucional da eticidade não só se forma através da constituição de *segundas naturezas* (hábitos e costumes), mas que a ideia de natureza é posta por Hegel como curiosa justificativa para diversas posições sociais, como os diferentes papéis de gênero, as heranças, o colonialismo e o poder do príncipe. Ou seja, na obra política e jurídica hegeliana abundam referências ao natural, incidindo diretamente em como conceber o próprio Estado e a constituição política [*Verfassung*]. Em razão disso, o presente trabalho possui como objetivo compreender a função (lógica) da natureza nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*, principalmente à luz do pensamento contemporâneo, que se desdobra tanto nas interpretações correntes de Hegel, quanto na filosofia da natureza e da biologia atuais. Logo, a partir da lógica dialético-especulativa reinterpretada por Angelica Nuzzo, a exposição foi feita de forma a explorar sistematicamente o naturalismo ético hegeliano, com enfoque no conceito de organismo, explorando suas dimensões, até se atingir suficiência na exposição para “abrir” o conceito, investigando de forma plástica suas consequências. Assim, seguindo-se à explicação do percurso metodológico, inicialmente, se propôs uma leitura da filosofia do direito hegeliana a partir da ação, o que imbuí de caráter trágico a dialética-especulativa, com enfoque na interpretação de Hegel da tragédia da *Antígona* de Sófocles, na *Fenomenologia do Espírito*; após, foi buscada uma delimitação dos sentidos de organismo e natureza no seio da eticidade, através da obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel, em que foi especificado que a ação propriamente orgânica, de “fazer-organismo”, é ato operativo de mediação, de feitiçaria, onde se engendra as partes no todo; ao fim, foi explorado o conceito de organismo em diálogo espelhado com a *Filosofia da Natureza* de Hegel, somado à interpretação por meio de debates contemporâneos sobre planetariedade, simbiogênese e Gaia, propondo uma releitura especulativa da eticidade e da constituição orgânica através do conceito de *Tribunal do Mundo*. O que se encontrou da análise, portanto, é que, ainda que o Espírito objetivo trave luta contínua contra tudo o que é natural, a natureza remanesce como suporte inerradicável da *Filosofia do Direito*. Ou seja, essa é a tragédia do naturalismo ético: ao fim, a lógica do espírito objetivo possui como destino o natural. Não obstante, contudo, isso não implica em uma *limitação*, mas em uma possibilidade hermenêutica. Por isso, o trabalho se conclui como convite a interpretar o destino natural de forma produtiva, não como simples erro no modernismo hegeliano, mas como possibilidade de compreender os desdobramentos da modernidade e da liberdade face aos atuais compromissos da filosofia na conceituação da relação entre humanidade e natureza com o advento da crise climática.

Palavras-chave: eticidade; estado-organismo; tragédia; dialética-especulativa; planetário

ABSTRACT

In characterizing his philosophical account of ethical reality in the *Outlines of the Philosophy of Right*, Hegel conceptualizes both the political constitution and the inner workings of the State as functioning as an organism. The idea of the State as an organism is a defining trait of his entire philosophical project to articulate ethical life, wherein the institutional fabric, in all its constituent parts, is synchronized with an overarching whole, its rational substrate. Nevertheless, the notion of organism, as the philosophical sublation of a mechanical model for understanding political life, is a metaphor deeply imbued with naturalistic undertones. Thus, in his philosophical expositions, it is evident that institutions are constituted in sync with “second natures” (habits and customs), and that the idea of nature is frequently invoked as a primary explanatory source for various social hierarchies—such as differences in gender roles, inheritance, colonialism, and the power of the prince. In other words, references to the natural world abound in Hegel’s juridical and political works, directly impacting his conceptualization of the State and the political constitution [*Verfassung*]. In light of this, the present work seeks to comprehend the logical function of nature in Hegel’s *Outlines of the Philosophy of Right*, considering contemporary thought—including both reinterpretations of Hegelian philosophy and works on the philosophy of nature and biology. Following Angelica Nuzzo’s reworking of Hegelian speculative dialectics, this exposition systematically traces the logic of nature in Hegelian thought, with particular focus on the notion of the organism, exploring its many interconnected dimensions until its meaning can be properly unfolded and reformulated, and the consequences of this conceptual plasticity can be explored. Following through a chapter-by-chapter methodological overview, initially, it is proposed that Hegel’s *Philosophy of Right* can be read through a logic of ‘action’, which introduces an inherent tragic character to speculative dialectics—this reading places special emphasis on Hegel’s interpretation of Sophocles’ *Antigone* in the *Phenomenology of Spirit*. Subsequently, the contours of the meanings attributed to the terms “organism” and “nature” in the *Outlines of the Philosophy of Right* are traced, specifying that the characteristic organic “action” is to “make-organism”—that is, the operative, mediative action, or “sorcery,” by which the parts are cohered into the whole. Finally, the concept of organism is explored through a dialogue with Hegel’s *Philosophy of Nature*, an interpretation enriched by contemporary works on planetary thought, symbiogenesis, and Gaia, leading toward a speculative reworking of the concept of ethical order and the organic constitution through Hegel’s formulation of the *World Tribunal*. These steps culminate in a tragic synthesis, concluding that even if the objective spirit remains in constant struggle with all that is natural, nature persists as an ineradicable structure within Hegel’s philosophy of right. In other words, this is the tragedy of Hegel’s naturalism in the *Philosophy of Right*: ultimately, nature is the logical destiny of the objective spirit. However, this is not merely a limitation of analysis, but rather a hermeneutic opportunity. Thus, this work concludes with an invitation to interpret such natural destiny productively—not simply as a flaw in Hegel’s modernist project, but as a renewed possibility for understanding the unfolding of modernity and freedom, especially in light of contemporary philosophy’s engagement with the relationship between humanity and nature, particularly in the context of the climate crisis.

Keywords: Ethical order; State-organism; tragedy; speculative dialectics; planetary

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DO TEMA	9
1.2 LOCALIZAÇÃO DO CAMPO DE PESQUISA	11
1.3 PROBLEMA E QUESTÃO DE PESQUISA	19
1.4 HIPÓTESE	20
1.5 OBJETIVOS E PERCURSO METODOLÓGICO.....	20
2 DIALÉTICA HEGELIANA E AÇÃO.....	25
2.1 A CIÊNCIA FILOSÓFICA NO PREFÁCIO E INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO	26
2.2 A FILOSOFIA DO DIREITO COMO CIÊNCIA: SOBRE A INTRODUÇÃO ÀS LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO	32
2.3 CIÊNCIA FILOSÓFICA E AÇÃO	42
2.3.1 A dialética da ação na Fenomenologia do Espírito.....	42
2.3.2 A substância ética na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	49
2.3.3 O agir e sua tragicidade.....	52
2.4 A RECONSTITUIÇÃO E A “IMANENTIZAÇÃO”	58
3 O ESTADO-ORGANISMO NAS LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO.....	62
3.1 ETICIDADE, O AGIR E O HÁBITO.....	62
3.1.1 A substância ética como desdobramento do direito abstrato e da moralidade	62
3.1.2 O hábito nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito.....	66
3.2 A ESTRUTURA DA ETICIDADE.....	69
3.2.1 A família como base <i>natural</i> da eticidade	69
3.2.2 A sociedade civil: os tribunais, a polícia e as corporações	70
3.3 A CONSTITUIÇÃO POLÍTICA E O “FAZER-ORGANISMO”	73
3.3.1 A constituição política	73
3.3.2 O poder do príncipe e o idealismo da soberania	75
3.3.3 O poder de governo, o poder legislativo e o estamento <i>médio e universal</i>	78
3.3.4 O mistério do fazer-organismo	81
3.4 A TRAGÉDIA DO NATURALISMO POLÍTICO HEGELIANO.....	86
4 O ORGANISMO, A NATUREZA E O IDEALISMO OPERATIVO.....	92
4.1 O CONCEITO DE NATUREZA E O <i>NATURALISMO</i> EM HEGEL	93

4.2 A AUTOTELIA NA <i>FILOSOFIA DA NATUREZA</i> DE HEGEL	101
4.2.1 A vida, o organismo geológico e o organismo vegetal	103
4.2.2 A vida animal e o organismo propriamente dito	110
4.3 A ÉTICA DA NATUREZA	118
4.3.1 O espelhamento estrutural entre a <i>Filosofia da Natureza</i> e a <i>Filosofia do Direito</i>	121
4.3.2 Hábitos, normas e costumes: entre a <i>natureza</i> e o <i>espírito</i>	125
4.3.3 A inerradicabilidade da natureza nas <i>Linhas Fundamentais da Filosofia do</i> <i>Direito</i>	129
4.4 A NATUREZA: O DESTINO DO ESPÍRITO OBJETIVO HEGELIANO	136
4.4.1 O <i>tribunal do mundo</i> , a razão e o planeta	137
4.4.2 Revisitando o <i>fazer-organismo</i>	142
CONCLUSÃO	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	148

1 INTRODUÇÃO

1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DO TEMA

Na abertura da tragédia *Coriolano*, de Shakespeare, em frente a uma rebelião de grupo de cidadãos romanos famintos, que acusavam os patrícios de estarem desviando sua comida, o patrício Menênio, tolerado pelos amotinados, intentou proferir um discurso apaziguador dos ânimos. Para isso, elegeu a fábula do *estômago e dos membros*. Diz a história que, certa vez, todos os membros do corpo se rebelaram contra o estômago, acusando-o de usufruir indevidamente do trabalho alheio. Eles indagavam: que o estômago faz, afinal? Não serve para se locomover, não caça, não planta, não pensa, mas acaba ingerindo toda a comida. Frente a isso, narra Menênio que o estômago serenamente respondeu que certamente, ingeria toda a comida, mas tão somente porque a partir disso distribuía-a para *todo* o corpo, por meio dos fluxos sanguíneos. E encadeia afirmando que os senadores romanos são esse estômago, bastariam os insurgentes – “dedões do pé” do organismo político –, melhor *digerir* essa informação.

Esse é o momento de abertura da referida tragédia, obra literária de especial lucidez na sua tratativa do que se chama de “corpo” ou “órgão” político [*body politic*]. Não é difícil de ver, de antemão, o caráter tragicômico da argumentação do patrício. Há algo de absurdo na ideia de *corpo político* como organismo. É um artifício autoritário, uma argumentação farsante para justificar o exercício do poder político? Ao mesmo tempo, essa explicação parece melhor e mais digna do que as metáforas *mecânicas* para a constituição: melhor ser *orgânico* a algo do que ser mera engrenagem, “robótica”, sem vida e sujeita à ferrugem.

Hegel, em sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (Hegel, 2022), propõe tese central: o Estado opera não como um “autômato” – aos moldes de um mecanismo –, mas como um *organismo*. Mais precisamente, nos termos específicos do autor, o Estado é composto do “desenvolvimento da ideia no interior de si mesma” (Hegel, 2022, §267, p. 554). Hegel incorpora e se distancia de formulações contratualistas, intensificando a ideia de um corpo social coeso enquanto sistema, sem recorrer ao vislumbre da ficção do “contrato social”. Para ele, a ideia de contrato social é limitada ao se encerrar na “lógica do entendimento”, uma maneira estática de conceber a ordem política, que não leva em consideração a processualidade “dialética” e “especulativa” que fundam a operação do Estado enquanto ideia. Mais, Hegel é claro ao ressaltar que, nessa perspectiva, a “constituição política” é espécie de princípio orgânico, que organiza a distribuição do que chama de “disposição de animo”, isto é, a formação

subjetiva que leva ao sujeito viver pelo Estado, como os clamores nacionalistas. A noção organismo para Hegel conjuga tanto a dimensão “institucional” quanto “afetiva” do Estado, em uma totalidade de relações ordenadas. O organismo ético é assentado em uma rede institucional, em que o agir reiterado de cada sujeito é elevado a hábito, e se consolida enquanto normatividade – “*segunda natureza*”. Nesse sentido, ainda que ressalte que se trata de metáfora, o adendo do discípulo de Hegel, Eduard Gans, ao §269 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, ressalta que a compreensão do organismo “ajusta-se bem a fábula do estômago e dos membros restantes. É da natureza do organismo que todas suas partes tenham de perecer, se elas não passam à identidade ou se uma delas se põe como autônoma” (Hegel, 2022, §269 Adendo, p. 558).

Parte-se então de uma pergunta inicial: com a crescente relevância ético-jurídica de fenômenos que requerem alguma consideração acerca do *todo*, como a crise climática e as novas tecnologias digitais, e se estivéssemos presenciando uma nova consciência do limite de um esquema de compreensão mecânica do Estado já denunciado por Hegel no século XIX? Pautada no vislumbre de suas operações enquanto um sistema intrincado de ações e reações, roldanas e alavancas, “pesos e contrapesos”. Nesse paradigma, o Estado é visto, entre outras coisas, enquanto um esquema que busca limitar (e dissipar) desbalanços naturais de poder. Ora, um organismo não pode ser explicado por mecanismos de causalidade simples e direta – mas engendra relações cíclicas, em que a causalidade se estrutura de forma mais complexa e reflexiva, perpassando a relação entre partes e todo. O organismo pode ser utilizado como esquema interpretativo para formas contemporâneas de atuação do Estado, como por exemplo: a vinculação dos governos com estruturas plataformizadas e redes sociais como forma descentralizada de mobilização afetiva, fomento do nacionalismo, pânico moral, etc. Ou até mesmo, a utilização Estatal do design de estruturas digitais como modo de governança. Ambas são formas de utilização de sistemas descentralizados como aporte de um *todo*, estruturado não necessariamente em torno de um centro de poder, mas do poder como um organismo reflexivo, sem um “centro de controle” específico ou “soberano” que seja transparente. Porém, a relação entre parte e todo, centro e periferias, é nublada, inobstante existente. A *estranheza* desta forma de operação não passou despercebida na filosofia política, que há muito já vislumbrava as dificuldades de se compreender o organismo. Como bem observou Sally Sedgwick (2001), para Kant (2012), por exemplo, o organismo não poderia ser *entendido* pelo sujeito, visto que este possui uma relação com a totalidade que não é imediata ou apreensível racionalmente. Em Hegel, por outro lado, a apreensão do organismo não é somente possível, mas desejável racionalmente – eis o cerne de sua dialética aplicada à filosofia do direito. Logo, o organismo

não é algo facilmente definido. Ora posto como modo de compreensão do mundo, ora como funcionamento do próprio mundo; ora ainda como forma integração das partes em um todo. Em síntese, sua definição reside precisamente nessa dialética entre o que é fragmentário e o que é completo, ou que agrega o fragmentário, em uma lógica circular e autônoma. Ele possui uma interioridade, como relação de si consigo mesmo, e uma exterioridade, se relacionando a um ambiente. E, de forma importante, serve de modelo alternativo à pensamentos pautados em lógica lineares, ou mecânicas.

1.2 LOCALIZAÇÃO DO CAMPO DE PESQUISA

Desta maneira, retornando às conjecturas acerca do Estado hoje, pergunta-se: tal destino orgânico (trazido, por exemplo, pelo avanço da digitalização do Estado e pelos desafios da crise climática) traria a abertura de espaço a uma concepção de organização política plural e atomizada do Estado? Ou seria, por outro lado, a possibilidade de o Estado abarcar o “domínio total” ou “controle absoluto” dos sujeitos? Essas imaginações e previsões diferentes talvez se reflitam no paradoxo, já descrito por Michel Foucault (2022), do Estado com o advento do neoliberalismo: ocorre uma simultânea desinflação (*e. g.*, a redução da sua estrutura política e de serviços públicos) e inflação, para garantir a “ordem” social – ou seja, aumenta sua presença no controle populacional e corporal, como por meio do policiamento das “periferias”, etc. Porém, hoje, tal paradoxo é complexificado pela questão da soberania digital, e a disputa entre os Estados e as plataformas sociais por espaços de soberania, que agora são sobrepostos.¹ No mesmo sentido, a normatividade Estatal parece estar adquirindo caráter “rizomático” (Deleuze; Guattari, 2012), operando não como uma estrutura rígida, mas nos termos de uma rede (Galloway, 2006).

Como visto no exemplo inicial, sugere-se que há uma curiosa contemporaneidade e força nesta formulação um tanto “obscura” do Estado: por postular uma espécie de “sistema” e afastar o “mecanismo”, esta parece se adequar ao movimento histórico de “digitalização” ou “plataformização” do Estado-Nação e suas operações de soberania. Ora, os limites da metáfora mecânica não parecem contemplar a complexidade não-linear que está posta nas operações estatais, não só no conflito do Estado com outras formas de soberania digital, mas na incorporação, pelo próprio Estado, do funcionamento da plataforma. Mais, a conjugação de um sistema institucional-afetivo orgânico parece remeter, *mutatis mutandis*, à operação das

¹ Sobre as soberanias sobrepostas, ver, por exemplo, Bratton (2015).

plataformas digitais, e sua normatividade viral. Indo além, tal concepção orgânica da política parece aderir a leituras que buscam pensar normatividades *planetárias* face à necessidade de uma coesão em larga escala, em decorrência dos desafios globais da contemporaneidade, como a crise climática (Bratton, 2015; Chakrabarty, 2025; Hui, 2024). Neste sentido, o “organismo” hegeliano se afiguraria como perspectiva filosófica adequada para pensar o Estado contemporâneo?

O trabalho de fôlego mais recente nesse sentido parece ser o de Yuk Hui, no livro *Machine and Sovereignty: for a planetary thinking* (2024), que, ao tratar sobre “soberania digital” em seus aspectos políticos e normativos, ressalta a formulação do Estado-organismo hegeliano enquanto chave inicial importante, posteriormente “morta” pela perspectiva “decisionista”. Ou seja, conclui o autor que Carl Schmitt haveria solucionado em partes o “dilema” entre mecanicismo e organismo² - por mais que o mecanicismo seja limitado, também o organismo atinge obstáculo, pois a imagem de “integração orgânica” do corpo social em torno do Estado torna difícil conceber o papel da ruptura causada pela política e pela decisão soberana. Logo, ainda que Yuk Hui tenha reconhecido a importância da formulação orgânica do Estado, para este, o central para a filosofia é dar um passo *além* do orgânico. Nesse sentido, o pensamento planetário de Hui não parte diretamente de uma releitura de Hegel. Por isso, Hui relembra a afirmação de Schmitt de que, no dia em que Adolf Hitler tomou o poder, em 30 de janeiro de 1933, *Hegel morreu* – quer dizer, a teoria hegeliana do Estado teve sua resolução lógica e histórica.

Ademais, de fato, na contemporaneidade, a filosofia do Estado hegeliana e sua ideia de sistema tendem a ser considerados irrecuperáveis. Supostamente fadada à reprodução e celebração do Estado prussiano do século XIX, a filosofia madura de Hegel, especialmente em suas compreensões políticas, jurídicas, metafísicas e de história, tendem a ser objeto de rejeição. Se houve renovado interesse em Hegel no século XX, graças à reinterpretação de autores inspirados em Marx (como a obra de Kojève [2007] e Hyppolite [1999]), logo sua visão foi tida enquanto totalizante e até conservadora.

Gilles Deleuze, por exemplo, buscou resgatar a noção de uma filosofia do movimento e da diferença da leitura tradicionalmente dialética, fundada em movimentos de

² Nos termos de Yuk Hui: “O decisionismo é, por essência, um vitalismo político, nem baseado na estrita implementação de leis como em uma máquina mecânica, no qual quando uma parte dá problema, o todo colapsa, nem baseado em uma imagem orgânica, no qual todos devem participar e a decisão está sempre sob o risco de ser postergada, e. g., uma “indecisão metafísica”. Essa redescoberta na doutrina hobbesiana do Estado é a noção do soberano – um Deus, pessoa fictícia, a alma na máquina, que pode quebrar ambas as imagens mecânicas e orgânicas do Estado” (Hui, 2024, p. 151, *tradução minha*).

contradição e superação. Com uma postura *anti-dialética*, almejou dar conta dos aspectos *intensivos* da vida política a partir de uma contraposição ao Estado-organismo. Para esse autor, em seus textos conjuntos com Félix Guattari, o organismo estatal opera como um intrincado “aparato de captura”, que busca “domar” diferenças intensivas, transmutando-as em diferenças na representação, identidade indivíduos, etc. Ou seja, tal aparato busca normatizar e nomear questões de forma que elas perdem seu caráter vivaz e transformativo (2012). Nesse mesmo sentido, Deleuze e Guattari propõem o conceito de “*corpo-sem-órgãos*”: trata-se de forma de uso do corpo que desafia a organização imposta pelo organismo, se valorizando os aspectos singulares do corpo, precisamente o que escapa da separação estrita de funções e unificação do orgânico. Também é crítico ao sistema hegeliano maduro Marcos Nobre, quem em conversa no lançamento de seu livro dedicado à introdução à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, intitulado *Como Nasce o Novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel* (Nobre, 2018), aponta que há pouca possibilidade de explorar, contemporaneamente tal parte mais “orgânica” do pensamento hegeliano. Por fim, Judith Butler (2002) também vê na “ordem ética”/“eticidade” [*Sittlichkeit*], donde reside o Estado em Hegel, uma normatividade que opera sob a forma da reprodução de “exclusões constitutivas” – a integração e participação, portanto, por sua própria lógica, decorrem na exclusão de determinados sujeitos.

Em simplificação possivelmente exagerada, talvez se possa dizer que tais críticas tendem a enfatizar e valorizar o *evento* como ação política, sendo céticas da narrativa de continuidade absoluta que advém de certa interpretação de Hegel, que impede a possibilidade de qualquer diferença significativa. Outras leituras tendem a fixar as estruturas de funcionamento social e localizarem seu desenvolvimento, sua temporalidade radical, precisamente em seu *excesso*. Tal excesso seria, então, motor da diferença política, a ser identificado e cultivado. Importante frisar que a dialética, então, seria forma de domar e subsumir tal excesso dentro de um esquema teleológico – ou seja, a dialética seria refinada estratégia de policiamento e contenção da diferença.

Em sentido similar, em 1927, Martin Heidegger realizou outra crítica “fatal” a Hegel em sua obra *Ser e Tempo* (2015).³ Em linhas gerais, argumenta este filósofo que a temporalidade hegeliana é, na verdade, estática. Não existe futuridade, visto que o futuro já está sempre determinado pelo presente e passado. Portanto, sem descontinuidades possíveis, não há que se

³ Vale ressaltar aqui que, coincidência ou não, ambos Carl Schmitt quanto Martin Heidegger, “assassinos” de Hegel, foram apoiadores do nazismo.

falar em temporalidade, no sentido forte do termo.⁴ Porém, justamente tal uniformidade da temporalidade hegeliana têm trazido atenção renovada à sua leitura. Catherine Malabou argumenta, em seu livro *L'avenir de Hegel : plasticité, temporalité, dialectique* (Malabou, 2012), que a temporalidade da dialética hegeliana é *plástica*, por trazer simultaneamente tanto o aspecto transformativo e aberto da temporalidade, juntamente com a mudança das “estruturas de antecipação” de determinado movimento. Em outras palavras, é uma “estrutura móvel de programação”, que reimagina a ruptura e a crítica dentro de uma lógica imanente, sem apelo à exterioridade, porém incorporando as perspectivas do “excesso”, das “linhas de fuga” ou da “desconstrução”.⁵ Para demonstrar tal tese, Malabou opera a dialética para conjugar dois tempos simultâneos, o teleológico e o da alienação, para pensar o devir enquanto alteração da estrutura da forma, não como tão somente abertura do excesso. Importante que tal leitura permite tratar junto dualidades como a diferença entre “simbólico”/“espírito” e “biológico”, não é mais o simbólico lugar propulsor da abertura e da mudança – o que devém com as novas formas de ser é a unidade entre simbólico e biológico. Também busca reinterpretar a dialética Hegeliana, para possibilitar uma compreensão da complexidade não linear do mundo contemporâneo, a filósofa Angelica Nuzzo (2018), quem vê a lógica hegeliana como forma de engendramento da ação. Na leitura desta autora, busca-se, portanto, sair de uma temporalidade morta – se busca um pensamento dinâmico que não é voltado a um futuro “morto”, como o presente nas preleções que se centram em mudanças “radicais” e “disruptivas” que no fundo, são a extensão quantitativa de uma mesma lógica já presente. Não há em Hegel, assim, “temporalidade morta”, mas uma visão tão somente *indireta* do devir (visto que Hegel não analisa o “futuro”, mas se centra no presente) enquanto processo especulativo dentro de um sistema amplo de determinações. Tampouco há esquema simples e teleológico da “tese-antítese-síntese”, sendo em ambas as autoras tal movimento complexificado a ponto de se descaracterizar. Tais autoras, portanto, participam de certo movimento contemporâneo de

⁴ Para uma leitura desta crítica, ver Surber (1979).

⁵ Nas palavras de Catherine Malabou, em 1996: “A ‘nova ordem mundial’ implica a impossibilidade de todo evento exótico, geopoliticamente isolado ou marginal. Paradoxalmente, essa saturação do espaço – teórica e natural – se apresenta enquanto vacância. O grande problema da temporalidade contemporânea é precisamente a emergência de tempo livre. A simplificação tecnológica, a abreviação das distâncias – que Hegel já anunciara com seu conceito de *Vereinfachung* – leva a constatar que não há mais nada a fazer. A parte mais árida do devir está no ‘desemprego’ - econômico e metafísico – que ele promete. Porém, tal promessa é também de novidade – promessa de formas de vida que deverão se inventar.

Se a saturação provém de um fechamento do horizonte, a vacância abre as perspectivas. Tal unidade contraditória da saturação e da vacância aparece precisamente na forma mesma do Sistema hegeliano, que junta ao dissociar, a tudo unifica deixando surgir o que vêm. A plasticidade designa o devir entendido enquanto *devir dentro do fechamento*, possibilidade de uma transformação estrutural: transformação da estrutura dentro da estrutura, mutação “até na forma”. (Malabou, 2012, p. 254-255, *tradução minha*)

releitura de Hegel em que se realça a complexidade não-linear e não-absolutista da dialética. O absoluto passa a ser visto, de forma oposta, como motor da diferença. A dialética especulativa passa a ser retomada, mais uma vez, como lógica que dá conta da multiplicidade e da diferença, facilitando o exercício crítico em um mundo *multilinear* (Nuzzo, 2024).

Como seria natural, tais alterações na leitura de Hegel chegam à reinterpretação também da Filosofia do Direito. A própria Malabou comenta sobre a possibilidade de “desconstrução” da ideia de soberania a partir da noção de plasticidade⁶, tratando de forma imanente de conceber a diferença através do “redobramento do negativo” dentro do próprio sistema. Da mesma forma, no prefácio de Marcos Nobre à edição brasileira do livro *Força e fragilidade das normas: a filosofia do direito de Hegel* de Gilles Marmasse (2023), aponta para momento “pós-marxista” de Hegel, em que se torna possível sua leitura sem recorrer ao “amalgama” com Marx⁷. Além do mencionado pelo autor, a relevância dessa releitura parece, novamente, estar centrada na crítica à perspectiva dominante na interpretação da dialética, enquanto um processo mais ou menos linear e totalizante, que, nesta versão específica (também descrita aqui de forma caricatural) “explicava” um certo movimento de transformação histórica que culminaria com a superação do capitalismo. Tal visão passou a ser objeto de diversas críticas, desde as da filosofia francesa pós-68, como Deleuze e Guattari (2012), até suas versões descoloniais, como em Gayatri Chakravorty Spivak (1999). Assim, Marcos Nobre, no referido prefácio, atenta à retomada de interesse filosófico pelo “vigor” de tomar a filosofia do direito de Hegel (“espírito objetivo”) como o centro de seu sistema filosófico, visto que esta, além de ter inaugurado a distinção entre “sociedade civil” e “Estado”, reinaugura possibilidade de interpretar Hegel em chave “não-metafísica”⁸. Isto é, sem recorrer ao passo “final” do sistema hegeliano: o “Absoluto”.

⁶ Como argumenta Catherine Malabou: “Eu me pergunto se as categorias de excesso, excedente e suplemento ainda são certas para analisar qualquer tipo de organização. Bataille costumava opor o excesso, a “parte amaldiçoada”, à docilidade da dialética hegeliana. Como sabemos, para Hegel, a energia nunca provém de fora do Sistema, mas do redobramento do negativo dentro deste. E se ele estiver certo? E se a plasticidade dialética da diferença for, mais do que a indiferença do simbólico, a forma mais eficiente de materializar a desconstrução da soberania? (Malabou, 2015, p. 54, tradução minha).

⁷ Como argumenta Marcos Nobre: “Dissolvido o amálgama de Hegel com Marx, a questão recolocou: é possível ler a filosofia hegeliana em chave não metafísica? As interpretações se dividem. Há quem continue a achar que Hegel é irremediavelmente metafísico. A diferença é que muita gente que acha isso considera ao mesmo tempo que tal proposição não deve impedir atualizações não metafísicas de sua filosofia. Há ainda que, pense que há momentos da filosofia hegeliana que podem ser destacados do sistema, que podem ser lidos, mesmo respeitando a lógica sistemática do sistema, em sentido não metafísico” (Nobre, 2023, p. 16-17).

⁸ Como problematiza Marcos Nobre: “Podemos perceber, então, que deslocar o foco para o direito, para o espírito objetivo – procedimento tão habitual em tempos recentes quando se trata de interpretar Hegel –, tem o sentido de não dar o passo final, metafísico, da filosofia hegeliana. Eis então a questão que se coloca: é possível evitar dar esse passo no caso do sistema hegeliano? É possível interpretar Hegel sem a filosofia do absoluto? É possível, enfim, uma interpretação não metafísica de Hegel?” (Nobre, 2023, p. 16).

Nesse sentido, de forma ou outra, a filosofia hegeliana tem sido interpretada de maneira renovada, almejando um pensamento da unidade contraditória da complexidade dos fenômenos contemporâneos. Não obstante, para outros, o espectro do “Absoluto” hegeliano, sua fundamentação estritamente “metafísica” e “linear” aparece como um grave erro filosófico, no qual os intérpretes buscam contornar, com maior ou menor sucesso.

Porém, sendo o filosofar profundamente histórico, pautado pelas questões que permeiam determinado momento, deve-se retomar um pano de fundo para essas análises: a recuperação da importância de se pensar as *partes* em relação ao *todo* para questões sociais contemporâneas. Isso ocorre, por exemplo, na digitalização do espaço social, da subjetividade e do pensamento humano em geral, aliado à emergência de formas *planetárias* de pensamento. Enquanto uma sociedade agora engendrada por plataformas digitais, modelos de inteligência artificial e outras operações maquinais, a ideia de “sistema”, suas possibilidades de opressão ou liberação, seus limites, “excessos”, etc., têm tomado papel central (ou ao menos pano de fundo) em diversas análises filosóficas, inclusive as voltadas ao poder, ao direito e ao Estado. Ou seja, o poder assume diretamente uma forma orgânica,⁹ operando como sistema cibernético¹⁰. Por outro lado, autores como Dipesh Chakrabarty (2024) têm se debruçado acerca do golpe duro desferido pela emergência do planetário no pensamento tradicional das áreas *humanas*, que agora se deparam com a inseparabilidade do natural e do social e, ainda, com a falência de diversas formas de consideração do social. É o que Simon Lumsden (2018) aponta ao comentar acerca da crise trágica do conceito de liberdade em Hegel, graças a sua dependência direta no consumo e na exploração exaustiva da natureza.

Essa vinculação contemporânea de Hegel ao problema do “naturalismo” e com o campo de problemas realçados com a reemergência do pensamento planetário também trouxe outra possibilidade de interpretação de Hegel: a de filósofo que vislumbra um pensamento especulativo extra-humano. Ambos compartilham a crítica a Kant como ponto de partida filosófico. A filosofia contemporânea do “realismo especulativo” parte de questionamento da forma de razão “correlacionalista”, que coloca limites ao conhecimento do mundo como ele é. Logo, só pode ser objeto do entendimento os *fenômenos*, não os *númenos*. Isso incide em uma cisão quase irremediável entre o humano e o extra-humano, o que decorre em importantes

⁹ Essa tese está posta, por exemplo, no influente *Post-Scriptum acerca das sociedades de controle*, de Gilles Deleuze (1992).

¹⁰ Cabe ressaltar que há uma profunda interrelação entre a história da cibernética e a história do pensamento orgânico, como se vê em autores como Ludwig von Bertalanffy (2014), Norbert Wiener (2020), Henri Atlan (1992), Gregory Bateson (2025), Humberto Maturana e Francisco Varela (2001), entre outros. Para uma retomada crítica da ideia de cibernética, ver Sylvia Wynter (2003).

problemas éticos, políticos e epistemológicos, legitimar certo “excepcionalismo humano”.¹¹ Ora, a crítica de Hegel a Kant também passa por questões similares. Para Hegel, o problema central é que a lógica kantiana, que cunha de lógica do entendimento, torna demasiadamente estático o *transcendental*. Ou seja, em Kant, as possibilidades de conhecimento e seus limites já estão sempre postos *a priori*. Para Hegel, então, estes limites devem ser colocados em relação dialética na própria relação entre o sujeito e o mundo, de forma que ambos coexistem e se co-determinam. Logo, não são limites fixos, sendo estes imanentes tão somente à relacionalidade entre sujeito e objeto, que coexistem em unidade. O transcendental é posto “para andar”, de forma que é possível o conhecimento do extra-humano.

Assim, cada tempo do mundo possuirá uma interpretação de Hegel distinta, de forma que a busca pelo *reencontro* do “sistema” e até do “Absoluto”, em toda sua possível complexidade e contra intuitividade, parece ser um motivo apropriado ao momento atual. Como Yuk Hui argumentaria, o papel fundamental para a filosofia contemporânea seria de “identificar novas condições sob as quais uma transformação é possível com o objetivo de escapar o enclausuramento de *loops de feedback*” (Hui, 2019, p. 205, tradução livre). Ou, em outras palavras, trata-se do trabalho de realizar avaliação cuidadosa da noção de sistema e suas condições de possibilidade no mundo presente.

Porém, uma segunda problematização filosófica pode ser lançada a partir do questionamento da pertinência da metáfora de “organismo” na filosofia do direito. Ora, o direito em Hegel, enquanto sistema em sentido estrito, compreende uma dimensão vasta, que passa pelo campo das leis “abstratas”. Todavia, a forma da normatividade excede esse campo das leis, e abrange a formação do juízo moral e a composição do Estado, também enquanto organismo. Todavia, é curioso o emprego de metáfora biológica, que remete ao Estado enquanto análogo a um organismo vivo que está constantemente se autorrealizando, em constante *autopoiese* (Michelini, 2008). Argumenta-se aqui, então, que o estado é forma de ação: fazer-organismo. Difícil deixar escapar nesta teorização uma forte índole “biopolítica”. Malabou é rápida ao apontar essa questão na ocasião de propor uma reinterpretação da noção de soberania por meio da plasticidade. Ora, argumenta a autora que a noção de “vida” e “biologia” não precisam mais estar atreladas necessariamente à imagem do soberano, à imagem da *normalização*. Na perspectiva criticada, as metáforas biológicas sempre seriam suspeitas, a exemplo do “organismo”, porque pressupõem o exercício do poder soberano: “um organismo tem sempre a

¹¹ Essa crítica foi realizada de forma mais direta por Quentin Meillassoux (2022), se tornando espécie de paradigma desta forma de pensamento especulativo, que visa a retomar a possibilidade da filosofia abarcar os *númenos*.

forma de um micro-leviathan” (Malabou, 2014, p. 100). Por isso, para a autora, é tarefa da filosofia “desconstruir a desconstrução biopolítica” (Malabou, 2014, p. 100).¹² Ou seja, a o hábito crítico de atribuição de “dois corpos” aos fenômenos políticos, um simbólico e um biológico, a parte excessiva e a parte normalizada. Ambas as partes caminham juntas, como já brevemente mencionado quando da exposição do conceito de plasticidade. Curioso é que tal cisão entre “dois corpos” foi logicamente estendida do campo estrito da biopolítica atingindo as formulações correntes sobre o poder no mundo “digital”, como em formulações da “sociedade de controle” (Deleuze, 1992). Nesta visão, é fácil vislumbrar “dois lados”: o da normatividade e o da possibilidade de “fuga” transformativa – nisso, a possibilidade de liberdade reside, de alguma maneira, “fora” do sistema.

Indo além, e de forma mais específica, argumenta-se que há uma questão premente no tratamento da metáfora do organismo. Hegel enfatiza que a esfera da *eticidade* é espécie de pilar ético-político objetivo para a vida social. Talvez esse seja o salto especulativo central de sua filosofia do direito – e onde reside o caráter especificamente “orgânico” da normatividade. A eticidade, nesse sentido, forma uma espécie de *segunda natureza* (Hegel, 2022, §151, p. 406-407), uma composição de *hábitos* e *costumes* que suspendem e diferenciam a existência propriamente humana da existência animal. Nesse sentido, na literatura há um esforço reiterado de diferenciação da *primeira natureza* da *segunda natureza* (ver, por exemplo: Cesaroni, 2019, p. 96). Outro esforço, análogo, é de afirmar que o “*organismo*” não é “metáfora” naturalista, já que o campo da eticidade possui suas leis próprias. Ocorre que, retomando a leitura da plasticidade em Malabou (2012) e de outros autores como Dipesh Chakrabarty (2024), não há mais como sustentar dentro da contemporaneidade uma distinção cerrada entre natureza e cultura (ou, ao menos, não é mais tão produtivo filosoficamente), ou seja, entre uma história natural e uma história social, etc. Ambas estão incluídas dentro de uma coexistência *planetária*. O que também se torna insustentável é conceber a natureza enquanto espécie de alicerce “fixo” da sociedade, o que parece estar implícito em algumas das discussões de Hegel, como na sua discussão acerca da diferenciação dos papéis de gênero em função da “*determinidade natural*” (Hegel, 2022, §163, p. 420) e na importância fulcral da hereditariedade do título de monarca (Hegel, 2022, § 281, p. 605-609). Logo, há certa normatividade estritamente *natural* que atua

¹² Cabe ressaltar que ao se pensar, nos termos de Malabou (2014), a biopolítica como forma de desconstrução do natural, deve haver a cautela para não se reiterar que está posta uma separação entre determinado natural originário e natural “desnaturado”. Isso pois, não há separação entre poder e natureza. A “primeira natureza” biológica está sempre reflexivamente posta à “segunda natureza”, ambas “caminham juntas” no seu desenvolvimento pareado. Isso é especialmente significativo ao se considerar a indissociabilidade entre o social e o natural trazido a tona com a crise climática.

fundamento *lógico* da eticidade, de forma que a relação entre primeira e segunda natureza pode ser revisitada de forma produtiva, por meio de diálogo com aportes contemporâneos acerca da filosofia da natureza e outros conceitos de organismo.

1.3 PROBLEMA E QUESTÃO DE PESQUISA

É, portanto, neste entrecruzamento de problemas filosóficos, ou seja, da relevância de trabalhar as condições de possibilidade do conceito de sistema, da relevância de prosseguir no questionamento dos “dois corpos” e da soberania, que será realizada a presente releitura reconstitutiva da filosofia do direito de Hegel, com enfoque no conceito de Estado e constituição política, como desdobramento da metáfora de “organismo”. Parte-se, assim, do seguinte **problema geral de pesquisa**: *a partir do sentido contemporâneo de organismo, quais são os limites da concepção hegeliana de Estado-organismo?*

Tal problema pesquisa deve ser desmembrado, para que seu escopo “sistemático” possa ser apreciado. Primeiramente, frisa-se que para Hegel, como fica exposto na introdução às *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (Hegel, 2022, §§ 1 a 3), a releitura especulativa não se trata nem de “espelhamento” ou “representação” do Estado ou da normatividade atual, nem de previsão de um Estado ideal, ou platônico, mas da reconstituição lógica do Estado, com vistas a capturar seu “conceito”, o motor de seu desdobramento no tempo presente. Portanto, a avaliação do organismo enquanto conceito é forma de organizar a adequação especulativa dessa metáfora para a descrição do Estado e do direito no tempo atual. O termo “normatividade” visa a abarcar todos os níveis de análise do direito por Hegel, ou seja, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade (ou Estado). Intentar essa leitura é almejar ler o organismo de forma a concebê-lo como sistema não-linear, pós-teleológico, ou vislumbrar qual o limite para tal, no qual a ação do soberano não pode fundamentar o sistema num todo. Outra questão relevante é que a problemática do “organismo” perpassa todo sistema hegeliano, de forma implícita ou explícita. Como aponta Eduardo Assalone (2023), isso justifica realizar uma leitura *transversal* ou espelhada da *Filosofia do Direito* de Hegel. Neste trabalho, a leitura espelhada se deu entre a *Filosofia do Direito*, a *Filosofia da Natureza*, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*.

Dessa leitura estendida das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (2022) de Hegel, é possível jogar luz à centralidade de que as metáforas e analogias naturais possuem em sua argumentação. Boa parte dos conceitos éticos de Hegel são “naturalistas”, como: segunda natureza, Estado-organismo, determinidade natural, a justificativa do poder do príncipe como

sendo hereditária, a divisão entre os papéis de gênero, entre outros. Nisso, se chega à **questão de pesquisa**, mais específica, que é: *à luz do pensamento contemporâneo, como compreender a função (lógica) da natureza na Filosofia do Direito de Hegel?*

1.4 HIPÓTESE

A **hipótese** é que, *ainda que o Espírito objetivo trave luta contínua contra tudo o que é natural, a natureza remanesce como suporte inerradicável da Filosofia do Direito*, o que aponta para seu caráter estruturante para a eticidade e, mais do que isso, trágico. É trágico na medida em que torna explícito os limites da liberdade moderna esboçada por Hegel – mas, como talvez toda tragédia, é um convite para reimaginar como a incorporação lógica da natureza no seio da *Filosofia do Direito* é, em verdade, a possibilidade de expansão e atualização do pensamento ético, político, jurídico e constitucional – frente aos desafios atuais acerca do pensamento planetário e orgânico. Nesse sentido, o naturalismo realça o idealismo operativo – a crítica é tomada como empreitada criativa. Nessa perspectiva, a *constituição*, enquanto organismo no qual se efetiva a eticidade, não seria um *Absoluto indiferente*, fechada em si, mas um produto da ação contínua, enquanto forma de ação/habituação: “fazer-organismo”.

1.5 OBJETIVOS E PERCURSO METODOLÓGICO

Porém, tal proposição deve, no devido rigor hegeliano, ser determinada, tendo seus momentos delimitados. Ou seja, nesta perspectiva, não basta a mera enunciação da hipótese filosófica, mas tal deve ser atingida através de uma reconstituição lógica de seus momentos constitutivos – em outras palavras, há um percurso da ideia *abstrata*, que passa por sua sucessiva negação e determinação, para que se possa atingir o conceito em sua totalidade de determinações. Cuida-se, aqui, do movimento *especulativo* da filosofia hegeliana, que, no paciente tear das ideias, almeja abrir alas a uma nova conceituação. É justamente o realce desta característica específica da filosofia hegeliana que têm sido empregado em parte significativa das releituras contemporâneas: não se almeja, tão somente, explorar os movimentos dialéticos de negatividade para atingir um pensamento “crítico” ou “reflexivo”, mas de dar um passo além, ingressando no momento propriamente especulativo e criativo que caracteriza essa forma de

filosofar. Por tal razão, enquanto **metodologia**, o presente trabalho empregará tal “método”¹³ lógico-filosófico especulativo, para reconstituir determinados movimentos da constituição do Estado e da eticidade e, neste ato, atingir, com sorte, formulação “original” do Estado hegeliano.

Importante frisar que, para Hegel, o direito é, ao mesmo tempo *sagrado e formalista* (Hegel, 2022, §30, p. 213-215). Tal parágrafo explicita a visão do autor acerca do papel de uma filosofia do direito, em comparação com uma ciência do direito positivo. Primeiramente, é *sagrado* pois se trata do “ser-aí do conceito absoluto, da liberdade autoconsciente” (Hegel, 2022, §30, p. 213) – ou seja, a função do direito é garantir a liberdade humana em toda sua efetividade. Tal é, talvez, a *chave hermenêutica* que Hegel proponha para o Direito Moderno, com enfoque primeiro no indivíduo, sujeito de direitos abstrato. Mas, como não se trata de uma filosofia do direito natural, Hegel dá um segundo passo especulativo, decisivo. O estudo filosófico do direito deve considerar seu “formalismo”, que “surge da diferença do desenvolvimento do conceito de liberdade” – o aspecto “formalista” do direito é sua declinação em “etapas”, ou momentos, no qual se configuram através do desenvolvimento da própria ideia de liberdade. Assim, não basta apenas a mera consideração do direito “formal” e “abstrato”, ou seja, das normas positivas que regulam o direito à propriedade, o direito penal, o direito contratual, etc. O direito, enquanto desenvolvimento da liberdade, abarca também a *moralidade* e a *eticidade*, enquanto momentos posteriores à norma positiva. Nesse sentido, resta demonstrada a diferença significativa entre o que poderia se chamar de um estudo “científico”/“dogmático” do direito e uma filosofia do direito. A filosofia do direito não analisa a aplicabilidade ou interpretação de normas dentro de determinado espaço-temporalidade, mas justamente reconstitui um determinado encadeamento lógico (e histórico) de concretização da liberdade. Trata-se de uma interpretação mais ampla e processual do fenômeno jurídico, que distancia a análise das normas atualmente existentes, positivas, para conceber as vinculações que constituem cada momento das normas. Isso permite uma contraposição (ou crítica) do direito positivo por meio de um recurso que não um direito natural, mas uma exposição lógica das necessidades do desenvolvimento intrínseco da liberdade. No sentido original da obra de Hegel, tal é a vinculação entre o “método” e o estudo do direito em seu “formalismo”, que será adotado, não sem determinados distanciamentos, no presente trabalho.

¹³ “O método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um progredir *imane*te e um produzir de suas determinações, segundo o qual a progressão não ocorre pela asseveração de que há situações diversas e em seguida pela aplicação do universal a um tal material tomado de alhures, é aqui, igualmente, pressuposto a partir da Lógica” (Hegel, 2022, §31, p. 215).

Nesse sentido, para fazer tal releitura da operação do “Absoluto” ou o “sistema” – que passa a embasar a leitura do Estado como “organismo”, uma forma de sistema – a noção de “ação” será empregada como chave para compreender a dinamicidade dos conceitos hegelianos. Isso implica em radicalizar a interpretação da “eticidade” – campo em que se situa o Estado – enquanto fundada na ação, como já sugerido por Jean Hyppolite (1999) e Berta Pérez (2019). Os hábitos e costumes que sustentam a eticidade poderão ser, assim, pensados de forma *plástica* (Malabou, 2012). Mas não só, indo além, se lerá toda a lógica hegeliana, que permeia todos os momentos de sua filosofia, enquanto uma “lógica de processos transformativos” (Nuzzo, 2018) que possui fundamento, também, na ação. Também se vê, em Judith Butler (2002), resquícios de tal leitura de Hegel fundada na ação, quando a autora realça o papel da “ação performativa” na configuração e reconfiguração da “ordem ética”. Nesse sentido, propõe-se aqui que a ação seja pensada enquanto *processo* – ou seja, não é uma ação única, mas possui diferentes figuras e modalidades¹⁴ - que devem ser reconstituídas pela filosofia, em seus encadeamentos lógicos de necessidade.¹⁵ Reforça-se assim a crítica Hegeliana à “lógica do entendimento” (forma de pensamento estático) e ao pensamento abstrato. Tais seriam tão somente momentos do exercício da filosofia, que devem ser propriamente desdobrados e *determinados* – a ação se afigura ao mesmo tempo enquanto “motor”, ou seja, ato que engendra o movimento, e “figura”, momentos do movimento. Para melhor compreender esse caráter dúplice da ação, que aparece simultaneamente como movimento e como algo já posto, é importante considerar que a ação é fundamento da normatividade na medida em que sua consolidação em hábitos fundamenta o campo da *eticidade* (Hegel, 2022, §151, p.406-407). Logo, o agir habitual é duplamente articulado: tanto engendra o mundo humano, como abre espaço para a transformação desse mesmo mundo. Determinado ato performativo reproduz o que está posto, e ao mesmo tempo o questiona, pois preserva certa diferença com o campo normativo mais amplo.

Portanto, esta forma de pesquisa implica em uma intrínseca conexão entre os objetivos geral e específicos do trabalho e a metodologia de exposição filosófica. A partir do **objetivo geral** de *compreender a função (lógica) da natureza na Filosofia do Direito de Hegel à luz do pensamento contemporâneo*, e almejando reconstituir o Estado o enquanto sistema de operação

¹⁴ Seguindo Nuzzo (2018), na lógica hegeliana, esse processo pode ser pensado seguindo ao menos 9 momentos diferentes – Início do Ser, Avanço do Ser, Fim do Ser, Início da Essência, Avanço da Essência, Fim da Essência, Início do Conceito, Avanço do Conceito, Fim do Conceito. Cada momento possui suas características e problemas próprios, até que, ao fim, se possa ir, especulativamente, para além da lógica.

¹⁵ Tratar-se ia, então, de uma espécie de “conciliação” entre a forma de exposição “fenomenológica” característica do “jovem” Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (2014) - que é considerada mais “aberta” e menos conservadora, ou seja, menos centrada no Absoluto -, e os textos de Hegel “maduro”, dentre dos quais se enquadra as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*.

da ação de “fazer-organismo”, cada seção deste trabalho terá o objetivo específico de caracterizar um momento ou componente desta hipótese abstrata inicial.

Nesse sentido, o **desenho metodológico** deste trabalho será:

I) Primeiramente, no capítulo intitulado “*Dialética hegeliana e ação*” foi contextualizado o que significa uma leitura das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (2022) de Hegel com enfoque no aspecto da ação. Assim, se partiu do aparecimento da figura da eticidade e do Estado de Direito na *Fenomenologia do Espírito*, especialmente do trecho em que Hegel comenta a tragédia de Sófocles, *Antígona*. Jean Hypollite (1999) sugere que a leitura de Hegel de *Antígona* é a base para a compreensão completa do contexto em que surge o *direito abstrato*, o primeiro momento das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Também se centra na importância de *Antígona* para a *Fenomenologia*, e para a dialética hegeliana em geral, Pérez (2019), para quem o aspecto especulativo da filosofia hegeliana deve ser lido juntamente com as feições trágicas da ação da heroína grega. *Antígona* representa uma espécie de “puro-ser”, que *age* no mundo para negar a morte – mas, fundamentalmente, tal ação não é simplesmente direta, ou engendra um mecanismo teleológica, mas decorre em uma teia de acontecimentos irresolúveis, ambíguos e imprevisíveis. Ou seja, tal ação compõe um fundo trágico, que é chave importante na leitura dos efeitos transformativos da dialética hegeliana. Para complementar a análise proposta neste capítulo inicial, foi feito um paralelo com a *Introdução* das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, onde a forma científico-filosófica vislumbrada por Hegel para o estudo do Direito é esboçada, conjuntamente à leitura de Nuzzo (2018) da lógica hegeliana como um processo de ação. Nesse sentido, o **objetivo específico** desta primeira seção é esboçar a chave de leitura da filosofia do direito a partir de uma lógica dos processos transformativos, calcada na ação.

II) Feita tal apresentação preliminar, no segundo capítulo, “*O Estado-organismo e seus componentes*”, o esquema interpretativo anteriormente esboçado foi empregado para estabelecer os componentes centrais do Estado-Organismo, da forma como expostos nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (Hegel, 2022), especialmente em sua terceira parte, dedicada à eticidade. Ainda, o estudo do Estado como organismo requer uma passagem na *Ciência da Lógica* (2016; 2017; 2018), para melhor tramar a questão que Marx comentou como sendo o “mistério fundamental” da filosofia do direito de Hegel (Marx, 2013). Nesse sentido, foi explorada tanto a *feitiçaria* da especulação hegeliana acerca do Estado, além de situado o curioso naturalismo do autor em suas análises acerca da eticidade. Ao final, foi demonstrado que, se a eticidade pode ser considerada uma *segunda natureza*, a diferença entre a *primeira natureza* e sua superação ética não pode ser deduzida como mera superação, ante a profunda

vinculação do organismo político às *determinações naturais*, como *sexo*, hereditariedade, etc. Logo, no seio desta concepção moderna de vida ético-política, a natureza encena retorno propriamente *trágico*. Portanto, o **objetivo específico** desta parte foi realizar uma delimitação dos significados de organismo e da função lógica da natureza na sistemática das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (Hegel, 2022).

III) Nesse sentido, no terceiro capítulo, “**O organismo, a natureza e o idealismo operativo**”, se partiu para uma discussão do conceito de organismo na Filosofia do Direito, e serão retomadas determinadas discussões contemporâneas sobre o conceito: em especial, a releitura da filosofia da natureza hegeliana empregada por Catherine Malabou (2012), com base na plasticidade. Se partiu de uma contextualização geral acerca do conceito de organismo, contextualizando suas leituras contemporâneas e a importância da noção de *autotelia* para o pensamento moderno. Após, tendo em vista o espelhamento do sistema hegeliano, foi abordado como a noção de autotelia da vida, antessala da liberdade do espírito, surge na filosofia da natureza hegeliana e na *Ciência da Lógica* (2010; 2012; 2015); tal discussão foi feita com o objetivo de explorar o espelhamento estrutural entre a *Filosofia do Direito* e a *Filosofia da Natureza*, dando maior concretude e amplitude ao conceito de organismo na obra hegeliana. Se viu que, atualmente, com o avanço das discussões acerca da planetariedade (Chakrabarty, 2023) e antropoceno, a filosofia da natureza não pode ser compreendida enquanto um “sistema fechado”, ou como um “Absoluto indiferente”, mas como observa Luca Illetterati (2014), interpretando o §359 da Filosofia da Natureza de Hegel (1997), a operação de abertura infinita do organismo se aproxima do próprio espírito, de forma que não é possível sustentar uma diferenciação radical entre o Espiritual e o Natural. Nesse sentido, a natureza é *inerradicável* da *Filosofia do Direito* – é sua dimensão trágica. Por fim, a ideia de *tribunal do mundo* na *Filosofia do Direito*, foi explorada conjuntamente com o conceito de *Gaia* (Latour; Lenton, 2019; Margulis, 2023). Neste ponto, a *Filosofia do Direito* talvez atinja o planetário, o horizonte “metaorgânico” (Coccia, 2018), que se coloca como totalidade no qual cada organismo político encontra seu limite e sua suprassunção. Tal proposição, reflexivamente, traz alterações substanciais às formas de conceituação do organismo político. Portanto, o **objetivo específico** da presente seção é se valer de outras possibilidades especulativas de compreensão das “determinações naturais”, para promover releitura da eticidade em Hegel, desdobrando a teia das vinculações entre natureza e política nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*.

Com estes passos, atravessando tais momentos filosóficos, buscar-se-á desenvolver o problema geral de conceber o Estado-organismo hegeliano em associação ao momento histórico presente, trabalhando em uma narrativa lógica-especulativa tanto o significado contemporâneo

que a noção de “sistema” pôde tomar, quanto alguns desdobramentos extraíveis da rediscussão sobre biopolítica, soberania e controle, nos termos sugeridos por Catherine Malabou (2014; 2015). A pretendida “remontagem” conceitual, talvez, auxilie a trazer uma compreensão ao mesmo tempo mais dinâmica ao estado contemporâneo (sem recurso a metáforas mecânicas), mas que também não dê caráter despótico ou autocrático ao *organismo*, eis a relevância se de pensar a filosofia do direito através da ação, desatando “nós” teóricos que restringem a imaginação teórica e filosófica acerca da constituição, da soberania e do Estado.

2 DIALÉTICA HEGELIANA E AÇÃO

Em geral, se concebe a ação enquanto algo distinto do ato de pensar. A questão é posta, geralmente, em termos de oposição entre *teoria* e *prática*. Ainda que tal distinção possua ecos no mundo social, muito em razão da especialização e divisão do trabalho, filosoficamente, é difícil realizar uma distinção segura e final entre os dois termos. Especialmente, argumenta-se aqui, em se tratando da dialética especulativa proposta por Hegel. Essa parte irá ser dedicada à demonstração da filosofia política de Hegel de uma forma em que a noção de ação toma palco principal. Desde a *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2014), se vislumbra que a filosofia hegeliana pode ser narrada através das figuras, que apresentam nesta obra, essencialmente o desenrolar de problemas “práticos”, em sentido amplo, ou melhor, problemas de *experiência*. São problemas próprios à formação do pensamento científico, que passa, como é claramente demonstrado nas passagens daquele livro, por diferentes formas de relação do sujeito com o mundo e com a outridade.

Exemplo muito comentado de tal aspecto da *Fenomenologia* é a dialética da dominação e da servidão, presente no capítulo IV, A (Hegel, 2014, §178 e ss., p. 142-151), em que Hegel faz intrincada leitura da relação entre os senhores e os escravizados. De forma crítica, o filósofo quase que ironiza a suposta liberdade senhorial, visto que ela é absolutamente dependente do escravizado – não se atinge, portanto, uma plena liberdade, tratando-se de relação limitada de reconhecimento entre ambas as partes. Outro exemplo, talvez menos comentado, se dá no capítulo V, A, c, em que Hegel discute o deslinde do que chama de “razão observadora” nas práticas de fisionomia e frenologia (Hegel, 2014, §178 e ss., p. 142-151). Neste último capítulo, Hegel realiza uma discussão embrionária acerca do organismo, do corpo e do *agir*. O problema da “observação” e do “visar” enquanto forma de interagir com o “outro” seria reduzi-lo ou “como interior originário, ou como exterior ossificado” (Hegel, 2014, §337, p. 239) – o que não expressaria a efetividade e o movimento característicos do espírito,

retirando-o do seu modo de agir específico. Portanto, é importante notar que o *agir* possui enfoque privilegiado na construção dialética das figuras, que acaba por embasar a construção do “Absoluto”.

Antes de retornar à discussão sobre o que significa esse *agir* e como a lógica hegeliana pode ser pensada enquanto forma de ação, será feita, primeiramente, uma contextualização geral da ciência filosófica, como proposta por Hegel, a partir de sua exposição no *Prefácio* e na *Introdução à Fenomenologia do Espírito*. Após, tal reflexão se expandirá para o significado da ciência filosófica do direito. A “ação” será o liame entre as discussões, que desembocarão em uma “cena originária” da filosofia do direito de Hegel, sua interpretação de *Antígona* no capítulo VI, A, da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2014, pp. 301-329). Nesse momento, se verá como o “trágico” é fundador do direito, como conceituado por Hegel, e mais: se verá como o trágico implica em ação - a eticidade é ato. Por fim, a partir desse esboço inicial, se exporá o percurso metodológico que a presente análise da filosofia do direito de Hegel irá tomar, tendo como base o desenvolvimento do conceito de *organismo* aplicado ao Estado.

2.1 A CIÊNCIA FILOSÓFICA NO PREFÁCIO E INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Inicialmente, é fundamental considerar que o caminho filosófico que permite realizar ponte entre o “imediato” e o “absoluto”, do conhecimento “inicial” ao conhecimento “verdadeiro” – conceitual – é uma série de “atos” de determinação. Esse parece ser um dos aspectos fundamentais na discussão tanto no *Prefácio* quanto na *Introdução à Fenomenologia do Espírito*. Primeiramente, a título de contexto, ao que Hegel se refere como *fenomenologia do espírito*? Por fenomenologia, Hegel almeja analisar a consciência em seu percurso de tomada conhecimento de si própria, a autoconsciência. Tal ocorre por meio da *experiência*. É uma narrativa sobre a viagem de preparação da consciência “moderna” para a ciência,¹⁶ em que esta compreende que é a “realidade dela mesma” (Kojève, 1968, p. 40).¹⁷ Ainda que se tenha

¹⁶ Nas palavras de Jean Hyppolite: “Hegel define a *Fenomenologia* como desenvolvimento e cultura da consciência natural rumo à ciência, isto é, rumo ao saber filosófico, ao saber do Absoluto; indica simultaneamente a necessidade de uma evolução da consciência e o término dessa evolução” (Hyppolite, 1999, p. 20).

¹⁷ Como expõe Alexandre Kojève: “Erfahrung = expérience. C'est le chemin que suit la Conscience (Bewusstsein) pour arriver à la connaissance de soi, (Selbstbewusstsein), c'est-à-dire à comprendre qu'elle est la réalité elle-même. Ce chemin est le rappel de l'historicité de l'homme, le « souvenir intériorisant » (Er-innerung) de l'Histoire universelle achevée. Le devenir historique de l'homme est une suite de créations actives (« négatrices »), mais les prises de conscience successives, qui sont les étapes de l'histoire de la philosophie et qui s'intègrent dans et par la Phénoménologie, qui sont dans leur totalité cette Phénoménologie, représentent une suite d' « expériences » passives, vécues (Erfahrung).“ (Kojève, 1968, p. 40).

diferenças importantes entre o *Prefácio da Fenomenologia* e a *Introdução*¹⁸, o presente objetivo de conceituar a dialética hegeliana a partir da ação permite uma leitura em conjunto destas partes, almejando embasar interpretativamente a discussão futura. Nesses termos, o *Espírito* é justamente essa “efetividade” do movimento da experiência, que constitui passo a passo a realidade, e possui autoconsciência acerca deste movimento (consciência-de-si).

Já no *Prefácio da Fenomenologia*, Hegel expõe que filosofar é “morar na coisa e esquecer a si mesmo” (Hegel, 2014), dito de outro modo, está posta a centralidade da *imanência* nesta filosofia. Foge à lógica hegeliana a simples intrusão de coisas exteriores na reflexão filosófica, sem que se haja esforço em demonstrar sua necessidade de integrar o percurso lógico. Tal preceito de seguir o conceito em seu próprio automovimento implica em uma prática. A colocação do sujeito em prática de “ciência” filosófica – o exercício de levar “fluidez” a pensamentos “fixos” (Hegel, 2014, §33, p. 42) – marca a sugestão de uma filosofia calcada no hábito de encontro constante com a outridade. Evita-se, ao máximo, a rudeza da prática de reflexão egológica, que apenas encontra, vez após vez, o “Eu árido em lugar de todo conteúdo. Essa é uma satisfação que deve ser abandonada a si mesma, pois foge o universal e somente procura o Ser-para-Si” (Hegel, 2014, §80, p. 75).

Nesse sentido, Marcos Nobre (2018), comentando a *Introdução da Fenomenologia*, ressalta que a realização do conceito implica, para a consciência, uma “perda de si mesma” (Nobre, 2018, p. 165)¹⁹ – trata-se do “desespero” da consciência natural face ao percurso filosófico pelas figuras (Hegel, 2014, §78, p. 75). O percurso é tido pela consciência enquanto, também, morte – mas no caso da realização do percurso do conhecimento do conceito,

¹⁸ Jean Hyppolite (1999, p. 19) aponta que o *Prefácio* foi escrito ao final da obra, servindo como uma ponte entre a *Fenomenologia* e outros textos maduros do sistema hegeliano, especialmente a *Lógica*. Já a *Introdução* foi escrita anteriormente à obra – é uma introdução em sentido estrito, realmente apresentou as intenções do filósofo na escrita da obra, antes que esta fosse concluída e atingisse seu resultado. Portanto, a *Introdução* possui um valor filosófico diferente do *Prefácio*, que visa trazer exposições mais gerais sobre o que foi tratado no livro e deverá ser retomado no sistema maduro, da Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Na presente dissertação, a apresentação inicial da forma de filosofar hegeliana irá esvair essa distinção importante, isso pois os textos principais a serem trabalhados – *Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Direito* – integram a filosofia madura hegeliana. Portanto, a *ponte* realizada pelo *Prefácio* é aliada na liberdade filosófica aqui assumida de tratar conjuntamente desses dois distintos momentos, e será lida em conjunto com a *Introdução*. Caso a presente dissertação se tratasse de uma interpretação sistemática do sentido da obra hegeliana, tal gesto filosófico deveria ser mais cuidadosamente avaliado.

¹⁹ Vale a citação completa do referido trecho: “O mero fluxo, a mera sucessão das figuras não é o mesmo que realização do conceito, entretanto. Como visto quando da análise do [§78], o “caminho” percorrido é, *para o filósofo*, realização do conceito, enquanto, para a consciência, ele tem uma “significação negativa”, vale para ela como “perda de si mesma”. *Para a consciência*, as figuras se sucedem de maneira dificilmente compreensível. É por isso que o Hegel diz que a “realização do conceito [*Begriff*]” – ou: a “completude das formas da consciência não real” – consiste não em ser capaz de nomear cada uma das figuras, em decorar uma sequência, mas em compreender (*begreifen*) o *porquê* do “prosseguir”, da “progressão” (*fortgehen, Fortgang*) e o *porquê* da passagem de uma figura determinada a outra figura determinada (a “concatenação”, a *Zusammenhang*)” (Nobre, 2018, p. 165).

promovido por Hegel, essa “violência” é *autoimposta* visto que segue os termos do desenvolvimento da própria consciência, até que esta atinja a sua “meta” (Hegel, 2014, §80, p. 75), que é, inicialmente, sua correspondência e pareamento com o objeto. Na ciência filosófica, é a necessidade de sintonização da consciência com o objeto que a leva a constantemente ter que ir além de seus limites – e isso diferencia a consciência do que é “natural”²⁰. Nas palavras do filósofo:

O processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente. O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é a sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado e, já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma (Hegel, 2014, §80, p. 75).

Nesse sentido, a ciência filosófica é um movimento de determinação, de percurso, que almeja a intuição do espírito do que é o saber. Como reiterado diversas vezes no *Prefácio à Fenomenologia*, é processo que implica em demora, requer paciência: “O espírito só é essa potência enquanto encara o negativo e se demora junto dele” (Hegel, 2014, §32, p. 41). Crucial frisar que Hegel propõe, de forma contraintuitiva para o “espírito científico” contemporâneo, uma forma de pesquisa radicalmente “impessoal”, em que se privilegia rigorosamente o movimento de entrecruzamento do conceito e do objeto. A particularidade desta perspectiva é que tal prescinde de *padrão de medida* na análise (ou seja, esquemas pré-prontos, metodologias fixas, etc.), o que é tido pelo filósofo como uma exterioridade arbitrária – ou melhor dizendo, o próprio percurso trata de dissolver e reelaborar esses padrões de medida. Até porque, a “meta” de pareamento ou correspondência entre o conceito e objeto é virtualmente inatingível – como se verá, ambas a consciência e o objeto “andam juntos” e transformam-se juntos, em uma dinâmica. Por isso, este movimento pode ser sentido, pela consciência que prioriza a fixidez e a certeza dos objetos, como violento, como uma perda de si. Mas trata-se, como já dito, de uma violência autoimposta, inevitável, inerente ao movimento de concretização dos conceitos. Por isso, a dialética proposta não visa uma simples comparação meticulosa, ao modo de um vai-e-vem, a respeito da correspondência do objeto ao conceito, e vice-versa.²¹ Isso também não implica que o autor advogue uma espécie de “subjetivismo”: como já visto, o enfoque nas

²⁰ Hegel cunha natural aqui para se referir ao que é “imediato”, isto é, a consciência que se contenta com uma apreensão direta do objeto.

²¹ “(...) o essencial (...) é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si-mesmo incidem no interior do saber que investigamos. Portanto, não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação nossos achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é em si e para si” (Hegel, 2014, §84, p. 76),

descobertas pessoais levaria a ciência tão somente a reencontrar o “Eu árido”, a encontrar, na pesquisa, tão somente a si mesmo, sem diferença alguma.

Mas como então se dá a relação da consciência tanto com o *conceito* quanto com o *objeto*? Primeiramente, tanto o conceito quanto o objeto estão contidos na própria consciência, porém, em princípio, o acesso desta última ao objeto está cindido em dois momentos: o acesso ao objeto *em-si* e o objeto *para* a consciência. Trata-se, de um lado, da relação *direta* com o objeto e da relação da consciência com o que ela conceitua do objeto. Aqui, Hegel entra em diálogo com a crítica kantiana. Brevemente, é conhecida a tese de Kant, que, na *Crítica da Razão Pura* (2015), propõe uma postura crítica à filosofia: a crítica dos limites do entendimento – o que passa pela compreensão das condições de possibilidade de compreensão de determinado objeto. Isso pois, para este autor, o objeto só pode ser entendido se for inteligível pelas categorias de entendimento.

Entre os parágrafos §85 e §89 da *Introdução à Fenomenologia*, Hegel faz releitura dialética desta tese kantiana, buscando ir além do entendimento, o qual Hegel vê enquanto espécie de conhecimento fixo. Hegel coloca o conceito de *experiência* enquanto maneira de movimentar esse impasse. O percurso argumentativo se dá da seguinte maneira: 1) a consciência sabe que seu saber está dividido entre o saber do objeto *em-si* e o saber do objeto *para a consciência* – ou seja, há uma parte de seu conhecimento que se refere diretamente ao objeto e outra que se refere à forma com que ela própria enxerga o objeto; 2) se intuísse que, então, tais saberes devem corresponder e que, caso houvesse incorreções, a consciência deveria alterar seu conceito, ou “padrão de medida”, para que se adequasse ao objeto *em-si*; 3) ocorre que, neste ato, a consciência acaba descobrindo que o próprio *em-si* do objeto mudou, o que implica que este último sempre foi o *em-si para* ela. Hegel conclui, então, que esse “movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência*, é justamente o que se chama *experiência*” (Hegel, 2014, §86, p. 77). A consciência, portanto, se bota em movimento *junto* com a Coisa, por meio da experiência. Essa experiência, em sua expressão original, é necessariamente fluida – ela emerge justamente nesta troca de posições, no percurso das figuras. Mais, ela depende do *agir*. Sem ação, não há troca de posições, nem *novo objeto*.

Porém, deve-se observar a maneira peculiar como um momento “substitui” o outro. Cada novo objeto “aniquila” o anterior, mas desse acontecimento não resta o “Nada”, mas “nada daquilo que resulta” (Hegel, 2014, §87, p. 78). Vê-se que Hegel ressalta aqui a operação da *negatividade*. A emergência deste novo objeto é precisamente o esfacelamento do anterior (e da posição da consciência anterior). Nobre (2018, p. 214) ressalta que a experiência colocada

aqui é a emergência deste novo objeto – ou seja, há importante diferença entre experiência em geral e a científica. Como sugere Nobre (2018) *fazer experiência* implica, nesse sentido, um deslocamento – o ato mesmo de reversão da consciência. Essa questão – o traquejo entre consciência, a outridade, e sua sintetização enquanto experiência – é fundamental para distinguir o método próprio da *Fenomenologia*. Reitera-se que tal transição ocorre de forma que o “objeto se rebaixa a saber do objeto – e o *Em-si* se torna um *ser-para-a-consciência do Em-si*” (Hegel, 2014, §87, p. 78). O objeto vai sendo englobado na experiência, nesse movimento duplamente reconstrói a consciência e o próprio objeto. Curioso que, para Hegel, tais transições passem quase que despercebido pela experiência, pois esta imerge a consciência. Apenas o aspecto formal, ou seja, para a consciência emerge tão somente um objeto, ao passo que “para nós²², é igualmente como movimento e vir a ser” (Hegel, 2014, §87, p. 79).

É esse procedimento, que poder-se-ia dizer “metódico” e “paciente”, de tomada de consciência da sucessiva aniquilação do objeto anterior por um novo objeto, com referência à experiência, que Hegel chama de “ciência da experiência da consciência” (Hegel, 2014, §88, p. 79), pois a ciência não está posta tão somente no fim, ou no resultado. Este não independe do percurso, pelo contrário, o próprio percurso é ciência. Essa experiência, retroativamente engloba em si a totalidade dos movimentos. Por isso, o verdadeiro é “sujeito” (Hegel, 2014, §17, p.32), ao mesmo tempo é que “o todo” (Hegel, 2014, §20, p. 33).²³ Esse todo representa uma espécie de “fim” da experiência em que se atinge o saber absoluto ao extraí-lo da essência do percurso e do vir-a-ser das figuras, em sua completude. Apenas para, ao chegar em sua conclusão, *recomeçar*.²⁴

Nesse sentido, um problema é colocado: se esse processo está almejado a um fim, seria ele *excessivamente teleológico*? Em outras palavras, não seria a experiência, na perspectiva do *Espírito* (entendido como síntese do todo e autoconsciência do percurso das figuras do espírito) rudemente teleológica e simplificadora?²⁵ Não se trata da busca por uma impossível forma de

²² Nobre (2018) aponta que o sentido de “nós” neste parágrafo equivale a “consciência filosófica”.

²³ “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*. Que só no *fim* é o que é na verdade” (Hegel, 2014, §20, p. 33).

²⁴ “(...) importante notar que (...) o fim é o imediato, *o-que-está-em-reposo*, o imóvel que é ele mesmo motor e que assim é sujeito. Sua força matriz, tomada abstratamente, é o *ser-para-si* ou a negatividade pura. Portanto, o resultado é somente o mesmo que o começo porque o *começo é fim*; ou, (...) o efetivo só é o mesmo que seu conceito, porque o imediato como fim tem nele mesmo o Si, ou a efetividade pura” (Hegel, 2014, §22, p. 35).

²⁵ Sobre esse ponto, é fecunda a discussão entre Nobre (2018, p. 220) e Robert Pippin (2008). Nobre (2018) argumenta que Pippin “caricaturiza” excessivamente a proposição fenomenológica do “jovem” Hegel, dando enfoque hiperbólico ao momento final de síntese. Para Nobre, a tensão que caracteriza a “bidimensionalidade da experiência”, isto é, do ponto de vista da consciência (no curso do processo) e, por outro lado, do ponto de vista do *Espírito* (unidade do todo, retrospectiva), pode ser um “fio condutor” sem recair em uma razão teleológica.

filosofia, demasiadamente vinculada a um tipo de razão colonial, intrinsicamente violenta, que parte do pressuposto de que o mundo é inteligível e sistematizável em seu todo? Ademais, não seria tal fenomenologia uma forma de tornar a vida não apenas inteligível no todo, mas seguindo uma lógica temporal inteiramente organizável e, em última instância, capaz de criar uma história de mundo única e triunfal?

Como já dito na introdução deste trabalho, ainda que em outras palavras, este é um dos problemas centrais aqui, no qual se recorre justamente à lógica da ação para buscar um caminho de saída. Parte-se do pressuposto de que, se a experiência é sempre um *fazer experiência*, necessitando atualização constante, ele é, então, fundamentalmente aberto. Para figurar essa “abertura” não é necessário prescindir do “todo”, ou da “totalidade”, ou até mesmo do “*Espírito*”. Pelo contrário, é justamente a possibilidade de carregar o todo ao mesmo tempo do *fazer* – como dupla articulação que caracteriza uma “estrutura móvel de programação” (Malabou, 2012) – que um dos aspectos mais interessantes da reinterpretação contemporânea de Hegel. Argumenta-se aqui que tal movimento paradoxal aparece na *Fenomenologia* justamente na medida em que, justamente, a experiência é um *fazer*, ao passo que o “todo” também o é. Se ambos o são, isso significa que o *fim* é produzido de forma conjunto com o *começo* e o *meio* (avanço das determinações). Ou seja, ao mesmo tempo que há a “reversão de consciência”, não apenas a figura *anterior* esvaece, como uma *nova figura* emerge e, ainda, uma nova configuração da *unidade das figuras*. Processo de três momentos simultâneos. Por isso, não há um *fim* fixo no qual se possa seguir um caminho teleológico, ao mesmo tempo que não há *começo* sem um *fim*, etc. Tais questões, somadas à multidirecionalidade e imprevisibilidade da ação – algo que é muito explorado por autores que relêem Hegel e sua política através de outras perspectivas heterodoxas, como Judith Butler (2002) e seu conceito de *performatividade* – afastam em larga medida a violência teleológica que poderia incorrer uma leitura contemporânea da *Fenomenologia*.

Em síntese, é notável que a *experiência* que toma palco principal na *Fenomenologia* é, essencialmente, *prática*. Ela percorre o significado diverso atribuído a diferentes formas de se referir à ação, seja: ato, hábito, acidente, exercício, deslocamento ou traquejo. Essas formas de movimento constituem a própria realidade. Ainda que eventualmente não assinemos o “idealismo” hegeliano, que vê a realidade moldada pela experiência, de forma recursiva, pode-se dar um passo *menor* e compreender ao menos a realidade cultural e social (pertencentes ao que Hegel chama de Espírito Objetivo) enquanto constituídos *pari passu* à experiência – um pareamento entre consciência e objeto. É a reconstituição dessas práticas que permite, à ciência filosófica, retomar seu conceito dentro da perspectiva do *tudo* – e assim, novamente, ter em

mãos um *novo* objeto – o fazer-experiência. Uma maneira possivelmente frutífera de compreender os componentes do Espírito objetivo, em especial, ressalta-se, do *Direito*. Por isso, a próxima sessão irá se debruçar nas especificidades do estudo da ciência da filosofia do direito para Hegel.

2.2 A FILOSOFIA DO DIREITO COMO CIÊNCIA: SOBRE A INTRODUÇÃO ÀS LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO

Anteriormente, foi visto que a *Fenomenologia* pode ser lida enquanto um presságio para a versão da “dialética” hegeliana postulada neste trabalho – especialmente com seu enfoque no *fazer experiência*. Porém, como tal poderia ser aplicada à *Filosofia do Direito* de Hegel, obra considerada pertencente ao conjunto da *Enciclopédia*, isto é, do Hegel “maduro”, cuja sistematicidade está mais desenvolvida, e cujas exposições não seguem o percurso fenomenológico? Para responder tal questão, é necessária uma incursão na *Introdução das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (Hegel, 2022), onde também está esboçado o “método” filosófico adotado na obra.

Para Hegel, a substância do Direito é a *liberdade*. Portanto, seu desenvolvimento e determinação se dará de forma conjunta com o desenvolvimento da própria liberdade, que deve ser entendida de forma temporal. Novamente, Hegel repete alguns postulados já enunciados na *Fenomenologia*. Primeiramente, a ciência filosófica do Direito não pode partir de conceitos ou definições dadas de antemão – a “regra” da priorização do desenvolvimento imanente do conceito ainda está em voga. Portanto, assim como as *normas*, o próprio conceito de *liberdade* também será trabalhado em seus momentos. Nesse sentido, há uma espécie de *ruptura* com métodos de estudo do direito que se pautam em *definições* como ponto de partida – estas formas tendem a prosseguir por abstrações, sem atingirem a *necessidade* do conceito, seu real motor de determinação. É isso o que aponta Griesheim – discípulo de Hegel – no seu adendo ao §2, que, criticando o que chama de “método formal” de ciência do direito, argumenta que “a definição não pode importar muito à ciência positiva do direito, pois esta visa sobretudo a indicar *o que é* de direito, isto é, quais são as determinações legais particulares, razão pela qual se dizia em advertência (...) [que] em direito civil toda definição é perigosa” (Hegel, 2022, §2 A, p. 154).

A abertura da *Introdução* já inicia frisando o enfoque da exposição filosófica nas *ideias*. Essas se diferenciam dos *meros conceitos*, que representariam determinações unilaterais e estáticas. A ideia ressalta que o conceito é o que tem (auto)efetividade, e, portanto, deve ser

efetivado pela filosofia, se completando como *todo* sistemático. Nesse sentido, se conclui que o que não faz parte desta linhagem conceitual é “*ser-aí* passageiro, contingência exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, inverdade, ilusão, etc.” (Hegel, 2022, §1, p. 152). Segundo passo importante é dado no próximo parágrafo, em que Hegel expõe a *circularidade* do desenvolvimento da ideia enquanto “razão de um objeto ou, o que é o mesmo, ela tem de dirigir o seu olhar ao próprio desenvolvimento imanente da Coisa mesma” (Hegel, 2022, §2, p. 153). Este é circular pois parte do ponto de partida, que é ao mesmo tempo “resultado e a verdade do que precede” (Hegel, 2022, §2, p. 153). Como já visto no *Prefácio da Fenomenologia*, o começo é, também, resultado. Ao fim, do §2 da *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* o filósofo dá especial relevância à importância da *demonstração* filosófica para a “ciência do direito”, que, como visto na *Fenomenologia*, advém de uma análise retroativa do todo do desenvolvimento do conceito.²⁶

A referida circularidade é ressaltada no Hegel “maduro” se visto em comparação com a *Fenomenologia*. Retira-se o centro da análise da *experiência*, característica marcante do percurso fenomenológico do jovem Hegel, e resalta um percurso menos voltado para os movimentos da consciência e mais voltado para o *Absoluto* enquanto sistematicidade calcada na lógica. Essa lógica mantém aspectos da *Fenomenologia*, como sua cisão em momentos, mas a retirada da ênfase na *experiência* torna a exposição filosófica mais voltada para o desenvolvimento conceitual *circular* do que um percurso narrativo. Trata-se de uma diferença de *finalidade* e uma diferença importante de *estilo*. Porém, a *experiência* ainda aparece no sistema hegeliano maduro – é o que aponta Gilles Marmasse (2023) que, ao comentar o significado de *ideia* na *Filosofia do Direito* de Hegel, conclui que: “Hegel considera que a ideia não está escondida, mas que ela se revela no coração da experiência (...) a ideia é viva” (Marmasse, 2023, p. 51). Ainda que o Hegel jovem possibilite uma leitura através da lógica da ação, que se ancora na abertura que o conceito de experiência parece dar vazão, sem recurso a um *fim* específico, o sistema maduro hegeliano também pode ser interpretado de forma não metafísica, através também do agir.

Sendo o “Método” da *Filosofia do Direito* derivado da *Lógica*, cabe fazer uma breve regressão. A ação parece ser o cerne da interpretação da *Lógica* hegeliana proposta por Angelica

²⁶ Nesse momento, em razão das necessidades próprias do desenvolvimento conceitual sistemático do Hegel, que considera a *Filosofia do Direito* como parte da *Enciclopédia*, essa circularidade admite uma “exterioridade”, que é o desenvolvimento da vontade livre – o que pode ser retomado da *Enciclopédia*, como, por exemplo, na *Filosofia da Natureza*. A ideia de vontade é trazida de outros momentos logicamente anteriores do sistema hegeliano e é desenvolvida.

Nuzzo (2018). Foge ao escopo desta breve apresentação cobrir todos os aspectos abordados por Nuzzo (2018) em sua obra, que constrói uma exposição detalhada dos momentos da lógica hegeliana. Cabe aqui tão somente ressaltar alguns de seus gestos filosóficos significativos. Primeiramente, ressalta-se que a *Lógica* integra a primeira parte do sistema hegeliano maduro. De forma similar ao que se extrai da *Fenomenologia*, Nuzzo reinterpreta essa *circularidade* do sistema filosófico a partir de uma lógica da ação. A lógica se daria a partir de uma série de *atos lógicos*, de determinação, negação, suspensão, etc.²⁷ É o aspecto discursivo e processual da lógica que importa aqui.²⁸

Ressalta-se que Hegel apresenta sua lógica, em parte, como ruptura com um projeto “raciocinante” de filosofia,²⁹ que postula a separação entre o sujeito de conhecimento (certo de si mesmo) e o objeto a ser conhecido. Na *Introdução à Ciência da Lógica* (Hegel, 2016), Hegel ressalta dissolução processual deste binário enquanto conquista da *Fenomenologia do Espírito*, que postulou um “pensar objetivo”. Esta forma de ciência “contém o pensamento, na medida em que ele é igualmente a Coisa em si mesma, ou seja, a Coisa em si mesma, na medida em que ela é igualmente o pensamento puro” (Hegel, 2016, p. 52). Para o autor, a lógica trabalha no “reino do pensamento puro” – o da “verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma (Hegel, 2016, p. 52).

²⁷ Nas palavras de Nuzzo (2022), comentando tal leitura “prática” da *Lógica*: “In its very *raison d’être*, so my most general thesis, Hegel’s dialectic-speculative logic is already—and originally—a practical disciple. One does not have to wait for its alleged successive ‘application’ to or implementation by the concrete forms of spirit in order for the logical categories to acquire a practical meaning; one does not need to suspect some kind of hidden presupposed ‘abstraction’ from more developed actual practices. This reading of the logic allowed me, among other things, to revisit in unprecedented ways both the issue of the status of the logic and its determinations, and the issue of its relation to the philosophy of nature and spirit. But conversely, this reading is also conducive to a broader consideration of the nature of the practical sphere writ large and its philosophical thematization. A reflection on this latter point, I submit, is crucial when at stake is “truth” in its complex validity—truth being central not only to logical thinking and knowing as such but also to our embodied, worldly, historical human action.” (Nuzzo, 2022, p. 3)

²⁸ Essa curiosa inversão da *Lógica*, em que o “agente” é resultado do processo objetivo de pensamento é expressado por Nuzzo: “Accordingly, the logic is a process without (substantial, transcendental, phenomenological) subject; it is the development “of the original pure action without an acting agent. The agent is, rather, the result of the completion of the logical action in its overall development.” (Nuzzo, 2022, p. 10)

²⁹ Como coloca Hegel na *Introdução à Ciência da Lógica*: “Voltado contra a razão, ele se comporta como *entendimento humano comum* e faz valer sua concepção que a verdade repousa na realidade sensível, que os pensamentos são apenas pensamentos, no sentido de que somente a percepção sensível lhes dá teor [*Gehalt*] e realidade, que a razão, na medida em que permanece em e para si, apenas gera quimeras. Nessa renúncia da razão a si mesma perde-se o conceito da verdade, a razão fica restrita a conhecer somente a verdade dsubjetiva, apenas o fenômeno *Erscheinung*], apenas aquilo a que não corresponde à natureza da própria Coisa; o saber recaiu {à opinião. (é como se a um homem fosse concedido possuir uma inteligência correta, acrescentando que, todavia, não seria capaz de reconhecer [*einsehen*] nada de verdadeiro, mas apenas o não verdadeiro. Se isso é absurdo, da mesma forma é absurdo um conhecimento verdadeiro que não reconheceria [*erkennt*] o objeto tal como ele é em si” (Hegel, 2016, p.48-49).

Nesse sentido, a proposição de Nuzzo (2018), e por extensão, do presente trabalho, parece descabida. Como pode a *Lógica*, o “reino do pensamento puro”, ser interpretada de forma prática? Já foi dito que, para Nuzzo, a *Lógica* segue uma série de *atos lógicos*. Trata-se de um processo de co-constituição tanto do sujeito do saber quanto do objeto, sendo que o primeiro tão somente aparece no final. Este processo possui diferentes significações, a depender do *momento* da *Lógica* que seja considerado. A *Lógica* de Hegel possui três diferentes momentos: a lógica do Ser, a lógica da Essência e a lógica do Conceito. A lógica do Ser busca avaliar os percursos da *imediaticidade*, e suas determinações posterior: trata-se de consideração do “*Puro Ser*. Este último é superado quando se ingressa na lógica da Essência, momento posterior. A Essência consiste em apreciação “*Reflexiva*” do Ser, e de consideração da *Outridade – negatividade* – no íterim da lógica. Por fim, a lógica do *Conceito* exprime o momento propriamente “especulativo” da lógica, em que, através de apreciação retroativa do movimento das figuras, se vislumbra a unidade lógica entre estas. Por ser eminentemente criativo, este último momento também é um início, pois reinicia o movimento conceitual ao “deixar livre” (Nuzzo, 2018, p. 341) o “Ser” no qual a construção a lógica resultou. Para Nuzzo, ainda que o sujeito da lógica apenas se constitua ao *final* do processo, no Conceito, no curso estão postas as figuras, que são *agentes lógicos*. As figuras, que não são estáticas, encenam *ações lógicas*,³⁰ que consistem, em síntese, em formas de *inícios*, *avanços* e *finalizações* que cada momento da lógica teria. A especificidade de cada figura, seu caráter ou personalidade, determina a forma como as operações serão tratadas e organizadas dentro do percurso geral da lógica,³¹ dito de outra maneira, tal forma de análise permite pensar o movimento e a sistematicidade de forma conjunta. Os agentes lógicos são *nós* relevantes do desenvolvimento lógico, que podem ser extraídos do caminho discursivo da filosofia proposta.

Nesse sentido, como já mencionado, o caminho, que passa pelos momentos do Ser, da Essência e do Conceito, é organizado também por inícios, avanços e fins. Isto é, cada momento do possui sua forma específica de iniciar, avançar e finalizar o percurso lógico.

³⁰ Difícil não relacionar tal leitura das *figuras* com a ideia de *personagens conceituais*, proposta por Deleuze e Guattari (2012b).

³¹ Nas palavras de Nuzzo: “Osa gentes possuem ‘personalidade’ por meio do qual performam as ações. Nos diferentes estágios de seu desenvolvimento, a ação lógica é carregada por (ou canalizada por) agentes, que apresentam determinações ou ‘caráter’ específico, e é precisamente em razão do caráter que eles performam da forma que o fazem. Nesse caráter a ação se cristaliza em suas determinações, assumindo portanto sua forma lógica específica ou “figura” (...) elas indicam em virtude de que a ação lógica é performada da forma em que é, dentro de uma esfera particular (como o começo é feito ou a imediaticidade/*Unmittelbarkeit* e a outridade/*Anderssein* é trabalhada, por exemplo, na lógica do Ser ou na lógica da Essência, e na lógica do Conceito, respectivamente). Visto na perspectiva em geral da *Lógica*, a indicação do agente providencia a determinidade da ação, além do contexto ou posição sistemática dentro do enredo mais amplo” (Nuzzo, 2018, p. 78, *tradução livre*)

Primeiramente, a exposição filosófica deve ter um *começo*. Mas por onde começar? Se formos seguir a necessária imanência da filosofia hegeliana, não se pode trazer pressuposições *externas* do objeto. Erro igualmente grave seria sugerir que o objeto está “finalizado” ou pode ser posto da maneira como se dá para a sensibilidade. Esse problema está posto de maneira mais fundamental no começo do Ser, que é o primeiro momento da *Lógica*. Por isso, o começo deve ser “absoluto”. Esse começo está posto na *imediaticidade*, na *universalidade abstrata*. São as afirmações iniciais, observações, que são necessariamente incompletas, vazias. Observação similar é feita por Marcos Lutz Müller, que, realizando leitura cruzada entre a *Fenomenologia* e a *Lógica* argumenta que “há um começo lógico” (Müller, 2013, p. 66), que se refere ao momento em que é suspensa a oposição entre a consciência e o objeto, iniciando o momento do “puro saber” – da *Lógica*. A *Lógica* se inicia na suspensão do movimento fenomenológico, portanto, o começo Lógico, apesar de absoluto, já iniciou. Está sempre se iniciando na *experiência*. É esse o paradoxo que parece estar por trás da argumentação de Nuzzo: “certamente, a ação está sempre já começada; estamos sempre no meio dela, incapazes de realmente (e livremente) seguir em frente, visto que está assombrada pela arbitrariedade que caracteriza o [começo absoluto], e torna impossível a “necessidade” que impele o movimento” (Nuzzo, 2018, p. 62, *tradução minha*). Porém, a incompletude do começo absoluto, aponta para sua negatividade intrínseca³². Ou seja, não apenas o ato de avançar implica em negatividade, mas o próprio começo já traz tal marca, este não pode ser perpétuo – sua aparente universalidade é apenas abstrata, não se mantém de pé. É esse ponto que leva à possibilidade de se prosseguir ao *avanço*.

O avanço é o desenvolvimento do momento inicial no sentido do encontro da outridade. Se responde à pergunta: “O que significa para uma ação prosseguir e se mover, após iniciada; o que é para uma ação estar no meio de sua performance; e como essa modalidade molda a estrutura mesma da ação?” (Nuzzo, 2018, p. 63, *tradução livre*). Essa pergunta pode ser respondida de várias formas diferentes, a depender do começo do qual se parte. Porém, ela expressa uma questão fundamental, que é um conceito de dialética que ultrapassa a redução da tríade “tese-antítese-síntese”. A dialética pode ser melhor compreendida, nos termos da

³² Marcos Lutz Müller (2013, p. 68) propõe que o começo absoluto tenha três formas de negatividade: I) “a negatividade infinita que atua conjuntamente na mediação fenomenológica enquanto pressuposto da ciência lógica e na auto-suspensão dessa mediação”; II) “a negatividade abstrata imanente à pura imediaticidade indeterminada do começo lógico”; III) “a negatividade auto-referencial do momento especificamente dialético da auto-mediação da ideia absoluta enquanto método”.

exposição aqui realizada, enquanto a reversão do si - abstrato, imediato - no outro de si.³³ Longe da ideia de antítese, que parece convocar uma entidade exterior para entrar em choque, a forma de “negação” parte do trabalho, dos atos cuidadosos, de “*outrização*” do início. Isto é, se opera com a *diferença*, o esfacelamento e reconsideração dos postulados lógicos iniciais. É o que permite, no momento final, de se considerar o caminho lógico retroativamente, enquanto unidade em tensão, e concluir, de forma criativa, algo *diferente* e *sistemático* com relação ao momento inicial.

Esta encenação da lógica proposta por Nuzzo (2018), em que são os personagens os próprios atos de iniciar, avançar e finalizar, pode ser chave de leitura para o sistema “maduro” de Hegel, da *Enciclopédia*, de forma que não se rompe de forma radical com o projeto fenomenológico.³⁴ Ambos os momentos fenomenológico e lógico coexistem, apesar de serem *pontos de vista* diferentes do mesmo processo no todo. Por isso, parte-se desta exposição para compreender os postulados metodológicos que envolvem a filosofia do direito de Hegel.

Nuzzo (2024) lê a *Filosofia do Direito* enquanto uma filosofia política que preza por um vínculo ao mundo atualmente existente. Porém, não de forma “presa” à reprodução e celebração do que atualmente existe, mas enquanto forma *especulativa* de interpretar o percurso da ideia que se apresenta – busca-se atribuir sentido à realidade, de forma que esta seja reinterpretada de forma imanente. Por isso, a discussão que Nuzzo (2024) emprega da *Filosofia do Direito*, enquanto conceituação do “Espírito Objetivo” – ético-político – atine precisamente ao caráter “especulativo” da filosofia. Atualmente, são crescentes as tentativas de analisar a relação entre filosofia (ou pensamento teórico em geral) e mundo como uma relação de “exterioridade”, ainda que relativa. Com a percepção de determinada fraqueza na atitude “crítica” da filosofia,³⁵ se buscou uma forma *especulativa*³⁶ de trabalhar a última enquanto forma de pensar outras formas de vida e mundo.

Nesse sentido, o gesto filosófico hegeliano é diferente. Busca-se compreender o presente em sua efetividade e realidade. A filosofia não pode se valer de sentidos “exteriores”,

³³ “On Hegel’s account, dialectic is the “standpoint in which a universal first, considered in and for itself reveals itself as the other of itself” (TW 6, 561).” (Nuzzo, 2018, p. 65).

³⁴ Como aponta Vladimir Safatle, em sentido similar: “Apenas no seu sistema de maturidade Hegel teria enfim fornecido todo este “processo completo”. Mas leituras desta natureza tendem a esquecer como a Fenomenologia já é a versão completa do sistema a partir do ponto de vista da consciência, assim como a Ciência da Lógica é a versão completa do sistema a partir do ponto de vista do saber objetivo. Neste sentido, nunca é prudente relativizar o que a Fenomenologia nos traz, como se tratasse de processos incompletos.” (Safatle, 2008, p. 101).

³⁵ É de especial impacto, nesse sentido, o ensaio de Bruno Latour (2020) sobre o tema.

³⁶ Movimentos filosóficos como o *realismo especulativo* se popularizaram, a partir da crítica do “correlacionalismo” kantiano. Ou seja, é exposto determinado “vício” da filosofia moderna, que eliminou a possibilidade de pensar o mundo, pois, pensar o mundo passou a subsumido a pensar o sujeito pensante. Sobre tal tema, ver Quentin Meillasoux (2022) e Harman Graham (2018), por exemplo.

mas tão somente os *imanes* e, nesse sentido, tampouco serve para fazer previsões sobre o futuro. Ocorre que esse presente não é uma “jaula”, no qual não é possível se ter qualquer imaginação ou que restringe quaisquer ímpetus de mudança. O presente é fundamentalmente aberto, já que comporta uma multiplicidade de presentes – “cavernosidades” como diria Deleuze (1991). Tal gesto filosófico e especulativo pode ser concretizado na análise especulativa da *positividade* do direito empregada por Hegel no §3 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, no qual Nuzzo (2024) se embasa para sua releitura do Espírito Objetivo hegeliano como ciência do movimento e crítica às instituições.

No §3, portanto, Hegel ressalta que o direito é positivo, *em geral* – Nuzzo (2024) salienta que essa positividade possui valor *ambivalente*. Este pode ser positivo porque foi promulgado pela autoridade competente, porém, pode ser tido como positivo pois é *efetivo* racionalmente, vez que concretiza a ideia de *liberdade* em seu movimento. Nesse sentido, Nuzzo destaca a diferença entre ciência positiva do direito e filosofia-especulativa do direito. Pode ser oposto um método histórico e interpretativo, a um método conceitual - o que Hegel chama de *direito filosófico*. A diferença reside em que as determinações para os fenômenos normativos não podem estar encerradas em uma análise meramente histórica da formação das leis e instituições. O risco de tal empreitada formalista é que tende a tão somente produzir a “*coisa em si*”.³⁷ Se *naturaliza* instituições e normas que são meramente contingentes e não necessárias. Ou o que é pior, se faz uma empreitada para justificar a *positividade morta* – isto é, instituições já obsoletas, que não contribuem efetivamente para o desenvolvimento da liberdade, mas o entram. Por outro lado, essa visão positiva também pode igualar a instituições não racionais com instituições plenamente racionais, e então servir de aporte para uma *destruição da eticidade*, ou seja, dos *suportes objetivos e sociais* da liberdade.

Isso leva a Hegel a *romper* com a ciência do direito positivo e seu método histórico, até porque, o direito está relacionado a uma *totalidade social*,³⁸ não se resumindo a linhas históricas

³⁷ “Again, while recognizing this positive side as constitutive of the world of right, the philosophical insight does not take it as its direct (or exclusive) object, starting point, or ground of justification. In this regard, by considering “the emergence and development in time of the determinations of right” as valid in their own right, the “purely historical task” is fundamentally different from the “philosophical consideration” of the same subject matter. At stake herein is the crucial difference between the “development from historical grounds (Entwicklung aus historischen Gründe)” and the “development from the concept (Entwicklung aus dem Begriff).”⁵⁵ In fact, to confuse the two is dangerous (and disingenuous at best) when at issue is the justification—and the “truth”—of present social, political, juridical structures and orders.” (Nuzzo, 2024, p. 297).

³⁸ Nas palavras de Hegel, o gesto fundamental de Montesquieu foi ter proporcionado tal visão filosófica do direito: “(...) foi Montesquieu quem estabeleceu a verdadeira visão histórica, o legítimo ponto de vista filosófico: considerar a legislação em geral e suas determinações particulares não isolada ou abstratamente, porém muito mais como momento dependente de uma totalidade, em conexão com todas as determinações restantes que constituem o caráter de uma nação e de uma época; nessa conexão elas adquirem a sua verdadeira significação, assim como a sua justificação” (Hegel, 2022, §3, p. 158).

específicas e à aderência a instituições contingentes. Há uma diferença fundamental de análise, que aproxima Hegel do “direito natural” – ou seja, de trabalhar as normas para além das leis *positivas*. Porém, como se deve inferir, não é uma filosofia do direito que busca princípios fixos para fundar as normas. As normas então são fundadas em uma dinâmica, que deve ser apreendida conceitualmente, é a ideia que importa. Tal diferença resulta em uma importante distinção na análise do direito:

Uma determinação jurídica pode, a partir das circunstâncias e das instituições jurídicas aí-presentes, mostrar-se como perfeitamente fundada e consequente e, contudo, ser em si e por si contrária ao direito e à razão, como uma multidão de determinações do direito privado romano, que derivavam de modo inteiramente consequente de instituições tais como o pátrio poder romano ou o *status* matrimonial romano. (Hegel, 2022, §3, p. 159)

Em síntese, têm-se que a fixação na discussão histórica e exegética das leis – o direito *positivo* - se funda em uma visão fixa do direito, pautada na lógica do entendimento.³⁹ Por outro lado, o *direito filosófico* não apresenta o direito como ele deveria ser, mas como seu desenvolvimento racional o tornou. Ao compreender o que é efetivo no presente, que é sempre uma relação de multiplicidade estratificada [*stratified, multi-track process*] (Nuzzo, p. 281) se evita o que Nuzzo, realizando empréstimo de Gramsci, chama de “Absolutismo do presente”. Torna-se a contingência enquanto algo fixo, imutável, “natural” e inevitável. Ora, portanto, o trabalho do *direito filosófico* é, portanto, entender o que é necessário na constituição das normas que possibilitam a liberdade. Nesses termos, conforme se extrai do §4, o Direito é sistema completo do *ponto de vista* da liberdade. A efetivação da liberdade é critério para a análise da positividade *viva* ou *morta* das instituições e normas.

Porém, é errôneo meramente fechar a análise da diferença entre positividade *viva* e *morta*, ou entre o necessário e o contingente, enquanto oposição. Nuzzo (2024) aponta que o processo de *figuração material*, que é o desenrolar do conceito em distintas e diversas figuras, é uma *outrização*; dessa maneira, Hegel trabalha essa oposição simples, concebendo sua “interação como o processo composto e polivalente [*multi-track*] do qual, ao se colocar enquanto atual, o conceito se engendra em um processo de *figuração material*” (Nuzzo, 2024, p. 291, *tradução livre*). É essa junção do efetivo com o racional que torna obsoleta a divisão entre teoria e prática, vez que o mundo do *Espírito Objetivo* também é racional, também é permeado de ideia, efetividade, etc. É construído de ação e, para se consolidar, deve ser também

³⁹ Sintomático do centramento descuidado da Ciência do Direito Positivo em aspectos históricos e contingentes é o famoso texto crítico “*Não fale do Código de Hamurabi*” (Oliveira, 2003).

racional. Na fórmula hegeliana ao *Prefácio das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*: “O que é racional, isso é efetivo; e o que é efetivo, isso é racional” (Hegel, 2022, p. 138). É racional pois se trata da reconstituição especulativa e imanente da ideia da liberdade, colocando em unidade seus diversos momentos, e compreendendo as necessidades postas na atualidade. Mas tal remontagem dos momentos é, fundamentalmente, dialética, no sentido de requerer a determinação contínua da própria ideia de liberdade (Hegel, 2022, §31, p. 217).⁴⁰ Ao §32, Hegel expõe as *determinações* enquanto *conceitos e configurações*. Isso implica que as determinações do conceito são ao mesmo tempo uma *unidade*, mas que seguem um processo de proliferação de configurações, que tomam a forma do *ser-aí*, postas no mundo, não necessariamente vinculadas às correntes da racionalidade e da necessidade. Portanto, o movimento especulativo passa pela dupla articulação desses conceitos e configurações, pela vinculação da multiplicidade destes em unidade, e pelo desmembramento da unidade na forma do *ser aí* diversificado (Hegel 2022, §32, p. 218-219). Nesses termos, o especulativo não prescinde a experiência, o “envolvimento”⁴¹, do sujeito nas questões do mundo, mas deve ser a colocação desta neste movimento lógico de determinação. Eis, portanto, que o movimento especulativo é a unidade entre a experiência e o sistema lógico (Marmasse, 2023).

Logo, se vê como o gesto de Hegel, nesta leitura de enfoque especulativo, se distingue da maneira de pensar filosofia política e crítica de autores como Jacques Derrida (2007). Este último autor, por exemplo, quando trabalha a relação entre direito e justiça, faz análise que ressalta e amplifica determinadas aporias, ou paradoxos, que tensionam e “desconstroem” as construções presentes. Ou seja, poder-se-ia dizer que é outra forma de resistir ao “Absolutismo do presente”. Forma que está mais interessada, neste movimento crítico, a identificar os “excessos”. No caso do Direito, busca-se o *indesconstruível* de cada forma político-institucional, que é a *justiça*. A justiça, então só funcionaria de forma paradoxal, enquanto incômodo fantasmático que perpassa toda construção atualmente existente. De forma diferente, Catherine Malabou (2012) parte de uma leitura conjunta da desconstrução e da dialética especulativa de Hegel e elide tal distinção estrita. Na busca de evitar realizar uma crítica que se pautar por termos “exteriores”, Malabou (2015) evita pensar por meio da lógica do “excesso”,

⁴⁰ Conforme Hegel: “Chamo de dialética o princípio motor do conceito, enquanto não só dissolvendo, mas também produzindo as particularizações do universal (...) A dialética superior do conceito não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, porém em produzir e apreender a partir dessa determinação o [seu] conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto univamente por essa via a dialética é um desenvolvimento e um progredir imanente.” (Hegel, 2022, §3, p. 216-217)

⁴¹ No §7 da *Enciclopédia*, Hegel demonstra as limitações do pensamento “empírico”, que parte da experiência, da própria certeza de si, como forma de encontrar “leis, proposições gerais, uma teoria (...)”. (Hegel, 2010, §7).

propondo a dialética da plasticidade – com enfoque na “duplicação do negativo” no íterim dos sistemas. Para a autora, essa forma de trabalho auxilia a pensar o novo sem recorrer a personagens conceituais exteriores, “partes amaldiçoadas”, que trariam estranhamento para o sistema. Por esse caminho, talvez não seja necessário se aferrar na imaginação das instituições políticas e jurídicas enquanto “casas mal-assombradas”, assoladas por fantasmas, vultos e “restos” de toda sorte.⁴² Assim, na plasticidade proposta por Malabou, intenta-se uma incorporação da dialética e da “desconstrução”, tal ponto será devidamente aprofundado no capítulo 4, acerca do conceito de *organismo*.

Outra questão fundamental para a matização da leitura proposta de Hegel é a sua necessária *provincianização*, conforme o gesto decolonial popularizado por Dipesh Chakrabarty (2000).⁴³ Ainda que se proponha trabalhar com o *Absoluto*, isso não quer dizer que a filosofia hegeliana se coloque enquanto representação do todo – ao menos em uma leitura contemporânea. Uma forma de desenrolar isso pode ser a partir de uma proposição “paradoxal”: pensar um *Absoluto local*. É local pois está sempre sendo feito, em construção. O que importa não é o “resultado” de *Absoluto*, mas determinado ato, ação de *fazer o Absoluto*. A “concretização” da ideia nunca está finalizada. Nesse sentido, a compreendendo enquanto um processo de assimilação, é ilustrativa a crítica de Paul Gilroy (2012) à dialética da servidão e da dominação, que, se tida enquanto forma de “dependência intersubjetiva e de reconhecimento” entre o senhor e o escravizado, atua enquanto forma de perpetuação da relação de dominação (Gilroy, 2012, p. 150). Ao contrário, ao invés de permitir a simples “captura” pela dialética, que significa aqui também o campo da *eticidade*, do Direito, o autor aponta que a história de escravizados nos Estados Unidos, como Frederick Douglass e Margaret Garner, que escolheram a morte à escravidão, são demonstrativos dessa recusa, que recoloca a questão do que são a liberdade e a agência.⁴⁴

⁴² Ver, por exemplo, o paradigmático livro de Jacques Derrida: *Espectros de Marx* (1994).

⁴³ Nesses termos, Dipesh Chakrabarty realiza crítica à determinada forma eurocêntrica de pensamento que encara o abstrato – aqui incluso o universal. Em tom confessional e experiencial no *Prefácio* de sua obra *Provincializing Europe*: “Ser um imigrante me fez enxergar de forma mais cristalina que nunca a relação necessariamente instável entre qualquer ideia abstrata e sua instanciação concreta. Nenhum de um abstrato específico pode se colocar enquanto única encarnação do abstrato” (Chakrabarty, 2007, p. xii, tradução livre). Ou seja, há de ter cuidado com a relação entre a filosofia (e o campo das ideias em geral) e o mundo, o último apenas pode ser um território de *aplicação* da última por meio de violência. Colocação similar é feita por Katherina Kozolova (2023), que se vale da crítica de Marx ao “auto-espelhamento” filosófico que Hegel enseja, que subsume e transfigura a realidade para dentro do percurso dialético-especulativo.

⁴⁴ Nas palavras de Paul Gilroy: “A história de Margaret Garner encontra estreita correspondência com a obra de Douglass pela recusa daquela mulher em conceder qualquer legitimidade à escravidão e com isso iniciar a dialética de dependência intersubjetiva e de reconhecimento que a alegoria de Hegel apresenta como precondition da modernidade. Como a de Douglass, sua história constrói uma concepção da questão do sujeito escravo como agente. O que se manifesta nas histórias como uma preferência positiva pela morte em lugar da continuidade da

Tais críticas estão no cerne da discussão sobre as limitações de se trabalhar o estado enquanto organismo – o modelo de Estado hegeliano possui íntima conexão com a operação do seu sistema lógico e formas de “captura”. Dessa forma, curiosamente, o modo de interpretação que se faz da dialética traz implicações diretas nas formas de figurar as operações do próprio Estado e da ordem ética, que é também dialética – ainda que retenha características diferentes. Logo, há uma sintonia entre pensamento e objeto, se *experiencia* o funcionamento do organismo político, que se funda diretamente no mundo e na vida. No percurso filosófico intentado pelo presente trabalho, esses problemas referentes ao “espelhamento” e “captura” serão balizadores da perspectiva crítica do organismo: há organismo e ordem ética para além dessas operações?

2.3 CIÊNCIA FILOSÓFICA E AÇÃO

Para começar a desenvolver essas questões, o percurso irá se iniciar pelo fim de outro, que ajudará a assentar melhor a interpretação do organismo ético enquanto um *fazer*, e será crucial para melhor assentar as críticas de “espelhamento” e “captura”. Este fim é a dialética do trágico, tratada na *Fenomenologia do Espírito*, no capítulo VI, a antessala das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, onde os conceitos de liberdade, sujeito e vontade podem tomar um significado primeiro. O capítulo VI, na *Fenomenologia*, marca o aparecimento explícito do *espírito* no percurso filosófico da consciência. Esse espírito dá as caras sob a forma da *eticidade*, um conjunto normativo que dá solo firme à vida “moral”. Considerando que o capítulo VI resulta de um percurso filosófico, previamente à sua discussão, cabe situar que estava sendo travada nas figuras entre o capítulo V, onde a noção de “lei” para Hegel toma forma e sua crítica ao imperativo categórico kantiano se explicita.

2.3.1 A dialética da ação e a substância ética na *Fenomenologia do Espírito*

A parte C do capítulo V possui especial relevância para a exposição deste trabalho. Neste capítulo, Hegel discutirá a individualidade enquanto efetividade, além da intersubjetividade. Nisto, será a ideia de *ação* ou *operação* que tomará palco principal. Neste

servidão pode ser lido como uma contribuição na direção do discurso escravo sobre a natureza da liberdade em si mesma. Ela concebe uma valiosa pista para responder à pergunta de como o reino da liberdade é concebido por aqueles que nunca foram livres”. (Gilroy, 2012, p. 150)

capítulo, em síntese, a realidade tida enquanto “estranha” se transfigurará em *obra*, produto da ação. O mundo deixará de ser externo para a consciência, e ela o reconhecerá enquanto obra própria sua. Por isso, ao final deste capítulo, nas palavras de Hyppolite:

(...) a realidade aparecerá como própria obra da consciência de si, mas de uma consciência de si universal e que supera a individualidade. Essa obra de todos e de cada um, mundo engendrado pela consciência de si em que a noção de coisa opaca e impenetrável [*Ding*] desaparecerá para ceder lugar a uma nova noção de objetividade [*Sache*] e correspondente ao *pragma* grego, nos abrirá para o “mundo da razão realizada” que é o espírito (Hyppolite, 1999, p. 319).

Esse mundo da razão realizada se refere a uma ação intersubjetiva, um produto conjunto de diferentes individualidades. Assim, a realidade se transmuta da percepção [*Ding*], natural, para a realidade humana, espiritual – ou “segunda natureza” – ao qual Hegel nomeia também de Coisa, mas na língua alemã se refere à *Sache*. Tal é o fundamento para a *substância ética*, que é também espécie de “produto agregado” da ação coletiva. Trata-se, então, da recolocação dos problemas do idealismo kantiano, e da sua razão prática, como se verá. Nas palavras de Hyppolite (1999), Hegel propõe aqui um “idealismo concreto”. Porém, nesta Coisa, ainda não está posto o espírito, que só aparecerá em sua inteireza no capítulo VI da *Fenomenologia*. Isto pois, esta Coisa mesma ainda não é sujeito. Portanto, tal percurso será seguido neste trecho: trajetória esta que também se coaduna entre uma passagem da moral para a ética.

Primeiramente, como parte da empreitada crítica de Hegel contra a prevalência da *moral* com relação à *ética*, ressalta-se que a discussão ética e normativa tem momento fundante do seu desenvolvimento a partir do inerente fracasso da *honestidade*. Essa última é, segundo Hegel, uma forma de *agir* sem efetividade, pois o seu centro – seu *gozo* – se situa precisamente no seu fracasso: “é ainda um agir seu que a obra se aniquile: ela solicitou os outros a isso, e ainda encontra satisfação no desvanecer de sua efetividade” (Hegel, 2014, §413, p. 283). Para essa figura, a Coisa mesma é inatingível (há uma cisão insuperável entre conceito e realidade), de forma que a honestidade se fixa na oscilação do gozo de autoconsolo (no caso de fracasso) ou na atribuição de méritos a si por eventos no qual efetivamente não participou.⁴⁵ “O consolo pelo

⁴⁵“Caso a consciência não tenha sequer tentado, e nada feito em absoluto para executar a Coisa mesma – pe quye não teve possibilidade de fazê-lo. A Coisa mesma é para ela, justamente, a unidade de sua dexistão e da realidade: a consciência afirma que a efetividade não seria outra coisa senão o que lhe é possível. Finalmente, se em geral algo interessante se fez sem seu concurso, então essa efetividade para ela é a Coisa mesma, justamente pelo interesse que ali encontra, embora não a tenha produzido. Se é uma sorte que lhe acontece pessoalmente, a ela se apega, como se fosse ação e mérito seus. Então, se é um acontecimento mundial, com o qual não tem nada que ver, também o faz seu. E um interesse ineficaz vale como partido que tomou pró ou contra, que combateu ou apoiou” (Hegel, 2014, §413, p. 283).

fracasso do fim, pois pelo menos foi querido, pelo menos foi puramente agido(...)" (Hegel, 2014, §414, p. 283).

Essa figura da honestidade, ao se aferrar à autonomia entre pensamento e Coisa, nubla o caráter unificante da *experiência*. É justamente isso que está em jogo quando da passagem da moral à ética na *Fenomenologia*. Esta ocorre quando a honestidade se reencontra com a experiência, porém, por um desbalanço, acaba por dar prioridade à *Coisa mesma* – em outras palavras, se é honesto à medida em que sua ação se remeta aos moldes da *Coisa mesma*. Um curioso amalgama entre sujeito e coletividade é colocado neste passo. A Coisa atrai os sujeitos “como moscas para o leite fresco posto à mesa; querem ver-se mexendo nele” (Hegel, 2014, §418, p. 286), ao mesmo tempo em que estabelecem relação de propriedade e pertencimento com a *Coisa mesma*. Assim, o *puro agir* (característico, por exemplo das figuras da moralidade, como a honestidade) é transposto para a Coisa: “então ambos os lados fazem a experiência de que *todos* se agitam e se têm por convidados” (Hegel, 2014, §418, p. 286). Nesses termos, Hegel propõe na *Fenomenologia* a ideia de ética partindo de uma curiosa alegoria, um suporte na *Coisa mesma*, como um *leite no qual as moscas se atraem, por puro desejo de se remexerem em conjunto*. Essa Coisa é definida, naquele momento, enquanto “essência cujo ser é o agir do indivíduo singular e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente *para outros*, ou uma *Coisa*; e que só é Coisa como *agir de todos* e de *cada um*” (Hegel, 2014, §418, p. 286). Hyppolite ressalta que tal “poder atrator” da Coisa, dentro da figura da *honestidade*, deriva de uma contradição inerente – ora a Coisa mesma é tida como causa ou referência exterior, outro momento enquanto propriedade. Expõe, portanto, que tal ambiguidade torna o indivíduo uma “presa de uma dialética (...) Quando acredita querer só a Coisa em geral, é na sua Coisa que pensa. Quando acredita querer só a sua Coisa, é à coisa em geral que ele se abandona” (Hyppolite, 1999, p. 333). Eis a hipocrisia que marca o limite e o *fracasso* da retidão.

Não obstante, trata-se de passo inicial à configuração da essência espiritual, cuja aparição é fundamental para a existência de leis. Hegel coloca aqui, mais uma vez, a fundação embrionária da substância ética, ainda considerando uma essência espiritual, que é marcadamente autorreferencial e reflexiva. Ou seja, conforme depreende-se da *Lógica*, essa *essência* é tão somente um desdobramento do primeiro momento, o do *Ser ou substância*, o início. Nessa Coisa, tanto a individualidade quanto a Coisa mesma formal (enquanto autônoma, oposta à individualidade, como visto), são unidas. Porém, aqui, Hegel coloca a essência como também uma espécie de início: uma forma embrionária de simbiose social, ou de organismo, em que a individualidade não é subsumida, mas integrada no agir coletivo.

Talvez, a imagem utilizada para descrever essa essência espiritual, envolvendo moscas prazerosamente se regozijando no leite, seja indicativa de uma jocosidade com a próxima figura, a *razão legisladora* – onde o autor faz crítica direta à Kant e sua filosofia prática. Aqui, uma forma de “universalidade simples” é colocada, enquanto “igualdade-consigo-mesmo do ser” (Hegel, 2014, §419, p. 287). Nesses termos, a *Coisa mesma* é tida enquanto *Coisa absoluta* – essência espiritual: “operação de todos e de cada um” (Hyppolite, 1999, p. 335). Não está mais posto sujeito *individual*, passa-se à individualidade intersubjetiva, pautada no Si universal.

Eis o problema que Hegel encontra, portanto, em imperativos morais individuais, nos moldes do imperativo categórico. Tais imperativos, ao colocarem novamente o indivíduo enquanto “externo” à essência espiritual, são necessariamente contingentes, dependendo da interpretação determinada pela perspectiva *daquela* que a propõe a “lei”. Esse é o problema da figura da *razão legisladora*, no capítulo V, “C”, “b”, da *Fenomenologia*. Hegel traz o clássico exemplo de imperativo com tendências universalizantes: “*Cada um deve falar a verdade*”.⁴⁶ Ora, Hegel irá desmontar esse imperativo na medida em que a verdade, aqui, é limitada pelo seu aspecto subjetivo: “Dizia: ‘cada um deve falar a verdade’; mas entendia: ‘de acordo com seu conhecimento e convicção sobre ela’” (Hegel, 2014, § 424, p. 289). Portanto, tal imperativo perde sua objetividade inicial, adquirindo um sentido ambíguo: “não se enuncia nada mais do que isto: que se deve dizer o verdadeiro e o falso misturados, conforme suceda que alguém os conheça, entenda ou suceda” (Hegel, 2014, § 424, p. 289). O filósofo então concluirá que este imperativo, em verdade, pode ser levado ao absurdo de ser trocado pelo imperativo “deve-se saber”. Ou seja, deve-se superar a contingência da formulação inicial, seu conteúdo determinado, se atendo tão somente à forma da eticidade e seu cultivo.

Caminho argumentativo análogo é realizado por Hegel quando comenta o imperativo: “*Ama o próximo como a ti mesmo*” (Hegel, 2014, § 425, p. 290). Se visa o amor “afastar o mal de um homem e lhe trazer o bem”, tal ato é contingente do entendimento determinado de o que significa “bem” e “mal” para aqueles indivíduos. Para o filósofo, isso implica que é preciso atuar com *inteligência* a fim de melhor compreender como causar o *bem-estar*. Logo, levando novamente ao limite, amar é cultivar a *eticidade*: “o bem-estar essencial e inteligente é, em sua figura mais rica e mais importante, o agir inteligente universal do Estado” (Hegel, 2014, §425,

⁴⁶ A crítica de Hegel a Kant implícita neste ponto remete também à crítica de Hegel à *lógica do entendimento*. No capítulo III da *Fenomenologia*, o entendimento é abordado diretamente, descrito como gesto de conhecimento que possui enfoque na formulação de *leis* sobre a realidade. Para Hegel, tais leis são demasiadamente estáticas, se baseiam em “foto” do objeto, e não compreendem seu movimento. Ainda, essa sua parcialidade decorre em na formulação de um *mundo invertido* (Hegel 2014, § 157 e ss., p. 123 e ss.). Também sua *tautologia* é ressaltada, em que este “persiste na unidade tranquila de seu objeto” (Hegel, 2014, § 155, p. 122).

p. 290). Amar o próximo se iguala, então, a amar a substância ética, o universal do Estado. Estaria Hegel elidindo, com seu rechaço a tais imperativos, o contato efetivo com a *diferença/outridade*. Decerto, igualar o amor ao próximo mais inteligente com o amor ao Estado parece apontar para o caminho de que Hegel era tão somente um defensor do totalitarismo estatal. Ainda que fosse o caso, uma interpretação com nuance da *tragicidade* deste “amor ao Estado” é ofertada por Hegel no capítulo subsequente da *Fenomenologia*.

Por ora, ressalta-se que o caminho geral da argumentação aqui se dá no sentido da superação da imagem das moscas se rebatendo no leite característica *Coisa mesma*, que ainda pressupõe conflito entre Coisa e individualidade (até porque as moscas irão se afogar), para a recomposição passo a passo da unidade entre a Coisa e a individualidade. A razão legisladora é uma forma de buscar manter a individualidade a salvo da Coisa, privilegiando a interpretação e a contingência. Nisso, têm-se uma diferença importante entre a proposta normativa e jurídica de Hegel em relação às proposições *decisionistas* no direito: este percurso rechaça a imagem da lei positivada por um senhor, ou soberano. Tal imagem é tão somente uma expressão da razão legisladora, deste momento limitado do percurso. Como coloca Hyppolite: “(...) se o próprio indivíduo pretende legiferar, seus mandamentos parecem emanar de uma consciência de si particular e ter o caráter de uma ordem arbitrária, mandamento de um senhor” (Hyppolite, 1999, p. 337). A filosofia da eticidade deve se pautar na análise das normas a partir da necessidade e da universalidade – da razão –, e não da arbitrariedade do mando de um senhor.

Porém, uma última estratégia será empregada pela consciência individual para manter sua independência da essência ética: tira-se o foco da razão legiferante, restringindo o enfoque da razão tão somente ao ato de examinar. Trata-se da figura da *razão examinadora*. Nesta, as leis “já foram dadas”, se restringindo esta a acolher “seu conteúdo como simplesmente é, sem adentrar na consideração da singularidade e da contingência que aderiam à sua efetividade” (Hegel, 2014, § 429, p. 292). Esta razão, portanto, se encerra em uma *tautologia*. O exemplo dado por Hegel acerca do direito à propriedade é modelar deste tipo de pensamento formal: deve haver propriedade porque há propriedade, e vice-versa.⁴⁷ Essa forma de tratativa da lei só atinge uma *tautologia*, em que a razão para algo estar posto é circular. Têm-se aqui a uma crítica a Hegel a um gesto de tratativa com a lei que remete, contemporaneamente, ao *positivismo jurídico*. A função da ciência do direito, para esta corrente, seria compreender as leis *já*

⁴⁷ Nos termos de Hegel: “Suponhamos essa questão: Em si e para si deve ser lei que haja propriedade; *em si e para si*, não por sua utilidade para outros fins. A essencialidade ética consiste precisamente nisto: que a lei seja igual só a si mesma, e que, mediante essa igualdade consigo, seja, portanto, fundada na sua própria essência; não seja algo condicionado. A propriedade em si e para si não se contradiz; é uma determinidade isolada, ou posta [como] igual só a si mesma” (Hegel, 2014, §430, p. 292-293)

positivadas enquanto sistema racional e não-contraditório, sem ingressar a fundo em sua necessidade, suas condições de possibilidade de existência. Nada mais diferente que o *direito filosófico* hegeliano, que visa justamente a uma compreensão racional das leis em sua necessidade.

Hegel ainda dá mais um passo, comentando que, apesar de aparentar ser *formalmente* universal, esta maneira examinadora de trabalhar a lei carrega contingência. Considerando novamente o exemplo da propriedade, a garantia desta implica não implica em um mandato universal da “liberdade da coisa”, isso pois a propriedade, em verdade, não é entendida enquanto a universalização de uma característica de “falta-de-dono” de todas as coisas, que a tornariam viáveis a serem dadas enquanto propriedade: mas sim, tal característica adviria do desejo de um *indivíduo* de tomar a coisa para si, o que é contingente.⁴⁸ A lei não pode, nesse sentido, obrigar que alguém *tenha* propriedade sobre algo. Cabe ressaltar que nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* o direito à propriedade será tido enquanto direito inalienável, fundamento do sistema jurídico moderno, já que se afigura enquanto desdobramento da *vontade* do sujeito de direitos em seu exercício de liberdade. Portanto a crítica aqui ao *direito à propriedade* trata mais da colocação desta propriedade enquanto pertencente à Coisa – essência ética. Isso pois, o direito à propriedade pode ser encontrado não a partir da Coisa, mas da substância do espírito, que visa a concretização plena da liberdade. Logo, o direito à propriedade advém da substância ética (Espírito), não da essência da *Coisa mesma*.

Por esses motivos, tanto a razão legiferante quanto a examinadora são ainda momentos limitados do que Hegel chama de “consciência ética” (Hegel, 2014, § 432, p. 294), sendo ainda pertencentes ao escopo da *honestidade*. Ainda se está na imagem das moscas no leite, no afogamento na *Coisa mesma* ética: inatingível, tirânica e incompreensível. Porém, Hegel coloca que essa cisão dupla da honestidade em razão legisladora e razão examinadora implicam em dois caminhos diferentes para metabolizar as leis em sua estranheza. A primeira razão busca trabalhar de forma contingente uma compreensão de como as leis se põem, já no segundo, por se busca relativizar a estranheza da lei por meio de atos explicativos e racionais: “a temeridade do saber que à força de raciocínios se liberta das leis absolutas e as toma por um arbítrio estranho ao saber” (Hegel, 2014, § 434, p. 295).

⁴⁸ “Mas por falta de dono a coisa não se entende uma absoluta falta-de-dono mas sim que a coisa deve aceder à posse de acordo com a necessidade do singular; não para ficar guardada, de certo, mas para ser imediatamente usada” (Hegel, 2014, § 430, p. 293).

Porém a essência espiritual passa a oscilar, com o limite dessas formas de honestidade, entre uma lei contingente e, após o fracasso, uma “lei eterna, que não tem seu fundamento na vontade deste indivíduo, mas que é em si e para si; a absoluta vontade pura de todos, que tem a forma do ser imediato” (Hegel, 2014, § 436, p. 296). Em outras palavras, uma vez exposta a contingência inerente à honestidade, a essência espiritual passa a representar, novamente, uma fonte legislativa exterior e soberana, no qual não apenas se obedece – como se obedece ao tirano –, mas *se tem fé*. Ela curiosamente perde a característica de arbitrariedade na medida em que se demonstra a ineficácia de seus mecanismos “críticos”, que a tentavam jogar à contingência e a determinar. A própria lei passa a ter imediaticidade, independentemente de serem positivas ou não.⁴⁹

Na demonstração desta “nova” figura da essência espiritual – que se aproxima à substância –, há a primeira menção de Hegel à tragédia de *Antígona* de Sófocles. Nessa unidade da consciência-de-si com as leis, e com as diferentes determinações (a unidade das “massas”) as últimas se afiguram como “espíritos inconsúteis, e a si mesmos claros, figuras celestes sem mácula que conservam em suas diferenças a inocência intacta e a harmonia de sua essência” (Hegel, 2014, § 437, p. 297). Ao mesmo tempo que a consciência-de-si passa a ter relação direta e imediata com a lei. É esta precisamente a posição de Antígona, que “vive” um direito transparente, ainda que suas leis não estejam escritas em lugar algum. Dessa forma, pode-se retomar a discussão sobre propriedade de outro ponto: “Algo é propriedade de outrem: isto constitui o fundamento” (Hegel, 2014, § 437, p. 296). Isto é, o *justo* implica na manutenção “reta” do que está posto, das leis que estão postas e o fundamentam, neste ato de *fé*. Tal ato constitui a postura inicial de Antígona na tragédia de Sófocles: obstinação *direta e natural* em seguir o justo, ainda que em rota de colisão aos decretos do governante atual.

Esse é, então, o *fim* do percurso da essência espiritual. Agora ela abre espaço para a substância espiritual, enquanto, inicialmente, esse conjunto de leis postas, que são base ética e não contingente. Veja-se que o percurso travado aqui sobre a noção de *lei*, tem sua raiz em uma discussão pautada na ação e seu caráter recursivo. Isto é, o caminho experiencial das formas de agir e das maneiras com que tais posturas incitam outras consciências e outros objetos. Ainda, como se pode ver, a partir da reconstituição proposta neste trecho acerca do caminho da *Coisa*, para *Coisa mesma* e *essência* espiritual, é que o acompanhamento deste caminho pressupõe

⁴⁹ “Mas porque essa lei essente vale pura e simplesmente, a obediência da consciência-de-si não é serviço a um senhor, cujas ordens fossem um arbítrio, e nelas a consciência não se reconhece. Ao contrário: as leis são pensamentos de sua própria consciência absoluta, que ela mesma *tem* imediatamente. Não é que *creia* nelas, pois a *fé* contempla também a essência, mas uma essência estranha” (Hegel, 2014, § 436, p. 296).

certo *prazer* no lento caminhar, na paciente determinação das ideias. Na próxima parte, este lento percurso continuará, agora com realce em seu caráter trágico: isso pois tal tragicidade do agir ético é constitutiva do direito moderno, onde se chegará ao final do percurso travado neste capítulo inicial.

2.3.2 A substância ética na *Fenomenologia do Espírito*

A discussão sobre o trágico no íterim da eticidade é questão central para uma interpretação contemporânea da *filosofia do direito* de Hegel – e de seu sistema em um todo. É a partir desta questão que a simultânea estranheza e produtividade desta filosofia tomam forma, enquanto pensamento *plástico* das “estruturas móveis de programação” (Malabou, 2014). A leitura de Hegel passa, na superfície, pela tragédia *Antígona*, porém, também abarca, enquanto “pano de fundo” as *Eumênides* de Ésquilo (Hyppolite, 1999, p. 380). O trágico, em Hegel, advém da desagregação da “beleza” do mundo ético da cidadania grega.

Como argumenta Hyppolite (1999), este trecho da *Fenomenologia* também consiste em uma narrativa “histórica” (ainda que especulativa) sobre a formação da eticidade moderna. Especificamente, a sociedade retratada nessa figura, a partir da oposição entre lei divina e lei humana, é a Grécia antiga – onde havia uma “beleza” na vivência da cidadania. Tal aspecto belo advinha da harmonia imediata entre os papéis sociais de masculinidade e feminilidade, entre família e estado, entre o divino e o humano – jogando-se para segundo plano o trabalho escravizado enquanto pano de fundo desta estabilidade social.

Primeiramente, portanto, a eticidade se apresenta a partir da constituição da substância espiritual por meio da superação da *essência* espiritual (como visto, característica da *Coisa mesma*). Esta nova “bela vida ética”, efetiva, plena, articula a relação entre indivíduo e o *povo* de forma límpida – não há oposição posta, apenas uma unidade. Porém, talvez por uma mimese, essa apresentação do *espírito* enquanto substância adquire, em sua unidade com a consciência de si, funcionamento *similar* à consciência: “de diferenciar-se em si mesma, como um mundo organizado em suas *massas*” (Hegel, 2014, §445, p. 301). Portanto, novamente, a aparente quietude ou plenitude atingida com o espírito é abalada. Agora, este seguirá um percurso similar à consciência, irá se desdobrar em si mesma – infinitamente. Por isso, desde seu momento inicial, a substância ética já irá se cindir entre *lei divina e lei humana*. Mas, continuando a narrativa filosófica, o rompimento desta platitude inicial também ocorre pelo lado da consciência de si. No seu agir, esta irá se defrontar com as *potências* das massas da substância, mas também “entre seu saber sobre a eticidade da sua ação, e o que é ético em si e para si; e

[aí] encontra sua própria ruína” (Hegel, 2014, §445, p. 301-302). Retornamos, portanto, à contingência do ato, ou ao que Lacan (2021, p. 313) cunha de “problema de fazer o bem”⁵⁰. A unidade da substância ética se demonstra uma multiplicidade. Deslocada, novamente encravada de contradição em razão da inconstância própria do agir, a eticidade deve, novamente, se reconstituir, para além de sua identidade simples com o *povo*.

Portanto, nessa dissolução, a eticidade imediata se desdobra em dois “polos”: na *lei do singular* e na *lei do universal*.⁵¹ Outra configuração, porém, é necessária, pois a substância ética se desdobra em dois modos de existência, ambos contendo aspecto *singular* e *universal*. Primeiramente adere como a *lei humana*: “Na forma da universalidade, é a lei conhecida e o costume corrente. Na forma da singularidade, é a certeza efetiva de si mesmo no indivíduo em geral” (Hegel, 2014, §448, p. 303). Trata-se da *lei do estado*, o governo. Tal se opõe à *lei divina*, a “essência simples e imediata da eticidade” (Hegel, 2014, §449, p. 303) – esta última, enquanto “comunidade ética natural (...) é a família” (Hegel, 2014, §449, p. 303). Há uma relação de unidade, ou até mesmo *complementariedade*, na relação entre ambas as potências. O objetivo da família é criar o indivíduo (masculino, para Hegel) para a “vida no universal” (Hegel, 2014, §451, p. 304).⁵² Nesse sentido, a abertura ao universal é a vida *cidadã*, que implica em disposição à guerra, à *morte* pelo Estado, em prol da comunidade. Ao morrer, ocorre a “consumação e o trabalho supremo, que o indivíduo como tal empreende pela comunidade” (Hegel, 2014, §452, p. 305). A família, por outro lado, possui função de honraria aos mortos.

⁵⁰ Em uma leitura tradicional, para Hegel, Creonte represente, na tragédia de Antígona, a *lei humana*, as leis da cidade, opostas à *lei divina*, representada por *Antígona*. Em uma leitura diferente, mas cuja interpretação de Hegel através da ação parece também autorizar, Lacan discorre sobre o erro do ato de Creonte, o que expõe os limites trágicos da substância ética: “Seu erro de julgamento - que aqui podemos aproximar mais do que nunca o fizera ainda o pensamento amigo da sabedoria é de querer fazer o bem de todos, não diria o Bem Supremo - pois não esqueçamos que é muito antigo, 441 a.C., e que do Bem Supremo, nosso amigo Platão ainda não nos havia forjado a miragem -, mas a lei sem limites, a lei soberana, a lei que transborda, ultrapassa o limite. Ele nem se dá conta de que transpõe esse famoso limite. do qual se acredita ter-se dito o bastante dizendo que Antígona o defende, que se trata das leis não escritas da *Dike*. Acredita-se ter-se dito o bastante quando disso se faz a Justiça, o Dizer dos deuses - não se disse grande coisa, e certamente é sobre um outro campo que Creonte, como um inocente, transborda” (Lacan, 2021, p. 313). Judith Butler comentando esta concepção de Lacan, irá dizer: “Portanto, Lacan situa novamente a problemática da Antígona como uma dificuldade interna do ‘desejo de se fazer o bem’, o desejo de viver em conformidade com uma norma ética. Algo invariavelmente emerge na trajetória mesma que parece enigmática ou misteriosa do ponto de vista da consciência, orientado pela busca do *bem* (...)” (Butler, 2000, p. 46, *tradução livre*).

⁵¹ Hegel faz analogia direta aqui com o movimento já descrito por ele, na *Fenomenologia*, na passagem do capítulo I para o capítulo II, ou seja, da figura da certeza sensível para a percepção. É o movimento em que o universal simples é visto enquanto uma congregação de propriedades múltiplas, o que o desagrega. Isso decorre na organização desta desagregação em dois polos, singular e universal. Em suas palavras: “Se, na percepção sensível, as coisas não têm outra substância a não ser as duas determinações de singularidade e universalidade, aqui essas determinações exprimem apenas a oposição superficial recíproca dos dois lados” (Hegel, 2014, §446, p. 302).

⁵² Nas palavras de Hegel: “Quanto à família, é antes negativa e consiste em pôr o Singular fora da família, em subjugar sua naturalidade e singularidade, e em educá-la para a *virtude*, para a vida no – e para o – universal.” (Hegel, 2014, §451, p. 304).

Se o morto se dissolve na universalidade, cabe precisamente à família trazê-lo à terra, promover seu luto, seu funeral, e assim livrar o morto da profanação, do agir “dos desejos inconscientes e das essências abstratas” (Hegel, 2014, §452, p. 306).

Portanto, são o povo, do lado do universal, e a família, do lado do singular, que representam as instituições fundamentais aqui. O governo, enquanto “vitalidade efetiva” da comunidade (Hegel, 2014, §455, 307), tem papel de manutenção da existência da organização da eticidade: forma de manter o *ser-aí* das famílias no “Uno negativo, dá-lhes o sentimento de sua dependência e as conserva na consciência de ter sua vida somente no todo” (Hegel, 2014, §455, 307). O governo, assim, organiza as relações familiares, dentro de esquemas normativos específicos: o direito real e direito pessoal. Ordena, minimamente, a existência de um sistema de propriedade e um sistema de manutenção dos laços de parentesco. Porém, é importante na lógica “institucional” hegeliana, o tema da necessidade da guerra. Também tratado nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, como se verá no próximo capítulo, a guerra é fundamental para a renovação da eticidade. Se deixada por demasiado tempo na quietude, a eticidade tende a erodir, a cidadania perde a força, os indivíduos não se dispõem mais à morte. Portanto, para Hegel, o fomento de guerras periódicas, do heroísmo, possui função central na manutenção da cidadania.⁵³ Como visto na *Fenomenologia*, isto ocorre na Grécia, mas as *Linhas fundamentais da filosofia do direito* irão expandir essa lógica também para o Estado moderno, o que irá requerer maior reflexão posterior.

Ainda, pertencente à instituição familiar, “individualidades atuantes” (Hegel, 2014, §461, p. 311) é notável a distinção posta por Hegel entre os papéis de gênero: *masculino* e *feminino*. Cada um possui atividade específica nesta partilha da eticidade. Ao passo que ao homem cabe seguir a vida universal, participando das guerras e das atividades cidadãs, às mulheres cabe uma função *imediatamente* universal, a familiar. Esta não possui a possibilidade de se individuar, o que, nos termos de Hegel, implicam que esta não atinge a possibilidade de experimentar o desejo. Tão somente o homem, ao perseguir a singularidade, teria “direito ao desejo”, logo “a mulher carece do momento de se reconhecer como *este Si* no Outro” (Hegel, 2014, §457, p. 309). Ora, esta, e sua posição sobre os papéis de gênero nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, são evidentemente problemáticas. Curiosamente, as tragédias gregas

⁵³ “Para não deixar que se enraízem e endureçam nesse isolar-se, e que por isso o todo se desagregue e o espírito se evapore, o governo deve, de tempos em tempos, sacudí-los em seu íntimo pelas guerras, e comisso lhes ferir e perturbar a ordem rotineira e o direito à independência. Quanto aos indivíduos, que afundados ali se desprendem do todo e aspiram ao *ser-para-si* inviolável, e à segurança da pessoa, o Governo, no trabalho que lhes impõe, deve dar-lhes a sentir seu senhor: a morte” (Hegel, 2014, §455, 307-308)

principais utilizadas por Hegel para problematizar essa “bela” eticidade, imediata, serão protagonizadas por mulheres: *Antígona*, *Athenas* e as *Eríneas*.

Portanto, está posto o cenário inicial, o *equilíbrio vivo* da eticidade. Esta é posta nos termos de uma essência absoluta e tranquila, um sistema “fechado”, inobstante, vivo. Porém, qualquer desigualdade, contradição, é conduzida ao reequilíbrio por meio da justiça. São as Eríneas, conforme a tragédia das *Eumênides*, que simbolizam tal justiça *ctônica*, subterrânea. A ordem desta totalidade grega é garantida por seres exteriores, antigos, “pré-olímpicos”, que são as *Eríneas*. Estas possuem a função de exercer vingança, sendo invocadas por Hegel para figurar no espaço desta forma de justiça que recompõe a plenitude da imediaticidade ética. É essa potência vingativa que será personagem principal nas *Eumênides*, parte final da trilogia *Orestéia* de Ésquilo. A problemática segue da seguinte cena: Orestes, discípulo de Apolo, matou sua mãe, Clitemnestra. A motivação foi a vingança pelo fato de que esta havia matado seu marido, pai de Orestes, Agamenon. Não obstante Orestes ter planejado tal ato com Apolo, o julgando “justo” por se tratar de vingança, tal ato não passou despercebido para as Eríneas, esses seres mitológicos, da “terra”, que prezam pela manutenção deste equilíbrio vivo, natural, do mundo grego.

Como se sabe, a busca das Eríneas por vingança se prolongou até que Athenas organizasse o julgamento de Orestes no Areópago. Lá, ante ao empate do júri acerca da condenação de Orestes pelo assassinato da mãe, Athena deu seu “voto de minerva” pela inocência do acusado. Ocorre que as Eríneas, vencidas, se revoltaram com o resultado, sendo convencidas pro Atenas então a mudarem de identidade: de Eríneas, temidas, passariam a ser as Eumênides, benevolentes. Em uma leitura tradicional, esta marca uma transição mitológica entre o direito antigo, pautado na vingança, e o direito romano-moderno, pautado por uma justiça – em tese – mais fina: a violência foi extirpada do direito. Esse é um primeiro problema chave para a questão da tragédia, a da extirpação da violência pelo direito (Butler, 2002). Ocorre que esta passagem também parece apontar para um “amadurecimento” da ciência jurídica, que, após esse momento inicial de *naturalidade grega*, se torna uma ordem ética mediadora, que é resultado de uma “conquista histórica”. Ou seja, o direito mediador se torna um fruto do progresso. Essa leitura é contestada por outra, “não tradicional”, que trabalha a permanência do trágico no seio do fenômeno jurídico. Tal será o tema da próxima subseção.

2.3.3 O agir e sua tragicidade

O problema do *agir* é fundamental para o campo ético e normativo proposto por Hegel. Como já dito, a eticidade se constitui de *atos*. Isso implica que a *quietude* não pode ser uma característica da ética. Esta é permeada por um aspecto duplo: deve ser razoavelmente estável, ao mesmo tempo, que intrinsecamente inquieta. Conforme Hegel, “O ato perturba a calma organização do mundo ético, e seu tranquilo movimento” (Hegel, 2014, § 464, p. 313), tal perturbação ocorre por caminho da abertura do negativo, da “eterna necessidade do destino assustador”. A eticidade atravessada pelo destino: que em Hegel pode ser considerado um sinônimo do *trágico*.

Mas como se explica e se posiciona essa negatividade do *trágico*, em que o *agir* adquire uma característica “assustadora” e a unidade ética encontra seu perecimento? De forma tipicamente dialética, na seção “A ação ética. O saber humano e o divino, a culpa e o destino”, Hegel vê na essência ética uma contradição advinda do fato próprio desta ser *efetiva*. A eticidade se coloca enquanto “pura orientação simples”: é o dever. Disto deriva sua inicial quietude. Porém, o que ocorre quando esse absoluto tranquilo, ou Universal-formal, encontra outro igual – um *Absoluto oposto*? Ora, então o dever e não-dever passam a coexistir. Justamente essa contraposição que está inicialmente posta no embate entre *Antígona* e *Creonte*. Na leitura hegeliana, a primeira defende, de forma imediata, uma *lei divina*, pleiteando o devido funeral de seu irmão – impedido por decreto do governante *Creonte*. Em razão do descumprimento da *lei humana* implícito na reivindicação de *Antígona*, e do descumprimento da *lei divina* decorrente do decreto de *Creonte*, as duas leis passam a coexistir em tensão. Tensão que é realçada pela unilateralidade trágica do *agir*. Nas palavras de Hegel:

A essência é a unidade de ambas, mas o ato só realizou uma, em contraposição à outra. Entretanto, por estar unida com ela na essência, o cumprimento de uma evoca a outra como uma essência velada, e agora hostil, reclamando vingança: a isso o ato a reduziu. Ao operar só se expõe à luz do dia um lado da decisão, em geral. Mas a decisão é, em si, o negativo, ao qual se contrapõe um Outro, um estranho para ele, que é o saber.” (Hegel, 2014, §469, p. 318)

Nos termos de Derrida, a efetividade é assombrada, guarda uma outridade imanente – pode-se talvez falar em um lado velado, negativo, dependendo de um ponto de referência a ser tomado. Não meramente opostas, mas agora em unidade, a realização da *lei humana* conclama a *lei divina*, ao passo que, inversamente, a realização da *lei divina* atrai a vingança da *lei humana*. Uma contém a outra, ainda que distintas. Por essa razão, uma não pode perecer

sozinha: ambas atingem ruína mútua.⁵⁴ Nessa passagem, a substância ética se aferra como substância negativa, devoradora, *o destino*: “Só na submissão igual dos dois lados o direito absoluto se cumpre e a substância ética emerge como a potência negativa que devora os dois lados – ou como o destino justo e todo-poderoso” (Hegel, 2014, §472, p. 320).

A substância ética, portanto, aparece agora em sua face invertida: negativa. Não se trata mais de uma eticidade positiva, imediata. Com o agir e os seus efeitos de ruína, a eticidade passa para uma posição de maior complexidade, enquanto essência absoluta, englobando ambas a lei divina e lei humana. Essa nova forma ética coloca a “cômica” colisão entre os deveres dos gêneros feminino e masculino, “embaralhando” a totalidade da organização das relações e papéis antes descritos: o masculino e o feminino tornam-se duas potências normativas suspensas entre a distinção e a indistinção.⁵⁵ A *lei humana* se viriliza e a *família* pende ao feminino. É neste ponto em que Hegel profere a marcante asserção de que a feminilidade é a “eterna ironia da comunidade” (Hegel, 2014, §475, p. 322)⁵⁶. A ironia aqui pode ser tida enquanto a evocação, indireta e até mesmo zombeteira, de uma diferença. Hegel se vale de um termo forte para descrever tal efeito, afirmando que o governo – *lei humana* - passa a ser “pervertido” pela família: ingressando a normatividade específica desta última esfera (afeto, patrimônio, etc.). *Privatiza-se a lei humana*. Possivelmente, essa posição do *feminino* no desabamento – produtivo, como se verá – da eticidade imediata explica o porquê de as agentes de ação destas tragédias serem mulheres (Antígona, Athenas, Eríneas). Por outro lado, a “comunidade”, enquanto aplicadora do universal, contra-ataca, busca suprimir a família. Tal questão leva, para Hegel, à mútua ruína.

O ato enquanto “figura da efetividade” da eticidade, é colocado neste imbróglio. Têm sua unilateralidade ressaltada, flutua entre ambos os pontos, ora como *consagrador* de um dos polos, ora como *culpado*: “inocente, portanto, é só o não agir – como o ser de uma pedra” (Hegel, 2014, §468, p. 317). Interessante observar como esse momento cômico aponta para uma

⁵⁴ “A igual essencialidade e a subsistência indiferente das duas – uma ao lado da outra – constituem seu carente-de-si. No *ato* são como “essência-do-Si” [*Selbstwesen*], mas uma diferente “essência-do-Si”, - o que contradiz a unidade do Si, e constitui sua carência-de-direito e sua necessária ruína” (Hegel, 2014, §472, p. 319)

⁵⁵ Judith Butler (2002) aponta precisamente esta questão em sua leitura de Antígona, explorando como a atribuição de uma “identidade de gênero” à Antígona não é simples e direta: esta, pertencendo a uma linha de parentesco “aberrante”, não se encerra no papel feminino. Chega, até, a inverter os papéis com Creonte, em uma acalorada discussão, antes de ser condenada a o enterramento em vida.

⁵⁶ “Quando a comunidade só se proporciona sua subsistência mediante a destruição da felicidade-familiar, e da dissolução da consciência-de-si na consciência universal, ela está produzindo, para si mesma, seu inimigo interior naquilo que reprime, e que lhe é ao mesmo tempo essencial – na feminilidade em geral. Essa feminilidade, a eterna ironia da comunidade – muda por suas intrigas o fim universal do Governo em um fim-privado, transforma sua atividade universal em uma obra deste indivíduo determinado, e perverte a propriedade universal do Estado em patrimônio e adorno da família” (Hegel, 2014, §475, p. 322)

autêntica *crise* na estrutura ética: passando pelo campo institucional, moral, familiar, bélico, etc. Uma crise também espaço-temporal - há uma aparição do que Nuzzo (2018; 2024) chama, invocando Gramsci, de *interregno*. Determinado momento de suspensão da normatividade, das referências, e da temporalidade em geral. Há de se pensar, olhando o cenário contemporâneo, que este *interregno* é imanente à diversos momentos. De certa forma, como Nuzzo também observa, este é historicamente, e atualmente, *quase* onipresente. O que aponta, além de um diagnóstico possível sobre a atualidade do Estado e da ordem ética (em crise constante), uma conclusão sobre a temporalidade hegeliana mesma. Sendo o momento trágico tradicionalmente lido como uma *figura*, ou seja, limitada dentro de um percurso linear, a ser superada por uma organização ética posterior, a persistência da crise aponta para uma questão paradoxal: talvez, essa linearidade possa ser também considerada em uma espécie de simultaneidade temporal⁵⁷, da coexistência de diversos possíveis percursos. Assim, o embaralhamento de papéis, a comicidade, a ironização, e outros aspectos do *trágico* são forças vivas e presentes.

Retornando ao percurso específico tratado aqui, acerca da ruína da eticidade imediata, Hegel sugere que, após tal colapso surge a universalidade formal. Esta seria uma espécie de desdobramento da essência absoluta ética, que englobava tanto a lei humana quanto a lei divina. Porém, ante a dissolução discutida anteriormente, tal universalidade passa a articular seus pontos dentro de outro parâmetro: indivíduos pulverizados, personalidades jurídicas, se tornam o bloco fundacional. A individualidade, enquanto aspecto articulador da eficácia da eticidade natural grega, passa a ser atomizada no sujeito. Eis um passo fundante do direito moderno, em que “solidez simples de sua individualidade explodiu em uma multidão de pontos” (Hegel, 2014, §476, p. 324). De qualquer maneira, é neste ponto que surge o primeiro passo dado, posteriormente, nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Neste momento se funda a possibilidade da *vontade* e da *pessoa individual* serem pilares normativos.

Singular a observação de Hegel neste ponto: esta forma de aparecimento do Estado do direito é análoga à figura do *estoicismo*. Isto é, remonta a uma forma de liberdade *abstrata*, e, em última instância, inefetiva, sem seus suportes concretos. Na *Fenomenologia*, o estoicismo a figura imediatamente posterior à dialética da servidão e da dominação, onde a liberdade do senhor era mantida a partir da dominação severa do escravizado, à quem o primeiro “delega o corpo” (Butler; Malabou, 2010). O estoicismo é a “internalização” deste conflito pela consciência-de-si, que passa a operar em uma estrita dominação da *mente* pelo *corpo*. O que se

⁵⁷ Aqui, pode-se, dentro de alguns limites, fazer alusão à Denise Ferreira da Silva (2019) acerca da crítica da temporalidade pautada em *separabilidade, determinabilidade e sequencialidade*.

pensa é mais importante do que se faz, ou melhor, a liberdade de pensamento é a verdadeira liberdade. O sujeito jurídico abstrato, possuidor de liberdade abstrata, é marcado por similar contradição. Sua liberdade ainda não é efetivada, sendo sua efetivação realizada no percurso filosófico das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* através de um processo de determinação que passa pelo âmbito institucional, nas diversas esferas sociais.

Como já mencionado, o percurso desta seção, voltado à caracterização da eticidade imediata até o surgimento do conceito moderno de direito, segue uma linha histórica. Mais precisamente, Hegel reconstitui determinada linha do desenvolvimento do espírito até o momento que vivia, assim, buscando entender seu presente em sua intrincada textura. Como Berta Perez coloca, o espírito aqui nada mais é que a determinação que Hegel tinha como específica do *moderno*: “ser histórico se sabendo enquanto tal” (Pérez, 2019, p. 2, *tradução livre*). Nesse sentido, para a autora, Hegel tão somente trabalha dentro do escopo que propõe para a filosofia, atividade de se fazer jus ao momento presente.

Ocorre que, há um problema posto: persiste uma divergência de interpretação deste capítulo da *Fenomenologia*, que é decisiva nos seus efeitos sobre o que significa, de fato, fazer jus e responder ao momento presente. De um lado, têm-se o que Pérez (2019) cunha de interpretação tradicional. Nesta, o espírito *supera* a tragédia quando atinge a modernidade. A verdade do espírito é identidade consigo mesmo, que passa por um movimento progressivo de eliminação das coisas mesmas, de tudo que não é mediado.⁵⁸ Tudo é sintetizado nesta identidade, que se consolida na modernidade. Assim, tal interpretação assume que, em Hegel, a *mediação de tudo, logos* universal, é o objetivo final do *espírito* – configurando teleologia/escatologia histórica a ser elogiada ou criticada. Assim, apenas seria histórico, ou poderia fazer parte do *tempo*, o que se mostra necessário e congruente ao percurso do espírito – o resto, apenas pode existir como lembrança de um espectro. Ordem ética é erigida como instância mediadora geral – não existe mais violência direta das *Erínias*, estas são agora as *Eumênides*, admiradas pela benevolência e capacidade de ponderação, não como potência extraordinária de violência.

⁵⁸ “Essa interpretação confirma, primeiramente, que a noção-chave do espírito absoluto hegeliano como ser-parasi, ou do sujeito como o movimento absoluto do conhecer (a si), constitui a eliminação de qualquer “em-si”, de qualquer resto da substância, de qualquer imediatez ou de qualquer outriedade que, sendo “não-mediatizável”, pode vir a disputar sua soberania. Em segundo lugar, se confirma que o espírito absoluto encontra e se realiza, no presente moderno, a partir de sua determinação em um mundo que está definitivamente exorcizado das (antigas) tragédias, o espectro de Antígona (...) Essa interpretação está subjacente ao Hegel de Adorno e Heidegger, e foi posteriormente defendida por Taylor e Habermas. Essa se tornou a versão padrão da filosofia da história hegeliana, alimentando uma ideia bastante particular do que significa “compreender o presente em ideias” – o que Hegel considerava ser a tarefa da filosofia” (Pérez, 2019, p. 4-5, *tradução livre*).

De outro lado, há uma segunda interpretação, cuja exposição, feita nos termos de Bertha Pérez, merece maior atenção. Primeiramente, a autora parte do pressuposto, bem explícito na seção da *Fenomenologia* acerca da eticidade, de que a substância ética é produzida pela ação. Essa produção, portanto, como já mencionado no movimento do espírito, passa por um movimento duplo de sucessiva determinação e autoconsciência. Está posta, então, uma relação intrínseca entre ação e autoconsciência. Porém, essa autoconsciência só atinge sua perspectiva “reflexiva”, de olhar externo, se “destacando” da substância inicial. Por isso, ela adquire um caráter negativo frente ao começo da substância – ela se torna *outra a si mesma*. Tal movimento de negação demonstra, de fato, que o começo do mundo ético, em realidade, não era o que se apresentava. Logo, a radicalidade de Hegel neste ponto, é que o *agir* demonstra que a substância é *nada* “e que as pré-condições da própria ação nunca estiveram lá (enquanto substância ou em-si), em outras palavras, que o seu ser consistia tão somente em uma relação negativa (...)” (Pérez, 2019, p. 8, *tradução livre*). Em outras palavras, se o *agir* depende de uma referência no mundo ético imediato – isto é, se age em nome de leis escritas ou não escritas –, o próprio ato desmonta a tranquilidade daquela lei que se busca incorporar. Por isso, o espírito tem um andar peculiar, sua marcha depende de autocontradição: eis sua característica trágica.⁵⁹

Pérez sugere, então, que a tragicidade é um princípio do *agir* do espírito *em geral*, o que significa, portanto, que Hegel não estava meramente fazendo uma narrativa histórica, ou sugerindo interpretação filosófica da Grécia, mas estava filosofando seu próprio tempo. A “Grécia”, ou sua representação filosófica, é o aspecto da *substância* (o início, o imediato) da eticidade. Logo, a permanência da “Grécia” em sua atualidade alemã demonstra a curiosa simultaneidade temporal implícita em sua dialética. A temporalidade aqui é exposta em sua *textura politonal*: diferentes percursos coexistentes. Mas, porém, apenas apontar uma coexistência positiva de diferentes não abarcaria o escopo da *diferença* que Hegel talvez quisesse demonstrar. Mais do que tal coexistência, a complexidade da diferença aqui se dá em razão do processo de auto diferenciação imanente a cada percurso, da desnaturalização constante e trágica que caracteriza os percursos dialéticos, que retira a legitimidade da leitura de Hegel com enfoque na positividade, na substância ou na “síntese” final. O que importa aqui

⁵⁹ A tragédia da Antígona simplesmente incorpora a forma com que o *self* ou a autoconsciência (o *espírito* em geral) se contradiz a si mesmo na medida em que age; a forma com que o *self*, no agir, se eleva a uma lei universal colocada como substancial, e, ao mesmo tempo, confronta-se com ela. O ser como espírito (enquanto consciência que age) sempre se afirma, de fato, por meio da sua elevação à uma universalidade ou a uma instância “substancial” que, sendo válida para todos, me transcende e necessariamente me nega (enquanto indivíduo) (Pérez, 2019, p. 9, *tradução livre*).

é menos a identidade do que a *tragicidade*, que é condição de possibilidade (escamoteada) do próprio percurso.⁶⁰

Portanto, como este enfoque na ação se vincula com o caráter *especulativo* que Hegel concede à filosofia? Tal questão é diretamente enfrentada pelas duas autoras no qual a presente leitura de Hegel através da ação é inspirada: Angélica Nuzzo e Bertha Pérez. A ação não é tida como forma de sorrateiramente “reduzir” a importância do momento do “espírito absoluto”, propriamente especulativo. Este é lido através da ação, como uma forma específica de agir filosófico. Nuzzo retrata tal momento especulativo como, um primeiro ato de retorno e rememoração do percurso, e, após um ato criativo de “deixar ir” [*let go*] (Nuzzo, 2018, p. 370)⁶¹, o conceito se torna outro, se colocando no mundo. Assim se reinicia o percurso filosófico, a cada vez. Já, conforme Pérez (2019, p. 15), o *agir* – e o filosofar – reafirmam uma “origem”, ao mesmo tempo engendrando tal “origem” dentro de uma sequência trágica, em que esta se mostra inexistente, abrindo outras possibilidades interpretativas: está posto o caráter especulativo da filosofia, por meio da *trágedia*. Veja-se que a interpretação de Hegel através do *agir* sempre se coloca ao lado da criatividade do ato: contorna-se a interpretação “metafísica” do *conceito* hegeliano, o engendrando no mundo, decididamente vivo, em que há, no presente, certa necessidade de agir, de pensar sobre o agir, e de inovar no agir.

Por tais razões, explica-se o caminho da leitura adotado. Especialmente em razão deste texto tratar de temas diretamente jurídicos e políticos, a leitura da ação é adotada como forma de compreender o direito sem se encerrar no “espírito objetivo”, mas se valendo do caráter especulativo desta filosofia para responder ao presente. Presente este em que o Estado aparentemente passa por rearticulação na sua gramática, adotando um agir digital e “rizomático”, ainda que, linhas gerais, permaneça atuando analogamente a um organismo.

2.4 A RECONSTITUIÇÃO E A “IMANENTIZAÇÃO”

⁶⁰ Em toda a ação, portanto, uma história é narrada. Um passado se expressa, e uma Aventura se inicia; um destino é colocado em jogo. Ação, para Hegel, é revelada como sendo a origem do tempo, do tempo que é o *aí* [*da*] da reversão dialética, e no qual o tempo como uma sucessão de ‘agoras’ é negado” (Pérez, 2019, p. 14, *tradução livre*).

⁶¹ “*Frei Entlassen* pode ser visto como a ação em que a obra de arte é finalmente completa, o processo criativo (subjetivo) atinge seu fim, e uma nova história – a história e legado independentes da obra de arte – se inicia. *Deixa-se ir livre* a obra, que percorre o mundo humano e natural, na outriedade e *como* outriedade por um ato que é, ao mesmo tempo, uma decisão e uma liberação – uma liberação, certamente, tanto do artista quanto da obra. O artista está absolvido de sua tarefa; a obra é agora livre e independente, vivendo sua vida própria (Nuzzo, 2018, p. 370, *tradução livre*).

As longas subseções anteriores buscaram esboçar, de modo geral, a perspectiva no qual será realizada a leitura da *Filosofia do direito* de Hegel no presente trabalho. A eticidade será tomada enquanto forma de *ação*, pautada pela abertura trágica. Nesse sentido, o Estado, para além de substância, será concebido especulativamente a partir de suas operações constitutivas, o *agir* que estabelece em suas relações com suas partes constituintes. Por isso, será analisado, antes de tudo, enquanto um *fazer-organismo*. Isso pois, evitando a leitura substancial de seu caráter mediador, avaliar os limites do Estado enquanto instituição mediadora implica então trabalhar a *finitude* de cada ato de mediação, ainda que, em sua articulação, se atinja uma *infinitude* potencial.

Tal proceder é embasado, também, na leitura de Nuzzo (2018) acerca da lógica enquanto *ações lógicas*. Nesse sentido, termos hegelianos decididamente especulativos como “infinito”, “universal” e “espírito” são vistos enquanto advindos de gestos filosóficos específicos e não proposições metafísicas, sem respaldo direto na vida. Assim, pode-se promover uma leitura do *direito filosófico* hegeliano de forma “desinflada”, sem recurso à uma “Razão” que se consolida historicamente, mas se atendo ao tratamento do desenvolvimento da liberdade através das normas, em suas determinações específicas. Este percurso, como já mencionado, ocorre por um processo de determinação sucessiva – as ideias abstratas vão perdendo suas características generalistas, até, em tese, atingir-se um universal que não se pauta pela abstração do conteúdo, mas pela sua articulação viva. Eis, por exemplo, o percurso da ideia de *liberdade* na *Filosofia do Direito*, cujas figuras demonstram precisamente a contínua determinação da liberdade abstrata por meio das normas, até que se atinge a eticidade. Esta é a peculiaridade da formulação da liberdade em Hegel, ela não é dada, abstrata, tampouco se encerra na mera capacidade de volição: ser livre, neste contexto, é viver na eticidade, pela razão. Em síntese, o pensamento do absoluto enquanto ação lógica, abre o vislumbre de uma interpretação não-linear.⁶²

A não-linearidade e polivalência dessa interpretação do absoluto pode ser demonstrada com recurso à *Filosofia do Direito* de Hegel, como lida por Nuzzo (2024). Primeiramente, frisa-se que o encadeamento lógico que caracteriza o percurso do pensamento hegeliano, pode ser compreendido como um exercício de reconstituição. Nuzzo (2018), quando comenta acerca da *Lógica*, retoma a interpretação hegeliana da alegoria do “reino das mães” em Goethe. A *Lógica*

⁶² Como coloca Angela Nuzzo (2024) acerca do espírito objetivo que caracteriza a *Filosofia do Direito*: (...) o ponto crucial consiste em compreender o mundo objetivo do espírito como um processo estratificado e multilinear. É a conexão, a *ordo et connectio*, como diria a antiga formulação metafísica, de múltiplos processos se movendo em diferentes velocidades, e se entrecruzando em sua trajetória em momentos distintos” (Nuzzo, 2024, p. 220, tradução livre).

ocorre inicialmente em um lugar escuro, até caótico, desorganizado, em que o trabalho da filosofia consiste em operar uma reconstituição de alguns percursos coerentes, peça por peça. É uma forma de “narrativização”, que torna o mundo experienciável pela consciência. Não significa que Hegel reduz o mundo a um processo dialético, pelo contrário, a dialética é o meio de reconstituir tal mundo em conjunção com o espírito, constituindo a ideia. Os limites da reconstituição racional hegeliana são os limites da razão, que envolve a possibilidade de experiência, o que, por sua vez, está em constante alteração. Tal questão é especialmente mais facilmente vislumbrada quando se trata do mundo político, do *espírito objetivo*. A eticidade, sua matéria fundamental, é já constituída pela ação humana. Nesse sentido, reconstituir tal encadeamento de ações como forma de experienciá-la, passa a ser meio também de alterá-la. Nas palavras de Nuzzo:

O mundo é o processo dialético através do qual a atualidade do espírito se autoconstitui pelo movimento da contradição. O mundo do espírito é um sistema dinâmico e complexo tecido por processos relativamente independente, não obstante interconectados – sendo que cada um caminha em sua própria temporalidade, realizada diferentes tarefas e necessidades, e se assujeita à suas prerrogativas -, mas, por fim, todos estão alinhados dentro da totalidade do mundo atual. A tarefa do método dialético-especulativo é elucidar a emergência dessas dimensões na totalidade do mundo. No fim, esta é a condição para o entendimento teórico e, portanto, da implementação prática de mudanças (2024, p. 288, *tradução livre*)

Aqui está posta em cheque a diferenciação entre teoria e prática, porque a mudança não é dada, “entender a mudança é performar a mudança” (Nuzzo, 2024, p. 281). Se o trabalho da filosofia é responder ao momento presente, ela serve como uma forma de dissolver a ossificação do momento presente: o “absolutismo do presente” (Nuzzo, 2024). Logo, o *direito filosófico*, como proposto por Hegel, não se restringe a um formalismo, juspositivismo característico da ciência jurídica – que não abarca *positividade* do direito em sua ambiguidade. Ou seja, que a positividade das normas jurídicas advém tanto do fato de ser promulgada enquanto *lei* por determinada autoridade, mas também por servir à meio positivo para a efetivação da *liberdade*. A reconstituição do diálogo entre as duas formas de positividade caracteriza o *direito filosófico*, que poderá então compreender a *positividade* do presente, o que é dado, sem se aferrar à sua reprodução contínua: é possível realizar crítica ao presente, se *especular*, não estritamente no sentido de pensar *outro mundo possível*, mas de performar no agora a mudança do mundo atual a partir de sua própria imanência. Ocorre que essa imanência se complica, a medida em que se articula dentro de uma totalidade: o mundo. O “mundo” aqui é o plano em que a vida do “espírito” se dá, comportando a razão. Essa totalidade é, portanto, profundamente *desagregadora*: o universal articulado, vivo, é “desorientador” na medida em que irrompe com

a retidão lívida do que é atual. Assim, Nuzzo (2024) vê que a filosofia, se coloca como movimento do mundo, “*cosmo-lógica*”, reconstituindo certo sentido de mundo, a medida em que simultaneamente o desagrega, por meio da evocação da totalidade.

Um outro problema é importante para este trabalho: como tratar da relação de Hegel com outros temas e autores? Considerando o postulado da *imanência*, poder-se-ia concluir que toda leitura de Hegel deve se ater tão somente a seus termos, sendo vedada qualquer leitura comparativa, qualquer inspiração terceira, visto que tratar-se-ia de uma injunção *arbitrária*, de uma *exterioridade*, ou até pior, de uma ingerência das preferências subjetivas do comentador no percurso argumentativo. Esse problema não é de fácil solução. Porém, historicamente, se vê que a leitura de Hegel raramente é “purista”, mesmo entre importantes comentadores. Ou seja, a noção de imanência pode ser pensada de forma *lógica*, o que não decorre em exclusão do mundo exterior. É a explicitação da necessidade de determinado argumento dentro do percurso argumentativo proposto que abre espaço para a inserção de elementos *exteriores* sem recair em arbitrariedade. O objetivo é *imanentizar* o exterior. Afinal, tal gesto parece ser feito pelo próprio Hegel em diversas passagens, até porque sua própria filosofia, enquanto criação, é uma *imanentização* de suas influências filosóficas. Um exemplo disso é o comentário de *Antígona* na *Fenomenologia*. Qual o foi o “critério de escolha” de Hegel para incluir essa obra? Possivelmente, o autor seguiu tal empreitada a partir da convicção de que esta obra permitiria expandir a potência de seu percurso fenomenológico. Dentre os comentadores principais invocados neste trabalho, também abundam exemplos de *imanentização*. Hyppolite (1999) tende a trazer elementos exteriores de forma a expandir a argumentação hegeliana, sem fazer grandes alardes nas inserções. Já Malabou (2012) insere a *exterioridade* a partir de uma remontagem dos problemas hegelianos a partir de seu próprio: o conceito filosófico-biológico de plasticidade. Outro exemplo é Nuzzo (2018), quem, além de remontar a leitura hegeliana a partir de um problema específico, não teme em dedicar capítulos inteiros de seu livro acerca da lógica a outros autores, sem nunca desviar a atenção do desenvolvimento dos conceitos propostos. Vê-se que, nesses casos, não se busca fugir ou refutar de forma superficial o pensamento hegeliano, mas explorar os argumentos dos autores até o limite, esgotá-los, com o centro posto na narrativa do conceito, montada “pacientemente”.

Portanto, seguindo esse caminho do *direito filosófico*, o presente trabalho se organizará de forma a desenvolver o conceito de Estado como “organismo” político, encontrando seus determinantes centrais em uma leitura “sistemática” em dois sentidos: *transversal* à obra de Hegel, entre a *Filosofia do Direito*, a *Filosofia da Natureza*, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*; e, no outro sentido, pautada à luz das problemáticas em torno do pensamento

planetário e da crise dos modelos modernos de política advindas com a crise climática. Em primeiro lugar, passa-se à compreensão do organismo ético tomando como base tão somente a *Filosofia do Direito*, leitura que será expandida no último capítulo.

3 O ESTADO-ORGANISMO NAS *LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO*

3.1 ETICIDADE, O AGIR E O HÁBITO

3.1.1 A substância ética como desdobramento do direito abstrato e da moralidade

No capítulo anterior, foi proposta uma leitura inicial acerca da dialética especulativa hegeliana, através da *Fenomenologia do Espírito*, que pudesse informar uma interpretação acerca do aparecimento da ordem ética, melhor desenvolvida na *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. A chave de leitura, seguindo as discussões acerca do trágico e reinterpretções contemporâneas de Hegel foi a *ação*. A ordem ética foi tida enquanto um agregado das ações. Tal leitura parece antever e possibilitar um entendimento acurado do conceito que o próprio Hegel se utilizou para fundamentar o que chama de ordem ética [*Sittlichkeit*]: a noção de *hábito*. Esta sutileza na análise da ordem ética já foi muito apreciada por comentadores de Hegel, como Sven Lütticken (2017) e Elisa Magrì (2019). Sven Lütticken aponta como o próprio aspecto *etimológico* da palavra “*Sitte*”⁶³ se aproxima não de uma ordem de *leis* ou uma ordem *imposta*, mas de uma ordem de costumes e tradições consolidadas⁶⁴. Trata-se da temática da *segunda natureza*. A partir deste vislumbre, se buscará explicitar a “força radical” (Lütticken, 2017, p. 113) dentro da formulação especulativa do direito filosófico de Hegel, em especial com a ideia de constituição política (*Verfassung*), que não se coaduna

⁶⁴ A *Filosofia do Direito* se estrutura em três partes, primeiramente trata do “direito abstrato”, então da “moralidade” e, finalmente, da “eticidade” [*Sittlichkeit*] – o que Nisbet traduz como “vida ética”, mas é derivada da palavra “*Sitte*”, que em alemão possui fortes conotações com costumes, hábitos sociais e convenções. Aqui a rejeição de Hegel ao formalismo se concretiza em seu foco nas “relações substanciais” – enquanto ele busca reconciliar o pensamento com a realidade (Lüttincken, 2017, p. 116, tradução livre)

facilmente nem com um materialismo jurídico, tampouco com uma leitura positivista (Cafagna, 2021). Este ponto será mais bem abordado no que segue. Por ora, situando a abertura deste capítulo, cumpre mencionar que a ordem ética advém do momento de superação tanto do *direito abstrato* quanto da *moralidade*.

A primeira figura, do *direito abstrato*, é calcada na figura da *pessoa abstrata* fundada pelo direito moderno. Trata-se de um modelo de sujeito *vazio* cuja formalidade implica em igualdade com os outros. Como afirma Hegel: “O imperativo jurídico é, por conseguinte: *sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas*” (Hegel, 2022, §36, p. 231). Mais, trata-se de um sujeito que, para Hegel, pode ser definido enquanto propulsor da *vontade livre*. Assim, sua característica marcante é a *apropriação*: a relação com o mundo através da mediação do *direito à propriedade* – eis o seu exercício de liberdade. Nesse nível abstrato, o direito aparece como a *restrição* desta liberdade, por meio da proibição ou autorização (Hegel, 2022, §38, p. 232). Ainda, tal *pessoa* possui a liberdade *contratual*, podendo estar sujeito à sanção por *ilícito*, em caso de descumprimento dos direitos. Tais ilícitos são a figura da *contingência* da lei abstrata, quando esta é posta frente ao seu descumprimento, o que ressalta a *contingência* da própria vontade da pessoa.

Almejando a superação dessa contingência, o momento abstrato ganha reflexividade na figura da *moralidade* – nesta, o objeto da vontade passa a ser a própria pessoa. O ponto de vista moral, logo, pode ser pensado de forma circular: “é a contingência infinita sendo dentro de si da vontade, é a sua *subjetividade*” (Hegel, 2022, §104, p. 325). Logo, a autodeterminação da vontade é que está posta, dentro da formação de um caráter moral do indivíduo abstrato. É a passagem da *pessoa* abstrata para o *sujeito* – que pode ser responsável, honrado, ter boas intenções e ser *virtuoso*. O imperativo moral requer não apenas o cumprimento de um dever legal, mas que este seja cumprido de acordo com a consciência do sujeito. Como bem sintetiza Stephen Houlgate: “(...) um dever moral não é tão somente algo que deva ser feito, mas algo que eu mesmo sou responsável de fazer” (Houlgate, 2016, p. 109, *tradução livre*). Instaure-se uma normatividade vinculada à pessoa, uma totalidade simples calcada em sua vontade: “é o ser-aí pessoal enquanto vida” (Hegel, 2022, §127, p. 356). Ou seja, o *direito à vida* aparece aqui enquanto garantia da liberdade contra uma *lesão infinita* – a morte (Hegel, 2022, §127, p. 356).

Porém, essa normatividade moral, por se pautar na subjetividade pode vir a se opor à normatividade positiva, jurídica, propriamente universal. Eis, então o cerne da crítica hegeliana ao *entusiasmo* enquanto forma de agir ético (Hegel, 2022, §126, p. 355). Nesta forma limitada de ação ética, a *intenção moral*, extraída de um particularismo, é utilizada como justificativa

para uma oposição às normas jurídicas.⁶⁵ O argumento hegeliano aqui é que a particularidade se *desvia*, ou *traí-se*, na medida em que reside em uma base abstrata de liberdade que as próprias normas garantem. Logo, o particularismo, a elevação da moral acima das normas universais, é autodestrutiva (Hegel, 2022, §126, p. 344 e 345). Tal posição moral ainda é investida de notável contingência, vez que depende ainda da vontade do indivíduo. Eis, então, no agir moral da subjetividade, o cerne da discussão cerca do *mal*.

Comenta Hegel que a “origem do mal, em princípio, reside no mistério da liberdade, isto é, no elemento especulativo da liberdade, na necessidade de ela sair da naturalidade da vontade e de ser interior em face da naturalidade” (Hegel, 2022, §139, p. 377). A particularidade tende a se pautar prioritariamente pelos *desejos*, ou seja, por naturalidade que é contingente – “diz-se, que podem ser bons ou maus” (Hegel, 2022, § 139, p. 377). Nesse sentido, ao se centrar nessa relação consigo mesma, certa de si mesma face aos outros, tanto agir para o “bem” quanto para o “mal” são possibilitados. Importante que Hegel reconhece aqui o caráter fundamental do pensamento moral para que as leis sejam efetivas, ou seja, as leis devem ser metabolizadas e internalizadas pela reflexão moral de cada sujeito. Ocorre que isso, por si só, pode não suceder – nem sempre as leis éticas estarão como base da moralidade, inadequação que, ao deixar a subjetividade exposta ao turbilhão da vontade, abre a possibilidade do mal. Por isso Hegel, ao comentar da *disposição de ânimo*, demonstra que esta está na moralidade tão somente enquanto *lado formal*. Pois se o exercício da ética requer uma atuação autoconsciente acerca do bem, esta não será suficiente se não estiver ancorada em uma base *objetiva* – a eticidade⁶⁶ (Hegel, 2022, §137, p. 370). Este “suporte” previne que a particularidade se volte contra si mesma, contra as próprias condições do indivíduo livre – evita com que a moral se torne má. Logo, para Hegel o agir *virtuoso* é fundamentalmente limitado, possuindo eficácia limitada, justamente na medida

⁶⁵ Tal crítica ao particularismo, que o fixa em uma diferença intransponível com o universal, possui ressaltada importância na visão ético-política de Hegel – demonstrando, ao mesmo tempo, aspecto bastante controverso acerca de sua visão de eticidade. Tal tese hegeliana expõe o que este chama, com marcante desdém de classe, de moral dos *camareiros*. Ou seja, o que denuncia este filósofo é a redução dos “grandes feitos” e de “todos os grandes homens” aos resultados *subjetivos* de tais ações, como vaidades, honrarias, poder, etc. Tal visão torná-los-ia “pequenos” e “degradados”, ao se ocluir a *efetividade* de seus atos. Em outras palavras, sua efetividade pública seria reduzida às suas dimensões privadas, diminutas na visão de Hegel (Hegel, 2022, §124, p. 353). Curioso notar como tal posição é frutífera para críticas feministas, ou “cuspidas” (Lonzi, 2022) em Hegel, que reimaginaram eticamente o espaço privado (e, reflexivamente, o espaço público).

⁶⁶ Nas palavras de Hegel: “A consciência moral verdadeira é a disposição de ânimo [*Gesinnung*] de querer o que é bom *em si e por si*. Ela tem, por isso, princípios estáveis e estes são para ela, no caso, determinações objetivas e deveres objetivos por si. [Enquanto] diferente desse seu conteúdo, da verdade, ela é somente o *lado formal* da atividade da vontade, que, enquanto *esta* vontade, não têm conteúdo algum que lhe seja próprio. Mas o sistema objetivo desses princípios e deveres e a união do saber subjetivo com o mesmo só estão presentes no ponto de vista da eticidade. Aqui, no ponto de vista da moralidade, a consciência moral está sem esse conteúdo objetivo, ela é, assim, a certeza formal infinita de si mesma para si, que, precisamente por isso, é ao mesmo tempo enquanto certeza *deste* sujeito” (Hegel, 2022, §137, p. 370).

em que não possui base objetiva. O filósofo comenta que a distinção entre *virtude* e *retidão* reside justamente nesses termos: a consolidação de uma ordem ética prescinde da virtude calcada na moral, requerendo *retidão* – o seguir das normas postas. A virtude passa a ter lugar tão somente em situações *trágicas* em que a própria ordem ética colide consigo mesmo, sendo necessária a complementação pela reflexão moral. Logo, na eticidade, a retidão se sintoniza com a virtude (Hegel, 2022, §149, p. 405)⁶⁷ Eis porque Hegel comenta que a passagem da *moralidade* à *eticidade* se equivale ao movimento especulativo da passagem da lógica da essência para o *conceito* (Hegel, 2022, §141, p. 394) – ou seja, a eticidade sintetiza tanto as leis abstratas quanto as aspirações morais em um sistema de normas costumeiras e habituais: este é o sedimento que a ética hegeliana se assenta.

Espera-se que tenha sido suficientemente demonstrado que a abordagem breve destes dois momentos iniciais das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* possui importância para a compreensão da eticidade, na medida em que tais momentos não são simplesmente esquecidos. O contrário ocorre, pois os problemas da *eticidade* derivam justamente da constante rememoração destes momentos, reativando as problemáticas que perpassam, como a abstração, a propriedade, a vida e a disposição de ânimo. A especificidade da ordem ética, em relação a estas questões, é precisamente a forma *orgânica* com que tais questões serão relacionadas à universalidade.

Com a *eticidade*, a *filosofia do direito* de Hegel atinge estranha contemporaneidade. Enquanto algumas proposições hegelianas são diretas, meras “cópias” do Código Civil alemão, como diria Marx (2014), outras são profundamente contraintuitivas para o leitor atual. Esta dissertação buscará se centrar tão somente nesta parcela que parece mais *estranha*, vinculada aos conceitos de organismo e constituição material [*Verfassung*], que dão chão para a análise da *eticidade*. Para se abordar nos termos corretos ambos os conceitos mencionados, é necessário situar a interpretação da *eticidade* como uma ordem de *costumes* – ou hábitos sociais. Tal ordem atua como *suporte objetivo* para o agir dos indivíduos em sociedade. É através dos costumes e tradições – seus legados – que um sujeito navega a vida social.

⁶⁷ “O discorrer sobre a virtude, porém, raia facilmente à declamação vazia, porque nele só se fala de algo abstrato e indeterminado, assim como tal discurso, com suas razões e exposições, se dirige também ao indivíduo como a um arbítrio e a um capricho subjetivo. Numa situação ética aí-presente, cuas relações estão plenamente desenvolvidas e efetivadas, a *virtude propriamente dita* tem o seu lugar e a sua efetividade somente em circunstâncias extraordinárias e em colisões entre aquelas relações – isso em *colisões* verdadeiras, pois a reflexão moral pode forjar para si colisões em toda parte e dar-se a consciência de algo especial e de ter feito *sacrifícios*” (Hegel, 2022, §149, p. 405)

Logo, a substância ética não pode ser confundida com o *leite no qual as moscas se afogam*, nos termos já explorados na análise da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2014). Não é uma substância onde alguém renuncia de forma *agridoce* à sua individualidade, mas é suporte da própria ação ética, é um pedestal onde se torna crível que a ação *particularista* moral é limitada e ineficaz. Hegel acaba por sugerir um modelo de cidadania pós individual, apesar de se centrar no indivíduo no que tange à sua fundamentalidade para o funcionamento da sociedade, seja por meio do exercício da razão e da experiência, mas também na aquisição de propriedades individuais e da reflexão moral. Como se verá em breve, a agência política é pensada, prioritariamente, por meio das *corporações* ou *estamentos*. De fato, no fim, não há oposição entre indivíduo e coletivo, como o direito abstrato e a moralidade parecem pressupor. Como demonstra Sally Sedgwick (2001), o organismo contesta a externalidade do direito – este não é mera *coação*, ou norma social oposta à consciência moral do indivíduo. O direito em Hegel é acompanhado por uma ordem orgânica, mediadora, de governo. Eis então o *meio* em que pode vir a ser a *liberdade atualizada*. As *inclinações* ou *disposições de ânimo* do sujeito são matizadas em um modelo de “determinação recíproca” (Sedgwick, 2001, p. 183). Como ressalta Stephen Houlgate (2016, p. 112), tal modelo é o que permite o desenvolvimento de relações de confiança na ação política.⁶⁸ Em outras palavras, a ação ética, calcada na educação e cultivo cidadão da *disposição de ânimo*, depende do *hábito*.

3.1.2 O hábito nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito

O conceito de hábito tem tomado palco relevante nas reinterpretações contemporâneas de Hegel. Não apenas porque coaduna com a leitura desta filosofia pelo viés da *ação*, como intentado por Angelica Nuzzo, Judith Butler, etc. (sobre isso, ver capítulo 2). Também, a retomada do *hábito* tem sido importante liame para a invenção do conceito de *plasticidade* por Catherine Malabou (2012), que auxilia a reimaginar a diferença entre o

⁶⁸ Como aponta Hegel no §268 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*: “A disposição de ânimo política, o patriotismo em geral, como a certeza que está na verdade (aa mera certeza subjetiva não provém da verdade e é tão só opinião) e como o querer que se tornou hábito, é somente o resultado das instituições subsistentes no Estado, enquanto nele a racionalidade está *efetivamente* aí-presente, assim como ela adquire a sua ativação pelo agir conforme a essas instituições. – Essa disposição de ânimo é, em geral, a *confiança* (que se pode transmutar num discernimento mais ou menos cultivado), a consciência de que o meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (aqui, do Estado), enquanto este está em relação comigo enquanto indivíduo singular, com o que esse outro por isso mesmo não é imediatamente nenhum outro para mim e, nessa consciência, eu sou livre” (Hegel, 2022, § 268, p. 556).

simbólico e o biológico, mas também tem permitido interface direta entre Hegel e a discussão ampla sobre biopolítica (Cesaroni, 2019).

O conceito de *hábito*, ao que atine à *eticidade*, é colocado diretamente por Hegel ao § 151 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, que merece citação na íntegra:

Mas na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos, o elemento ético aparece, enquanto modo de ação universal destes, como *costume* – o hábito desse elemento ético aparece como uma segunda natureza, que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e que é a alma que perpassa o ser-aí do costume, é a sua significação e a sua efetividade, o *espírito* vivo aí-presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito (Hegel, 2022, §151, p. 406-407)

Como se vê, é passagem fundamental para a compreensão da eticidade em sua efetividade. É o hábito, em sua ação reiterada e repetida, que constitui “generativamente” o espírito objetivo.⁶⁹ Porém, é importante considerar que há uma diferença entre *hábito* e *costume*. Como comenta Pierpaolo Cesaroni (2019), hábito é um conceito mais atinente ao espírito subjetivo, individual, que teve seu desenvolvimento mais preciso na *Filosofia do Espírito*, terceiro de livro da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Hegel, 2015). Já costume se refere à eticidade propriamente dita, a um corpo normativo advindo de uma *forma de vida* compartilhada e coletiva. Catherine Malabou (2012) comenta acerca do hábito depois de uma análise da Antropologia hegeliana, presente na *Filosofia do Espírito*, livro que não é objeto direto do presente estudo. Ocorre que as conclusões de Malabou são de especial valia para compreender a relevância de uma leitura da eticidade que ressalte o seu caráter *habitual*, além de ser vislumbre de uma interpretação *plástica* dos costumes e tradições.⁷⁰ Para a filósofa, o hábito é abre a própria humanidade para um aspecto *plástico* e criativo, em que improvisações e imprevistos se consolidam como algo essencial. O hábito é a matéria prima das “estruturas móveis de programação” que determinam as formas de ser em sociedade. Assim como o agir performativo em Butler, o hábito é algo repetido, reiterado. Ocorre que o hábito se consolida em costume, uma normatividade móvel e orgânica.

⁶⁹ Acerca da repetição inerente ao hábito, cabe considerar sua formulação mais elaborada na *Filosofia do Espírito*, ao § 410.

⁷⁰ Nas palavras de Malabou (2012, p. 107, tradução livre): O processo de habituação possui o efeito de canonizar as improvisações do *ser sobre si mesmo*. Filósofo, sujeito político ou escultor, são determinações imprevisíveis que não se extraem virtualmente do simples conceito de homem. Na sua autoformação, nos exercícios repetidos, suas determinações terminam por constituir um estado habitual e, por isso, essencial. O hábito é o movimento de essencialização da contingência. O sujeito pode se apresentar genericamente, enquanto humano, na medida em que o hábito é o imprevisto de sua própria genericidade. Ele aparece, portanto, como a concretização de um futuro de indiferenciação genérica. (...) O estudo da *individualidade plástica* elucida um elemento fundamental do pensamento hegeliano da substância: o reconhecimento do estatuto *essencial* do *a posteriori*.”

Eis o ponto crucial em que Pierpaolo Cesaroni (2019, p. 98) se distancia de Catherine Malabou (2012), ao apontar que a análise da plasticidade com base nos hábitos deixa de lado o aspecto social destes hábitos. A análise dos hábitos, para esse autor, passa pela esfera precisamente humana, e ainda, por uma consolidação do mundo *ético* que distancia a humanidade da natureza. A esfera dos costumes, fixados institucionalmente, se consolidam no que Hegel cunha de *segunda natureza* (Hegel, 2022, §151, p. 406-407).⁷¹ Aqui, a leitura tradicional estabelece uma certa diferenciação entre a “*primeira*” natureza e a *segunda natureza*. Ainda que animais possam adquirir hábitos, tais práticas repetidas não seriam generativas no sentido que são os atos humanos. Haveria então somente uma repetição cerrada, os animais estão presos em uma *má-infinitude*. Isso pois, nesta leitura, nunca poderiam transcender seus instintos. Ao contrário, os hábitos humanos, propriamente *segunda natureza*, seriam sinônimo de reorganização e cultivo dos instintos.⁷²

Nesse ponto, é importante ressaltar que a transição do hábito para os costumes e a formação de instituições, calcadas em formas compartilhadas de vida, passa pelo fomento da mútua confiança. A vida cidadã e social parte de uma base habitual e costumeira – é a partir daí que se pode ocorrer o exercício da liberdade a partir da disposição de ânimo. Ocorre que tal habituação coletiva pode ser lida de forma *tradicionalista*, ou seja, retirando-se a possibilidade de crítica. Esse ponto é levantado por Elisa Magrì (2019), que sugere uma diferenciação entre a *habituação inerte* e *confiança*, justamente para garantir o caráter *generativo* e *plástico* dos hábitos e costumes sociais. Magrì (2019) sugere uma análise fortemente reflexiva ou orgânica da relação entre habitualidade e agência, recusando a esposar um modelo de agência centrado ou na instituição ou no hábito dos sujeitos – ambos estão em relação orgânica. Mais, disso se pode derivar que a confiança ética implica o exercício da crítica. Por isso, Magrì (2019, p. 36) coloca que se sentir *em casa* deriva justamente da possibilidade de tomada de postura crítica.⁷³ Precisamente, nos termos do próprio Hegel, a vida ética é calcada justamente na reconstituição do mundo, de forma que o que não é “racional” não pode ser considerado como efetivo.

⁷¹ Para uma leitura acerca do conceito de *segunda natureza*, ver, em especial, os seguintes comentadores de Hegel ver Pinkard (2012), Menke (2012), Lumsden (2016), Papazoglou (2002).

⁷² Acerca dessa questão, Pierpaolo Cesaroni aponta três termos importantes para a compreensão da diferença entre hábitos humanos e animais, são estes “hábitos humanos” [*Gewohnheit*], “endurecimento” [*Abhärtung*] e “habilidade” [*Geschicklichkeit*]. Em suas palavras: “Nesse sentido, o “hábito” animal não o retira do seu gênero, no qual o instinto se manifesta: não por acaso, Hegel chama tal hábito de “hábito de viver” (Enz3, §410 Anm.; see Enz3, §375). *Gewohnheit* em sentido estrito, por outro lado, indica precisamente a capacidade humana de escapar desse círculo, no movimento duplo que se viu anteriormente: de um lado, *Abhärtung* libera dos impulsos naturais por meio da habituação; por outro lado, *Geschicklichkeit* é a capacidade de contratar hábitos completamente novos, apesar de qualquer predeterminação instintual (...)” (Cesaroni, 2019, p. 96, *tradução livre*).

⁷³ A autora atribui à essa formulação a leitura de Brian O’Connor (2012) acerca da liberdade em Hegel.

3.2 A ESTRUTURA DA ETICIDADE

Hegel apresenta essa esfera de habitualidade e costumes com estrutura tripartite: estas são a *família*, a *sociedade civil* e o *Estado*. Retoma-se aqui, em outro plano, a cisão entre família e Estado explorada na tragédia de *Antígona*, adicionando-se um componente propriamente econômico: a sociedade civil.

3.2.1 A família como base *natural* da eticidade

Nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, a família é descrita, curiosamente, em termos não muito distintos do que já foi dito acerca da família na tragédia de *Antígona*, que seguia o modelo da Grécia antiga, ateniense. Fundada no amor, que se materializa no casamento – uma “união ética”, a família aparece como “*substancialidade imediata*” da eticidade – Hegel a vê como espécie de alicerce “natural” da ordem ética (Hegel, 2022, §158, p. 411-412). Esse alicerce se pauta pelo *cuidado* dos bens de família, e transmissão via herança, além da educação dos filhos, para prepará-los para a posterior vida pública (Hegel, 2022, §158, p. 411-412). Tal preparação à vida pública, assim como no caso da leitura hegeliana de *Antígona*, é exclusiva para os filhos homens. O papel da mulher permanece como algo próximo ao *particular* e ao *natural*, não tendo essa sua cidadania pública propriamente reconhecida.

Da leitura do sistema hegeliano da eticidade, é notável que a família, em seu aspecto fundante, serve enquanto meio de *perenização* e *estabilização* da ordem ética. Isso fica evidente no apelo à *naturalidade* desta esfera, primeiramente na criação e formação para a vida ética dos filhos. Como se verá na próxima seção, a teoria da soberania em Hegel é diretamente legatária dessa *estabilidade natural*: Hegel entende como fundamental que o príncipe aceda a seu cargo vitalício pela pura *hereditariedade*. O príncipe hereditário, por ter seu patrimônio, e já ter seu local garantido poderia evitar se imiscuir nos interesses particulares da sociedade, atuando em nome do universal (Hegel, 2022, § 281, p. 605-609).

Isso adianta outra questão fundamental: no seio da família ocorre a transubstanciação da propriedade privada em *patrimônio familiar*. Esta função fica evidente ao §170 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, quanto o filósofo comenta o que segue acerca do patrimônio de família:

A família tem não só propriedade, senão o que surge para ela, enquanto pessoa *universal e que perdura*, a necessidade e a determinação de uma posse *permanente e segura* de um *patrimônio*. O que na propriedade abstrata é o momento arbitrário da carência particular do *mero indivíduo-singular* e o egoísmo do desejo transforma-se aqui em cuidado por *algo comum* e em ganho para ele, em algo ético.

Nas sagas a respeito da função dos Estados ou, pelo menos, de uma vida social civilizada, a introdução da propriedade estável e do casamento aparecem ligadas. De resto, em que consiste esse patrimônio e qual seja o verdadeiro modo da sua consolidação, isso se estabelece na sociedade civil. (Hegel, 2022, § 170, p. 425).

Logo, a passagem da propriedade privada para o patrimônio, enquanto *eticização do particular*, tem função eminente lógica para Hegel: trata-se de forma de estabelecer uma relação de necessidade, determinando e superando o aspecto contingencial que pode ter a formação de um sistema. Nesse sentido, para Hegel o patrimônio estável é condição de possibilidade da esfera ética, um suporte para a existência de outras formas contingentes de luta por interesses particulares na sociedade civil e de exercício político do Estado. É o que Hegel expressamente diz, quando comentando acerca da indústria e da sociedade civil: “Assim como o princípio da vida familiar tem por condição a terra, um solo firme e um bem imóvel, assim a indústria tem o mar por elemento natural que a anima e a impele para fora” (Hegel, 2022, §247, p. 519). Posteriormente, quando comenta acerca da relação entre a sociedade civil e o poder legislativo aos §§305 e 306 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel *retoma* o tema do patrimônio, ligado à naturalidade da esfera familiar. Naquele momento, aponta especificamente o papel político do *morgadio*, enquanto *bem inalienável* que embasa a existência do poder legislativo e a esfera política em geral (Hegel, 2022, §306, p. 643). Nesse sentido, é nítido que a noção de patrimônio não é mera accidentalidade no sistema ético hegeliano, mas se espria reiteradamente enquanto um operador lógico do funcionamento da eticidade.

3.2.2 A sociedade civil: os tribunais, a polícia e as corporações

Já a sociedade civil é abordada de outra maneira pelo filósofo. Em clara inspiração dos economistas liberais como Adam Smith, Hegel afirma que o motor característico da vida cidadã é um *sistema de carências*, em que cada *pessoa* ou grupo de pessoas lutam por recursos e ganhos escassos, às custas do outro – ou seja, há uma prevalência dos interesses particulares. Com a dispersão das inúmeras famílias, a sociedade civil aparece de forma *reflexa*, como passo no sentido da universalidade (Hegel, 2022, §181, p. 436-438). Forma-se um sistema de mediação entre os particulares, em que cada pessoa tenta atingir seus interesses por *meio* da outra (Hegel, 2022, §182, p. 439-440). Essa mediação situa os *fins egoístas* particulares dentro de um sistema

mais amplo, que ainda se coloca como a oposição entre polos extremos (interesses particulares distintos). Aqui a forma da universalidade adquire feições de necessidade (Hegel, 2022, §186, p. 445), operando na lógica da necessidade e entendimento (Hegel, 2022, §183, p. 441). Esta forma é concretizada de três formas: a) por meio da *mediação da carência*, ou seja, cultivo do trabalho; b) pela administração do direito como garantia da liberdade e propriedade privada; e c) pela redução da contingência pelo *policimento* e pela instituição de *corporações* (Hegel, 2022, §188, p. 450). Prezando pela brevidade, este texto não abordará o sistema de carências, partindo direto para suas consequências de grande relevância à análise proposta: o sistema de administração do direito, de policiamento e as corporações.

Se a sociedade civil é pautada em um sistema de carências que tem como motor os interesses particulares, é de se esperar que, na busca por maiores vantagens, vingança, etc., ocorram *crimes* ou violações da própria universalidade da sociedade civil. Frente a isso, necessário que tais atos venham ao escrutínio de um sistema de justiça (Hegel, 2022, §218 e 219, p. 492-494). Apesar de Hegel incluir, de forma contraintuitiva, os tribunais em geral na sociedade civil, e não como um poder autônomo do Estado, ainda cabe ao sistema de justiça o destacamento dos interesses particulares. A administração do direito substitui o interesse *particular* privado e o repõe pelo *universal* lesado – para o filósofo, isso afasta o direito do mundo da vingança. A resolução destes conflitos irá se dar pela *subsunção* do caso concreto à lei universal, na decisão judicial (Hegel, 2022, §227 e 228, p. 500-503). Por isso, para Hegel, é uma leitura “indigente” atribuir ao sistema justiça a pecha de “violência indevida”, “opressão da liberdade” ou “despotismo” (Hegel, 2022, §219, p. 494). Até porque este filósofo inclui na eticidade o direito a um processo jurídico com produção de prova, abrindo às partes espaço para que possam apresentar suas razões de direito, etc., além da importância de uma *publicização* e *clareza* em torno das leis – a compreensão destas não pode estar restrita a uma classe jurídica (Hegel, 2022, §221 e 224, p. 495 e 497).

A efetivação da unidade da totalidade particularista e em *tensão* que constitui a sociedade civil é ainda promovida pela *polícia*. Esta atua dentro do campo que Hegel cunha de “união relativa” do corpo social (Hegel, 2022, §229, p. 504). Busca-se, com essa, a garantia dessa universalidade entre particulares por meio da garantia da segurança da propriedade e da pessoa (Hegel, 2022, §230, p. 505). Polícia aqui tem um sentido abrangente, atingindo uma esfera de regulação específica dos interesses particulares, com o objetivo de manutenção de mínima coesão. Hegel exemplifica tal poder, inclusive, com intervenções na economia. Ainda que espouse uma visão econômica liberal, no qual “a relação correta no todo se estabelece por si mesma” (Hegel, 2022, § 236, p. 511) – ou seja, as relações de mercado se *autorregulam* – às

vezes, postula que é necessária a regulação preventiva de pontos específicos para a manutenção do universal. A polícia é espécie de condicionamento da pessoa particular, no sentido prevenir a absolutização dos fins egoístas – tomando aspecto similar e complementar à educação familiar (Hegel, 2022, §238 e 239, p. 512-514). A abrangência da noção de polícia também inclui, entre outras coisas, o suporte aos que enfrentam a pobreza (Hegel, 2022, §241 e 242, p. 514-515).

Diferente da polícia, destinada a corrigir rotas e estabelecer as condições para uma coesão mínima do corpo social, as corporações constituem uma totalidade restrita à determinado âmbito social (Hegel, 2022, §229, p. 504) – em síntese, cria-se um espaço de coexistência entre os indivíduos a partir de suas habilidades particulares (geralmente industriais), como coesão para atingir determinados fins compartilhados, aos moldes de uma *segunda família* (Hegel, 2022, §251 e 252, p. 524-525). Hegel abre a discussão acerca das corporações às situando como elemento médio (Hegel, 2022, §250, p. 523), posto *entre* o *estamento agrícola* (grupo de atividade econômica mais próximo à esfera familiar e natural) e o *estamento universal* (composto por serventuários do Estado, funcionários da ordem jurídica, políticos, etc.). Aqui a noção de mediação aparece de forma mais forte, sendo as corporações e os estamentos designadas especificamente como instituições que servem ao fim de reduzir a contingência da esfera da sociedade civil. A corporação “une de maneira interior” os momentos particulares e universalmente objetivo da eticidade, suprassumindo até mesmo o primado de uma “universalidade jurídica abstrata” (Hegel, 2022, §255, p. 529). Isso pois, nesse caso, a mediação se dá pela instituição de hábitos e costumes, de uma forma de vida compartilhada, que auxiliam no metabolismo normativo, sem recurso direto à crueza do direito abstrato positivo para a manutenção de uma estabilidade mínima. O fim das corporações é, contudo, finito, visto que ela está em última instância vinculada aos interesses particulares (Hegel, 2022, §256, p. 531-532). Ocorre que, como será visto a seguir, em razão de se coadunar logicamente com a lógica do conceito e o silogismo dialético, Hegel eleva a função mediadora das corporações e estamentos como operação fundamental da esfera Estatal em sentido estrito. Em outras palavras, os poderes do Estado, em sua atividade *orgânica*, terão atuação próxima à instituição de uma *segunda família* e de formas de vida compartilhada, ainda que sob a chave mais forte do universal. A constituição política, nos termos imaginados por Hegel, se comporta como uma proliferadora de mediações e de meios compartilhados de vida política.

3.3 A CONSTITUIÇÃO POLÍTICA E O “FAZER-ORGANISMO”

A proposta de Estado hegeliana, ao se centrar nas relações de mediação que conformam o todo, se coloca em uma perspectiva crítica em relação às teorias de Hobbes, Rousseau e Kant. Primeiramente porque rejeita a ideia de *contrato social*, pois o poder do governo não pode ser visto como *exterioridade* frente a uma reunião de meros *singulares*. Assim, Hegel desenvolve a ideia de ‘*vontade geral*’ de Rousseau e de *autonomia* kantiana para desenvolver sua hipótese de como se organiza o poder governamental, buscando superar a *lógica do entendimento* – sua apreensão pela vontade da subjetividade singular. Para Hegel, a vontade deve ser entendida de forma mais *ampla* e orgânica: “Contra o princípio da vontade singular, é preciso lembrar o conceito fundamental de que a vontade objetiva é o racional em si no seu *conceito*, seja ele conhecido ou não, querido ou não pelo capricho do singular” (Hegel, 2022, §268, p. 538). Logo, ainda que sua formulação não prescindia da ideia de individualidade e autonomia, há uma grande ruptura de Hegel com alguns dos princípios liberais. São duas formas de liberdade diferentes: numa visão liberal *lato sensu*, a liberdade está voltada ao arbítrio, para Hegel, a liberdade está vinculada à sua efetivação orgânica pela *eticidade* – não existe liberdade sem os seus *suportes* objetivos, poder-se-ia dizer. Também há, decerto, marcada diferença com o positivismo jurídico, que, conforme Sally Sedgwick comenta (2019), vêem o estado como mero espelho dos desejos dos sujeitos empíricos e concretos, mas não como unidade dos elementos propriamente *racionais* que formam a realidade. Logo, conforme a autora observa, na concepção hegeliana, os elementos liberais são *parasitários* das instituições que os suportam.

Mais, o conjunto institucional da eticidade pode ser entendido como sinônimo de *constituição política* [*Verfassung*]. Eis o substrato que suporta a vida política e cidadã, e que muito se diferencia da constituição *escrita* e das *leis*, como se verá.

3.3.1 A constituição política

A ideia de constituição política pode seguramente ser considerada como o núcleo especulativo da filosofia política e do direito hegeliana, ela dá a sustentação filosófica para as teses, ainda que de forma *retroativa*, pois apenas é abordada na parte final das *Linhas Gerais da Filosofia do Direito*. É um conceito de constituição único na medida em que não é propriamente nem materialista nem formalista (Cesaroni, 2023). É uma espécie de síntese e motor lógico da vida ética de um povo. Para Hegel, a constituição possui caráter *generativo* das leis, estas não podem ser impostas, mas derivam de uma espécie de processo metabólico social.

Essa tese é, estranhamente, atual e datada. Nos tempos atuais, posições constitucionais que se assemelham ao direito natural são rejeitadas, muitas vezes pois baseadas em noções fixas de substância, refletindo interesses específicos do sujeito que formulou tal teoria – ou seja, no fundo são más teorias e filosofias, que não adquiriram reflexividade suficiente para transcender seu ponto inicial. Nesse sentido, o positivismo ou até mesmo o pós-positivismo, são tidos como posições mais democráticas e *realistas* acerca da lei – o mote é: elas são o que são, e devem ser interpretadas de forma a se coadunar com o caso concreto ou, em cognição estendida, princípios de direitos humanos. Hegel entenderia essa forma de interpretar a lei uma *foto* de um movimento histórico da constituição política, que remanesce como pano de fundo latente. Por outro lado, a constituição política Hegeliana *não necessariamente* espelha seus interesses particulares, ao menos não de forma *vulgar*. Ela é um movimento *substancial* dos costumes e hábitos sociais. Nesse contexto que se pode situar a crítica hegeliana ao formalismo liberal, que se centra no caráter *abstrato* dos direitos. Salter e Shaw (1994, p. 476, tradução livre) comentam que tal crítica se sustenta no fato de “o destino do formalismo é ser historicamente superado pelo princípio de uma cidadania racional que envolva a correlação de direitos e deveres substanciais”. Evita-se, assim, o correlato *invertido* do formalismo, que é o *ódio* à lei formal tomada abstratamente, que, aprisionado pelo empírico, “esquece” da eticidade⁷⁴.

A constituição política é, então, pautada pelo desenvolvimento *ao limite* da liberdade concreta, que se funda na harmonização dos interesses particulares com os interesses universais, universais, reconhecendo tais como seu “*fim-último*” (Hegel, 2022, §260, p. 544). Logo, é algo como a estruturação de um sistema de mediação – ou transsubstanciação – entre o particular e o universal. Trata-se, em sentido que será desenvolvido a seguir, da *politização* do social. A forma universal-política terá sua efetividade por meio das *instituições sociais*, que, em sua totalidade, formam a constituição. Assim, a liberdade pública é consolidada não por interesses individuais, contingentes, mas institucionais, em uma rede de mediação universalizante (Hegel, 2022, §265, p. 552). As instituições propiciam, então, a *estabilização* da ordem política constitucional, vez que são locais de *justiça objetiva* (Cafagna, 2021, p. 160). Eis o significado do *institucionalismo*

⁷⁴ Conforme Hegel: “(...) O outro contrário do pensamento que apreende no conhecimento o Estado como algo racional por si é tomar a *exterioridade* do fenômeno, da contingência da penúria, da carência de proteção, da força, da riqueza etc. não como momentos do desenvolvimento histórico, porém pela *substância* do Estado. Aqui, igualmente, é a singularidade dos indivíduos que constitui o princípio do conhecimento, contudo, não é nem mesmo o pensamento dessa singularidade, porém, ao contrário, o princípio são as singularidades empíricas segundo suas propriedades contingentes, a força e a fraqueza, a riqueza e a pobreza etc.” (Hegel, 2022, § 258, p. 538).

hegeliano – o exercício constitucional efetivo se ancora em uma realidade objetiva de instituições, relativamente autogestionadas.

Aqui, merece alusão a formulação eminentemente *orgânica* de Hegel em torno da codificação. Hegel coloca que, ao mesmo tempo que a normatividade deriva do funcionamento concreto da vida, isso não retira a importância de dar *positividade* a essas normas por meio da codificação (Hegel, 2022, §211, p.478-480).⁷⁵ promulgação das leis possui uma estrutura silogística: estas não podem se reduzir a uma estrutura contingente, pautada na citação de “juristas mortos há muito tempo com maioria de votos” (Hegel, 2022, §211, p. 480), devendo se balizar leis escritas criadas do tecido da eticidade. Como comenta Ludwip Siep (2005, p. 272, *tradução livre*), “o que é decisivo, portanto, é que as tentativas de codificação devem ser compreendidas não como um ato de simples criação, mas enquanto uma formulação consciente da constituição dos direitos e leis que já estão latentes ou implícitos”. Logo, a constituição política existe enquanto unidade do que pertence à eticidade e as leis positivadas, desde que as últimas não representem positividade *morta* – ou irracional. É agir vivo da constituição que atua quase como que um “poder constituinte”, calcado na objetividade institucional. O avanço na exploração do “constitucionalismo” hegeliano requer, agora, um passo rumo a esta teia institucional.

3.3.2 O poder do príncipe e o idealismo da soberania

Hegel organiza sua exposição acerca das operações efetivas da constituição a partir de um desenho institucional, que remete a conhecida divisão entre os três poderes de Montesquieu, mas, na formulação especulativa, possui determinadas adequações que a tornam bastante distinta, o que leva suas teses a trazerem determinada estranheza para o leitor contemporâneo. A estrutura *conceitual* ou silogística da constituição, implica que cada poder possui em si a totalidade, mas em si, são tão somente um “*todo individual*” (Hegel, 2022, §272, p. 577) – ou seja, cada sistema é relativamente autônomo, e integra um sistema geral da totalidade, que é a constituição. No que segue, se fará uma breve sistematização destes alicerces da totalidade, que

⁷⁵ Assim, Hegel, ao defender a codificação, se distanciou, à sua época, de teorias do direito costumeiro como a de Savigny. Hegel argumenta de forma decisiva nesse sentido: “Denegar a uma nação cultivada ou ao estamento dos juristas dessa nação a capacidade de fazer um código seria uma das maiores afrontas que se poderia fazer a uma nação ou àquele estamento, já que não pode estar em questão elaborar um sistema de leis *novas* segundo o seu *conteúdo*, po’rem de conhecer na sua universalidade determinada o conteúdo legal aí-presente, isto é de aprendê-lo pelo pensamento, acrescentando-lhe a aplicação ao particular” (Hegel, 2022, §211, p. 480).

periga o esquematismo, ante a complexidade da ideia lógica de *conceito* que subjaz tal organização.

Por ser a síntese conceitual (o começo e o fim) dos demais “poderes”, o primeiro alicerce constitucional apresentado por Hegel é o *poder do príncipe*, em formulação que remete à espécie de *monarquia constitucional*, o que seria característico de seu tempo e de figuras como Frederico Guilherme III, rei da Prússia entre 1797 e 1840 no tempo de vida do Hegel. Tal poder possui função constitucional primordial, pois encarna a possibilidade de coesão do organismo ético. Representa o ponto em que há *livre arbítrio*, onde há o exercício da vontade em sua forma mais crua. Hegel abre sua *filosofia do príncipe* afirmando que:

O poder do príncipe contém ele próprio dentro de si os três momentos da totalidade, a universalidade da constituição e das leis, a consulta enquanto relação do *particular* ao universal, e o momento da *decisão* última enquanto *autodeterminação*, à qual tudo o mais retorna e da qual tudo toma o começo da sua efetividade. Esse autodeterminar absoluto constitui o princípio distintivo do poder do príncipe enquanto tal, o qual é o primeiro a ser desenvolvido (Hegel, 2022, §275, p. 589-590)

Deste parágrafo, extrai-se que o poder soberano, encarnado na *pessoa* do príncipe é o começo e o fim do Estado. O príncipe materializa no mundo a vontade autodeterminada, a possibilidade de arbítrio. Assim, consegue unir, em si mesmo, a eticidade a partir de sua dignidade. Gans, chega a comentar que que isso implica que o monarca tenha atitude *livre*, pois está vinculado ao “conteúdo concreto das deliberações e, se a constituição é estável, frequentemente nada mais tem a fazer do que subscrever seu nome” (Hegel, 2022, 279A, p. 603). Por ser a *matéria* desta união, ou mesmo sua literal *carne*, suas competências adquiridas são pouco importantes para o exercício de seu cargo. O que importa é estabilidade de sua personalidade, a não implicação deste dos conflitos *particulares*, das lutas por honra e riqueza ou de grupos profissionais específicos. Por isso, é fundamental para Hegel a o nascimento e a *hereditariedade* do cargo de príncipe. É esse aspecto estável, natural, que dá a base para que este possa representar a *infinitude* da ideia (Hegel, 2022, § 281, p. 605-609).

Mas a precisa compreensão desta teoria da soberania, por se tratar do *núcleo especulativo* do Estado hegeliano, requer um aprofundamento na noção de *idealismo da soberania*. A partir desta que o *organismo* político hegeliano pode ser compreendido. Vale, novamente, a citação direta de Hegel neste ponto:

O idealismo que constitui a soberania é a mesma determinação em virtude da qual no organismo animais as suas assim chamadas partes não são partes, mas membros, momentos orgânicos, cujo isolamento e subsistir-por-si é a doença (ver E [1817], §291 [E, §371]); esse idealismo é o mesmo princípio que interveio no conceito abstrato de

vontade (...) como a negatividade se referindo a si mesma e, por isso, como a universalidade se determinando à singularidade (§7), negatividade na qual toda particularidade e toda determinidade são suspensas, o fundamento absoluto determinando a si mesmo; a fim de aprender essa negatividade é preciso possuir, em geral, o conceito do que é a substância e a verdadeira subjetividade do conceito (Hegel, 2022, §278, p. 595)

Se vê aqui que Hegel explicitamente vincula a soberania à *subjetividade do conceito*. Como já discutido neste trabalho, para Hegel, a subjetividade do conceito deriva do fato de que a ideia deve ser vista a partir de seu movimento próprio, constituído pelo processo de negação, ou determinação, sucessiva. Eis porque Hegel então fala da “*negatividade se referindo a si mesma*” – o elemento *ideal* da soberania nega a particularidade. Nesse aspecto, é fundamental considerar os apontamentos de Marcos Lutz Müller (2004) acerca da tese da idealidade do *finito*. Comentando o §278 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, este afirma que a o idealismo da soberania se apoia na tese da *idealidade do finito* que “devido à sua negatividade intrínseca, só tem a sua verdadeira efetividade no infinito que não mais se opõe ao finito, mas que se constitui, precisamente, no movimento da ultrapassagem do finito” (Müller, 2004, p. 266). Pode-se dizer que, em uma estrutura conceitual-orgânica, tudo que é finito e particular possui em si, intrinsecamente, referência à negatividade, à sua possibilidade de dissolução na universalidade. Essa é a dialética especulativa entre universal e particular posta em efetividade pela constituição política. Nesta leitura, o soberano encarna pessoalmente a constituição e a vontade racional – que não pode ser confundida com a vontade popular em um sentido *empírico* – e coloca em *efetividade* real essa organização. É notável que essa visão de constituição não postula um Estado ideal, mas tão somente sugere qualidades relacionais importantes para cada Estado. Analisa-se concretização destas qualidades relacionais em sua vida institucional. Isso abre espaço para alguns comentadores que geralmente reduzem a importância da soberania em Hegel, visto que essa não parece ser essencial à sua formulação de organismo.⁷⁶

Portanto, é vista como toda legitimação particular, dentro do organismo, é dotada de idealidade – possui vínculo substancial com um aspecto universal, ético. Qualquer vontade individual dentro de um Estado Constitucional, portanto, está fadada a passar por um intenso processo de mediação, adquirindo *forma da universalidade* ao se objetivar em interesse que

⁷⁶ Ver por exemplo autores como Marcos Lutz Müller (2004), Klaus Hartmann (1981) e Pierpaolo Cesaroni (2016). Especificamente, este último sugere, a partir da leitura da obra posterior de Hegel, Enciclopédia das Ciências Filosóficas, especialmente do seu §541, que o filósofo chegou a suprimir o conceito de soberania, tratando um conceito de *governo* [*Regieren*] de forma mais ampla. A própria eticidade, enquanto condição de possibilidade e local de mediação, já se coloca enquanto unidade orgânica antes mesmo da decisão soberana (Cesaroni, 2016, p. 115-116).

possa ser metabolizado no organismo constitucional. A soberania, ao menos nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, não passa do polo encarnado da síntese desta relação entre a vontade racional universal e os interesses particulares. O processo objetivo dessa mediação passa pelos outros dois poderes: o governo e o legislativo.

3.3.3 O poder de governo, o poder legislativo e o estamento *médio e universal*

Em sua teoria especulativa da divisão dos poderes, Hegel perpassa a discussão acerca das características do poder de governo e do poder legislativo em Hegel pelo conceito de *estamentos* ou *corporações*. Como já exposto, a sociedade civil, enquanto plano regido por um modelo de necessidades, tende a se organizar por meio de corporações, que organizam e retiram de uma excessiva contingência os interesses conflitantes dos particulares. Interessante que a mesma ideia é retomada para tratar de esferas próprias do Estado, que não são geralmente entendidas, ao menos em plano teórico, enquanto corporações. Ocorre que o conceito de corporação neste autor permite uma flexibilidade maior, se tornando verdadeiro articulador lógico. Hegel, enquanto filósofo, propõe a ideia de corporação menos como indicação de uma realidade social, de uma instituição econômica específica ou mesmo de um *lobby*, para compreender mais um *meio*, ou uma *plataforma* (se quiser utilizar de termos contemporâneos) de compartilhamento de uma “forma de vida” (Cesaroni, 2019, p. 100), que atua como *mediação* entre as diferentes esferas sociais.⁷⁷ A coesão orgânica entre o soberano e a sociedade civil depende de uma proliferação de múltiplos termos médios, instituições que permitem a função silogística da constituição política. Logo, como já exposto, a constituição política não são leis abstratas, mas a possibilidade de compartilhamento da vida, de compartilhamento e construção de uma (segunda) natureza comum entre os sujeitos.

Se no âmbito da sociedade civil, as corporações representam os interesses particulares de determinado grupo, como advogados, artesãos, sapateiros, etc., no Estado é necessária a matização de qualquer interesse particular dentro do campo universal. Logo, o “espírito de corporação, que se engenda na legitimação das esferas particulares, inverte-se simultaneamente,

⁷⁷ Como argumenta Pierpaolo Cesaroni (2019): “O conceito de corporação, em Hegel, possui um sentido bem definido: por meio dele vem à existência algo que é comum entre alguns indivíduos [*das Gemeinsame* (GPR, §251), ou seja, os espaços compartilhados que inevitavelmente emergem dentro do sistema de necessidades (precisamente, no segundo estamento). Esse ‘comum’ não é o interesse econômico ou ideal moral extrínseco que deve ser oposto ao egoísmo do indivíduo. Pelo contrário, Hegel define-o como o compartilhamento de um “modo de vida” (Cesaroni, 2019, p. 100, *tradução livre*)

dentro de si mesmo, no espírito do Estado, visto que ele tem no Estado o meio da conservação dos fins particulares” (Hegel, 2022, § 289, p. 615-616). Ora, como já exposto, para Hegel, o particular depende do universal – natural, portanto, que as corporações da sociedade civil dependam de seu correlato no Estado, para a manutenção de um todo universal que sirva de condição de possibilidade para a existência da própria sociedade civil. Enfim, para Hegel, o governo se constitui como *estamento médio* (Hegel, 2022, § 297, p. 623), ao passo que o também o poder legislativo se coloca enquanto estamento da universalidade, porém com papel representativo. Segue-se à análise detida destes dois poderes.

Sustentáculo da constituição política, Hegel coloca o poder do governo enquanto órgão distinto do príncipe, eis que possui papel de execução das decisões. O governo se constitui enquanto espécie de *espelho* das corporações, atuando na mediação do particular no universal (Hegel, 2022, §288-289, p. 614-616). O fundamental, nesta filosofia do Estado, é que há uma via de mão dupla entre o universal e o particular, entre o concreto e os ramos abstratos: ao mesmo tempo que o governo se pauta a partir da vida civil, este governo, por sua vez, atua de forma “voltada para baixo”, no sentido de dotar o particular da forma universal. Esta tarefa é realizada pelos *serventuários* públicos, que devem ser escolhidos por suas habilidades, ao contrário do soberano. Estes sujeitos constituem o que Hegel chama de *estamento médio*, que se situa entre o poder de soberania e as corporações da sociedade civil (Hegel, 2022, § 297, p. 623). Logo, é nítido o caráter essencialmente mediador que possui o poder de governo, se colocando logicamente entre os extremos o soberano e a sociedade civil, constituindo determinada cultura jurídica de um povo, vez que abarca, além de órgãos administrativos, o poder judiciário e o poder de polícia. Ainda que esses últimos dois poderes estejam mais vinculados à sociedade civil, a forma de organização estamental que estes tomam, além da postura requerida de serventuários públicos requerida pelos agentes destas instituições, tornam possível considerá-los enquanto membros do governo, que não representam interesses específicos, mas tão somente o interesse universal.

Outro suporte constitucional mediador é o poder legislativo, cujo objetivo é de determinação das leis positivas e tratar dos “assuntos internos inteiramente universais por seu conteúdo” (Hegel, 2022, §298, p. 623). Diferenciado do governo por tratar de forma material nos conteúdos universais, ou seja, representar mais diretamente a formulação do universal – não se restringindo à sua execução –, o poder legislativo também é caracterizado por conter em si o elemento *estamental*. Novamente, a questão estamental aparece, aqui como questão central do poder legislativo. Decerto, o elemento estamental é uma espécie de forma universal postulada por Hegel, uma mediação mais direta que qualifica os particularismos e permite a

relação do Estado com a sociedade civil e sua complexa teia de interesses. Por isso, o elemento estamental traz nele o “momento da liberdade formal subjetiva, a consciência pública enquanto universalidade empírica das maneiras de ver e dos pensamentos dos muitos” (Hegel, 2022, §301, p. 631). Curioso que Hegel justifica a utilização do *muitos* em detrimento de *todos*, pois, para o autor, seria *obvio* que a designação *todos* não poderia ser verdadeiramente utilizada, vez que a participação política de mulheres e crianças não poderia ser tida como legítima (Hegel, 2022, §301, p. 631). Hegel invoca diretamente a lógica para demonstrar que o legislativo, em seu caráter estamental e mediador da sociedade civil e do governo, se coloca como “termo médio” (Hegel, 2022, §302, p. 635) – isto é, dissolve as relações entre as extremidades, tornando tais relações orgânicas. Ele *faz organismo*.

Logo, o poder legislativo *filtra* a opinião pública, não podendo ter dela uma visão excessivamente particularista. Ele requalifica, por meio da mediação estamental, as formas de participação social na esfera pública, transubstanciando-as em questão política na *forma política* (Hegel, 2022, §303, p.638) – para se valer dos termos utilizados por Marx (2013). Por esse motivo, como notado por comentadores como Pierpaolo Cesaroni (xxxx), os interesses no qual o legislativo pode operar são tão somente *interesses objetivos*.⁷⁸ No mesmo sentido argumenta Buchetmann (2023, p. 187), para quem a centralidade dos interesses, não indivíduos, é o *coração da teoria hegeliana da representação*.⁷⁹ O que importa para a vida política de um sujeito social são suas “qualidades universais e objetivas”, o que decorre que os particularismos devem ser exteriorizados como atributos de sua personalidade, incidindo tão somente na vida pública se mediados pela *forma universal*. Até porque “as tarefas e os poderes do Estado não podem ser *propriedade privada*” (Hegel, 2022, §277, p. 592).

Isso é fundamental na medida em que Hegel coloca o trabalho do legislativo, como *estamento universal*, o tornar-orgânico da “massa informe, cujo movimento e atuar,

⁷⁸ “O que na assembleia dos estados (Ständeverammlung) é representado não é um conjunto de vontades (muito menos, obviamente, a vontade geral do povo), mas sim os interesses objetivos concretamente existentes na sociedade, os quais, por meio do poder legislativo (e da mediação exercida pela instância de governo), podem sofrer transformações, ajustes e assim por diante. A Ständeverammlung, portanto, não expressa o ponto de vista do universal (que é próprio, antes, do governo), mas sim o do particular.” (Cesaroni, 2016, p. 112, *tradução livre*)

⁷⁹ Aqui, é notável também o relativo desinteresse hegeliano pela representação por voto. O filósofo cuidadosamente distingue sua concepção de representação da liberal: “Isso vai contra uma outra representação corrente, segundo a qual, visto que o estamento privado é alçado no poder legislativo à participação na Coisa universal, ele teria de aparecer aí na forma de singulares, seja que eles escolham mandatários para essa função, seja até mesmo que cada um deva exercer ele próprio o seu voto no poder legislativo. Essa maneira de ver abstrata, atomística, desaparece já na família, bem como na sociedade civil, onde o singular só vem a aparecer como membro de um universal” (Hegel, 2022, §303, p.640). Por isso, também, Hegel atribui papel central à *confiança* política à atuação legislativa, para que, nesta atividade ocorra efetivamente a discussão e ponderação dos interesses universais, em detrimento da solução de controvérsias estritamente pelo voto majoritário (Hegel, 2022, §309, p.647-648).

precisamente por isso, seria somente elementar, irracional, selvagem e assustador” (Hegel, 2022, §303, p. 640). Nesse sentido, apesar de Hegel colocar a *multidão* como elemento *extremo*, oposto ao bom-funcionamento orgânico da constituição política, se vê que não se pode pular de forma *direta* à conclusão de que tal elemento deve ser *policidado* ou *exterminado*. A solução primeira para Hegel é que a multidão deve ser *governada*, tornada-organismo. Nesse sentido, é útil a heurística proposta por Pierpaolo Cesaroni (2016, p. 105; 2019, p. 115) de que o conceito de governo em Hegel deve ser interpretado como algo que vai, até certo ponto, além do exercício da soberania e da violência. O primado da mediação e a lógica hegeliana permitem concluir na divisão entre duas formas de governo: uma política, fundada na forma de vida das corporações e estamentos, e outra de controle mais próximo ao *biopolítico* e de policiamento de populações “não-orgânicas”. A diferença entre essas formas é que ambas atuam em escala diferentes: enquanto o governo político perpassa o âmbito da soberania interna, o policiamento e controle perpassam o campo da regulação da sociedade civil. Basta lembrar que, para Hegel, o poder judiciário e a polícia compõem não apenas o poder estatal, mas se diferenciam do âmbito do poder de governo por sua posicionalidade próxima da sociedade civil, e do *estado de necessidade*. Apesar de requerer melhor exploração, essa proposição é generativa, no sentido de sugerir uma forma de governo político, de direito e de constituição que não sejam definidos, em última instância, por uma relação de poder ou de dominação. Isto não é banal, na medida que, após o século XX, com as análises seminais de autores como Michel Foucault e de Jacques Derrida acerca do poder governamental e do direito, é quase impossível uma análise crítica que não leve em conta a violência intrínseca nas mediações. É nessa tensão que será realizada a análise acerca da operação de *fazer-organismo*. Com inspiração em Catherine Malabou (2014), pode-se perguntar: é possível se analisar o governo, a constituição ou o direito sem recurso à ideia de poder soberano?

3.3.4 O mistério do fazer-organismo

A exposição até agora visou a demonstrar a maneira como Hegel monta o funcionamento *orgânico* da constituição política. Foi argumentado, em síntese, que a eticidade, principalmente na figura do Estado-constitucional, opera por meio da mediação. Este processo “faz-organismo”, sendo capitaneado por uma proliferação de termos médios, as corporações e estamentos, que aproximam os pontos “extremos” e tornam possível o desenvolvimento conceitual-silogístico da forma política. Ou seja, o que era “desorganizado”, inconciliável ou excessivamente antagonístico, passa a ser integrado dentro de um organismo político-

constitucional. Ocorre que Hegel postula essa organização nos termos lógicos característicos de sua filosofia especulativa, o que torna essa organização organicista *também* especulativa. A especulação se dá na medida em que se trata do conceito em termos radicalmente opostos a uma epistemologia empiricista ou positivista, em que as ideias derivam da realidade. O que Hegel postula é que o Estado Constitucional é, ele próprio, meio de concretização da ideia de liberdade. Tal é o conteúdo propriamente especulativo do direito filosófico proposto pelo autor. Isso não autoriza fazer, de imediato, uma crítica rápida, afirmando que esta proposta filosófica é “descolada da realidade” ou “solipsista”. A relação propriamente recursiva do conceito hegeliano com a “realidade” não permite com que se chegue à tal conclusão, sem, ao menos, fazer um percurso acerca da história da crítica dessa forma de filosofar. Tampouco a alegação de obscuridade na lógica do autor permite desfazer sua importância. Como já advertia Theodor Adorno (2013), a obscuridade na escrita não necessariamente implica em invalidade das ideias; tampouco pode-se fazer a adesão acrítica a um ideal de *clareza*, visto que pressupõe uma relação entre sujeito e objeto pautada em moldes fixos. Logo, o núcleo especulativo da filosofia do direito de Hegel convida a uma reflexão acerca do caráter eminentemente *estranho* do desenvolvimento da ideia: afinal, como pode algo se tornar orgânico? Como pode um conjunto radicalmente heterogêneo de formas de ser e existir em conjunto ser sujeito a um silogismo, se conformando em uma totalidade Estatal?

Nos §262 e §269 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, está posto às claras o movimento lógico do fazer-organismo, além de sua centralidade para o sistema da eticidade hegeliana. Ambos merecem citação extensa:

§262

A ideia efetiva, o espírito que se divide a si próprio nas duas esferas ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil, enquanto esferas da sua finitude, a fim de ser, a partir da idealidade delas, espírito efetivo infinito para si, com isso reparte nessas esferas o material da sua efetividade infinita, os indivíduos enquanto *multidão*, de modo que essa repartição aparece, no singular, mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da sua destinação (Hegel, 2022, p. 549-550)

§269

A disposição de ânimo toma o seu conteúdo especificamente determinado dos diversos lados do organismo do Estado. Esse organismo é o desenvolvimento da ideia em direção às suas diferenças e à efetividade objetiva delas. Esses diferentes lados são, assim, os diversos poderes e suas tarefas e atividades, através dos quais o universal se produz constantemente e, no caso, por serem eles determinados pela *natureza do conceito*, de maneira *necessária e*, por ser o universal igualmente pressuposto à sua produção, se *conserva* – esse organismo é a constituição política. (Hegel, 2022, p. 557-558)

Ambos os parágrafos caracterizam o movimento de mediação do particular no universal, ou seja, a já comentada tese da *idealidade do finito*. Como aponta Wolff (2004), é por meio desta operação orgânica que se pode diferenciar a constituição política da constituição *apreensível pelo entendimento*, como a totalidade inerte e formal das instituições ou como texto legal.⁸⁰ Uma crítica *clássica*, e até mesmo “*demolidora*” (Müller, 2004, p. 269), desta tese, em sua aplicação ao organismo político, foi feita por Karl Marx (2013). Marx observa, em nível lógico, que Hegel não chega a dizer, de fato, como a mediação orgânica ocorre; além de que o filósofo idealista frequentemente realiza a inversão entre sujeito e predicado, vez que a *ideia* é o agente de sua filosofia. Logo, a conclusão que chega, em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, é que o pensamento especulativo hegeliano é fundamentalmente *místico*.

De fato, ao §256 das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Hegel expõe o desenvolvimento científico-conceitual do Estado como um movimento em que o “resultado” se mostra, ao mesmo tempo, “fundamento verdadeiro” (Hegel, 2022, p. 532). Como pode uma tal confusão entre causa e efeito, e entre sujeito e predicado? Marx irá postular que o verdadeiro interesse de Hegel não é uma exposição do Estado, da política ou do direito, mas uma empreitada *lógica* (Marx, 2013, p. 44). Importa para Hegel colocar em andamento seu projeto especulativo-dialético. Marx definirá o *especulativo* como consistindo na nomeação de “passagem ao conceito” transição de um *extremo a outro* – por exemplo, a “pura abstração” e a “pura naturalidade” –, o que leva a “fazer passar a mais perfeita contradição por identidade e a mais alta inconsequência por consequência” (Marx, 2013, p. 59). O que Hegel faz, então, é uma magia de conexão, imanentizando e tornando necessário, por um “toque de Midas”, elementos acidentais uma totalidade conceitual com motor próprio. Neste momento específico do texto de Marx, este analisa o argumento hegeliano acerca da necessária *hereditariedade do monarca*. Ou seja, como a partir de um argumento banal e autoevidente, de que o monarca *deve* nascer, inverte o sentido para apontar – sem qualquer demonstração – que o “nascimento faz o monarca” (Marx, 2013, p. 59). Logo, chega-se à conclusão absurda de que “o mais elevado do príncipe é sua atividade sexual” (Marx, 2013, p. 66). Marx aponta feitiçaria similar nas descrições do poder legislativo, chegando a comentar o caráter *astral* deste poder, que atua na transformação do *social* em *político*.

⁸⁰ “Ao mencionar ‘organismo’ aqui, Hegel está pensando no que ele chama de ‘estado político’ ou de ‘constituição política’. Essa última é o sistema de poderes políticos, devendo ser distinguida do que Hegel descreve ao §256 como a “Constituição em sentido particular”. É somente essa constituição em sentido particular que pode ser identificada como o “Estado compreendido pelo entendimento” [*Verstandestaat*] ou com a totalidade das instituições da sociedade civil” (Wolff, 2004, p. 298, *tradução livre*)

Portanto, Marx é cético no que tange à efetividade do organismo hegeliano, que chega a cunhar de “imaginária” – o misticismo de Hegel se daria quase como que uma fuga por subterfúgio (Marx, 2013, p. 83). Quase como se Marx denunciasses Hegel de “sofisma”, no sentido de que, para este último, bastaria designar certa relação como orgânica para que as realidades, objetos ou instituições divergentes se amoldassem a uma relação unificada. Para a unificação e pacificação social, bastaria a palavra do filósofo. Eis a magia em atuação. Nesse sentido, mesmo os elementos estamental e corporativo, *tijolos fundamentais* da filosofia do direito, são ilusão filosófica. Isso pois a própria *forma da universalidade* é um ato de feitiçaria. Como é sabido, Marx dá prevalência à materialidade, o que significa que a *forma* estamental para este não significa nada de concreto, não “motor” de nada. A mesma afirmação não vale aos funcionários públicos, por exemplo, que “devem fazer o bem, apesar dos estamentos” (Marx, 2013, p. 87). Ou seja, para Marx, novamente Hegel inverte a relação entre sujeito e predicado, colocando a forma estamental como força motriz, retirando o foco da agência dos funcionários públicos em suas atividades concretas.

Marx então conclui que, para Hegel, o Estado constitucional é a elevação do elemento formal à primeira ordem, sendo, então, eminentemente “cerimonial”. Propriamente, um Estado idealista, que transubstanciou a “vida do povo”, a turba, a multidão viva, à uma espécie de povo *en miniature* (Marx, 2013, p. 93). Nesse sentido, o elemento mediador, Estamental, “é a mentira sancionada, legal, dos Estados constitucionais: que o Estado é o interesse do povo ou o povo é o interesse do Estado” (Marx, 2013, p. 2013). O erro de Hegel, nessa leitura, seria assumir que uma contradição ocorre na Ideia e não no funcionamento concreto e essencial de determinada instituição (Marx, 2013, p. 113).⁸¹ Logo, para Marx, o “fazer-organismo” seria esse ato mágico, de transubstanciação formal dos elementos vivos, de forma a inverter as relações significativas e falsear o conteúdo. Pior, para Marx, Hegel assume um papel diretamente ideológico-político, pois analisando o papel que as corporações e a propriedade familiar possuem como suportes da eticidade, tal falseamento eleva a propriedade privada e a vida familiar como *sínteses* do Estado político (Marx, 2013, p. 117).

⁸¹ Eis então a função atribuída à “verdadeira crítica” para Marx: “A crítica vulgar cai em um erro *dogmático oposto*. Assim ela critica, por exemplo, a constituição; Ela chama a atenção para a oposição entre os poderes etc. Ela encontra contradições por toda parte. Isso é, ainda, crítica dogmática, que *luta* contra seu objeto, do mesmo modo como, antigamente, o dogma da santíssima trindade era eliminado por meio da contradição entre um e três. A verdadeira crítica, em vez disso, mostra a gênese interna da santíssima trindade no cérebro humano. Descreve seu ato de nascimento. Com isso, a crítica verdadeiramente filosófica da atuação constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade” (Marx, 2013, p. 114).

Ocorre que a crítica de Marx às mistificações hegelianas parece incidir em algo como uma mistificação de “segunda ordem”, já que Marx, por sua vez, ao privilegiar o conteúdo e a materialidade em detrimento da forma, acaba elevando uma outra abstração – a totalidade não mediada –, como motor de sua dialética: *o povo*. Tal operação é mais evidente em alguns trechos de sua crítica. Por exemplo, quando faz sua crítica à noção de constituição, argumenta que a “democracia é o enigma resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o homem real, o povo real, e posta como obra própria deste último” (Marx, 2013, p. 56). Logo, com Marx, a totalidade *já existe* socialmente, está no mundo, sendo produzida processualmente através das contradições *reais* e *históricas*. Por isso, nos termos de Jacques Derrida (1994, p. 77), Marx seja um especialista em “tele-técnica” – enxuga a diferença entre linguagem (pretensamente descritiva) e técnica (operativa), ativamente atuando na produção de uma tese-realidade política com enfoque nas operações *reais*. Nesse sentido, esse filósofo crítico também não passaria ileso pelas tentações do pensamento especulativo – a *Ideia* continua operante, essa “irredutível gênese do espectral” (Derrida, 1994, p. 81).

Assim, talvez Marx, em sua desmistificação, acabe “esquecendo” ao menos dois aspectos produtivos da filosofia hegeliana. O primeiro é da força conceitual da totalidade enquanto forma de infinitude que perpassa o finito, o que está expresso na tese da *idealidade do finito*, que, ao colocar a irredutível limitação de qualquer tese *em específico* (Adorno, 2013), reduz drasticamente a arbitrariedade e os efeitos violentos da filosofia hegeliana. O que importa é a sua lógica, enquanto uma forma rigorosa e aberta de *reconstituição* da realidade. O segundo, relacionado a essa questão, decorre no aspecto propriamente *produtivo* e *generativo* que a noção de ideia possui. Retomando o que já foi mencionado, ideia hegeliana adquire *efetividade* no sentido de tornar real o que é racional. Isso significa que existe uma relação complexa entre o mundo e a ideia. Nesses termos, a “ciência filosófica” não se reduz a uma explicação, mas à reconstituição dos elementos que constituem o mundo de forma a conceder efetividade para a ideia. No caso do direito, por exemplo, a reconstituição teria o efeito final de crítica da “positividade morta” que emperra a efetivação da liberdade e fortalecimento das formas “vivas” de positividade.

Na verve da espectrologia de Derrida e retomando a discussão de Marx (2014) acerca do fetiche da mercadoria e seu caráter fantasmagórico, deve-se considerar a existência e permanência no mundo social de *abstrações reais*, a eticidade possui atuação *ao mínimo* espectral, constituindo e desconstituindo hábitos e formas de vida. Nesse sentido, comentando Hegel, Sven Lüttincken (2017, p. 108) aponta que o Direito se tornou uma *abstração real*

operante, que produz sua realidade, assim como as formas estéticas: é um “idealismo operativo”⁸². Este sentido *generativo* da *Ideia* e do *conceito* têm sido mote importante das interpretações contemporâneas de Hegel, que enxergam em sua lógica especulativa precisamente um caminho de reconstituição criativa da experiência política e social (Nuzzo, 2024)⁸³. Passou-se da *crítica à feitiçaria* a *feitiçaria da crítica*. Nas palavras de Marcos Lutz Müller:

É conhecida a crítica demolidora a que Marx submete essa tese da subjetivação da *Ideia* do Estado e do seu retorno a si partir da sua autocisão, identificando nela o “misticismo lógico” e o “falso positivismo” da dialética especulativa. Mas esta tese pode, também, para além dos seus pressupostos ontoteológicos, ser perspectivada e lida em chave normativo-utópica, interpretando-se o idealismo da soberania na relação do Estado com a sociedade civil e com a vida privada como a primazia fundadora da universalidade da esfera público-política sobre a particularidade daquelas (Müller, 2004, p. 269).

Seguir-se-á nessa chave normativo-utópica, com o objetivo de pensar a radicação da ideia de constituição orgânica em uma leitura específica de “natureza”, que, como Marx (2013, p. 127) apontou, *se vinga* de Hegel.

3.4 A TRAGÉDIA DO NATURALISMO POLÍTICO HEGELIANO

O organismo da constituição política funciona como um *animal*. Em outras palavras, o modelo orgânico político hegeliano parte do que seria, imaginativamente, uma visão privilegiada do funcionamento biológico *interior* de um animal. No fundo, a natureza é eleita – ainda que a contragosto – como modelo *ideal* do funcionamento do mundo humano. É por essa razão que Marx comenta ironicamente que, no fim, a natureza se *vingou* de Hegel (Marx, 2013, p. 127). Sua revanche se deu mesmo após uma meticulosa, sistemática e tenaz empreitada filosófica de desenho de sua superação. Em seu desprezo pelo materialismo vulgar, Hegel teria recaído, por ironia do destino, em um naturalismo.

⁸² “As leis não somente enquadram ou julgam o que já existe: elas esculpem e produzem a realidade social no seu ser. A razão jurídica se torna aqui uma força produtiva: um idealismo operativo, ou abstração real. Com o passar dos anos, o campo estético, portanto, tem flutuado em sua relação com a razão produtiva ou instrumental: foi tanto o opositor mais estridente da razão e seu objetivo final.” (Lüttincken, 2017, p. 108, *tradução livre*).

⁸³ Discussão similar pode ser concebida através da crescente relevância que *modelos* têm tido no pensamento teórico e filosófico, em autores como Alain Badiou (2007) e Patricia Reed e A. A. Cavia (2024), entre outros. Em síntese, tal concepção, advinda da computação e matemática, é heurística frutífera para o conceito e *Ideia* hegeliana. É curiosa a similaridade entre pensamento computacional e o conceito hegeliano, podendo ambos serem concebidos dentro deste âmbito generativo e criativo do pensamento, em que a descrição do real ou mesmo a busca da verdade são aspectos acidentais à testagem e organização tanto de uma topologia quanto uma temporalidade próprias – ou seja, formação de um sistema/mundo possível.

De fato, abundam formulações “naturalistas” nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Uma primeira, talvez mais evidente, é a especulação hegeliana acerca do nascimento do monarca. No fim, é a natureza que determina o ponto nuclear, *soberano*, de um Estado monárquico nos moldes hegelianos. Também a propriedade privada é relacionada com essa mesma naturalidade, dando “estabilidade” à família, sendo transmitida hereditariamente no ritmo alongado dos nascimentos e mortes. É bastante peculiar a função lógica que Hegel dá a essa parte *estável* no desenvolvimento do organismo da eticidade, e merece ser melhor investigada a partir das suas outras incidências na filosofia do direito.

Nesse sentido, uma questão fulcral é o naturalismo que embasa a visão de Hegel acerca dos papéis de gênero. De Antígona até o Estado-Constitucional, a divisão dos papéis de gênero em Hegel é propriamente esquemática e fixa. Sua argumentação parte da *determinidade natural* de ambos os sexos (Hegel, 2022, §163, p. 420) – ou seja, no fundo, ambos os papéis de gênero não são atribuições da eticidade, mas espécie de destino biológico da cidadania. Para Hegel, o “sexo” é então determinado em sua inserção na ordem ética, de forma a produzir uma cisão no interior de tal, com distintas habitualidades, costumes, deveres e direitos. A mulher permanece explicitamente na outridade: “o *outro* é o elemento-espiritual que se mantém na união enquanto saber e querer do substancial na forma da singularidade concreta e do sentimento; aquele, na relação voltada para fora, é o potente e atuante, este, o passivo e subjetivo” (Hegel, 2022, §166, p. 421). Nesse sentido, Elias Buchetmann (2023, p. 196) comenta que Hegel via as mulheres como *harmônicas* ao passo que os homens foram vistos como conflituosos. Assim, para o filósofo, as mulheres poderiam ser mais bem caracterizadas metaforicamente enquanto plantas e flores, ao passo que os homens se aproximam aos animais. São características que Hegel retoma se valendo, novamente, da tragédia de *Antígona*, em que há conflito entre a feminilidade, *piadosa*, e a virilidade da lei humana e do mundo público (Hegel, 2022, §166, p. 422).

Nestes exemplos, percebe-se que a distinção entre primeira natureza e segunda natureza não é de forma alguma estrita. Ao §146 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel especula acerca da *estabilidade* própria da eticidade, trazendo os elementos naturais de forma *misturada* com os elementos propriamente éticos – em que se presume, em tentativa de transubstanciação conceitual da natureza em normatividade orgânica e autoconsciente:

A substância nessa sua *autoconsciência efetiva* tem o saber de si e é com isso objeto do saber. Para o sujeito, a substância ética, as suas leis e os seus poderes [*Gewalten*] têm, por um lado, enquanto ob-jeto, a relação segundo a qual elas são, no sentido mais alto da subsistência por si – uma autoridade e uma potência [*Macht*] absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza.

O sol, a lua, as montanhas, os rios e em geral os objetos naturais que nos circundam são; eles têm para a consciência a autoridade não somente de ser em geral, mas, também, a de ter uma natureza particular, cuja validade a consciência aceita, orientando-se na sua relação a eles, na sua ocupação com eles e no uso que deles faz segundo a natureza desses objetos. A autoridade das leis éticas é infinitamente mais elevada, porque as coisas naturais somente apresentam a racionalidade de modo inteiramente *exterior* e *isolado*, e a ocultam sob a figura da contingência (Hegel, 2022, §146, p. 402)

Neste parágrafo, Hegel situa aspectos fundamentais para a diferenciação entre a primeira natureza e a segunda natureza, colocando que a segunda possui estabilidade maior, mais determinada. Chega inclusive a afirmar que a substância ética é *infinitamente* mais estável que o (puro) ser da natureza. A primeira natureza é determinada por sua natureza *particular*, que atua como espécie de destino, ou limitação intrínseca postas ao seu ser, não possui a espécie de potência autopoietica que advém da autoconsciência. Talvez a questão aqui seja que a segunda natureza possua uma fluidez conceitual que a permita ser *infinitamente* mais adaptável que o ser da primeira natureza – afirmação que é quase absurda a partir da sensibilidade científico-estética que contemporaneamente se possui da natureza enquanto um ecossistema integrado e planetário, porém tal ponto não será abordado por ora. Importante, por ora, é jogar luz acerca da centralidade da categoria de estabilidade para a lógica especulativa que permeia a filosofia do direito de Hegel, eis que a natureza é vista de forma cambaleante: ora como signo da estabilidade e ora como objeto frágil e autolimitado.

Nesse sentido, trabalhando com a *estranheza* de se valer de um modelo orgânico-natural para descrever o funcionamento mais altamente especulativo do Estado, os comentadores tendem a convergir fortemente na diferenciação entre primeira natureza e segunda natureza. Michael Wolff comenta que “o organismo do Estado não é um ‘fim natural’, mas, ao contrário, um todo auto-organizado, um ‘fim em si mesmo’ [*Selbstzweck*]” (Wolff, 2004, p. 313, *tradução livre*). Por outro lado, Pierpaolo Cesaroni ainda diferencia tais âmbitos, apesar de reconhecer o entrecruzamento: “nós devemos distinguir os instintos animais [*Instinkt*] do hábito [*Gewohnheit*] (...) A Antropologia hegeliana, que evita qualquer pressuposição rígida e abstrata da cisão entre natureza e espírito, evita qualquer forma de naturalização do mundo espiritual (Cesaroni, 2019, p. 97, *tradução livre*). Em sentido similar, Marcos Lutz Müller comenta que o organismo “não é, em Hegel, metáfora naturalista, mas resulta da sua concepção especulativa da vida orgânica, enquanto forma de realização imediata da Ideia Lógica (E 216)” (Müller, 2004, p. 275-276). Na nota de rodapé n. 349 da sua tradução das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (Hegel, 2022), o mesmo comentador também dá resolução especulativa à visão conservadora e naturalista de Hegel acerca dos papéis de gênero. Em síntese, argumenta

que essa divisão dos papéis atribuída a uma naturalidade é de fato uma racionalização da diferença na esfera ética, que se cinde. Sendo tal cisão tão somente um *momento* do todo ético, há de ser superada “a partir dos momentos do espírito pode relativizar e subverter a caracterização tradicional dos papéis masculinos e femininos, juntamente com a sua base normativa” (Hegel, 2022, § 166, p. 421).

Isso posto, com inspiração na forma de leitura de Hegel sugerida por Theodor Adorno (2013), seria então o ingresso *rigidificante* dessa concepção de primeira natureza no âmbito ético uma das teses *específicas* em que Hegel se contradiz, e, portanto, deve ser compreendida no contexto do “todo” de sua lógica? Como pode uma *clara* metáfora naturalista não ser lida como tal? Eis a feitiçaria do conceito.

Do exposto, se vê que é defeso concluir que a natureza seja espécie de *base estável*, ou *determinação* fundante da *segunda natureza ética*. Essa “ordem”, apesar de ser extraível da exegese de alguns trechos, não suporta uma consideração mais especulativa. Considera-se que no campo do *ser*, ou seja, de antemão, não há uma diferença expressiva entre natureza e espírito. Ou seja, essa diferença é de determinação, de como tal *avança* e *finaliza* seu percurso lógico – é uma diferença operacional. A “determinação natural” então não é algo de *nascença*, no qual se parte, mas um aspecto específico do tratamento e autotratamento de determinado finito. Isso está posto, por exemplo, quando Angelica Nuzzo (2018) analisa a (primeira) natureza como *absoluto indiferente*. Trata-se de uma concepção de natureza enquanto um todo indiferente, autocentrado e circular. Este absoluto aponta em caráter ainda preliminar, a eliminação do finito que advém da consideração da totalidade,⁸⁴ propriamente infinita e conceitual, - conforme já explorado na tese da *idealidade do finito*. Porém, apesar de atingir a totalidade e ser tido até mesmo como espécie de substância no qual todos derivam, nos termos de uma “mãe-terra” ou “Deus” de Espinosa, esta é fundamentalmente *anti-conceitual*. Isso pois, conforme analisa Nuzzo (2018), essa não atinge o momento lógico próprio do conceito. O conceito requer uma espécie de retroação criativa, que faz um novo início, algo que a indiferença deste absoluto da natureza não permite – trata-se de natureza petrificada (Nuzzo, 2018, p. 362).⁸⁵

⁸⁴ Nas palavras de Nuzzo: “Contra a liberdade abstrata do Estoicismo — que, nesse aspecto, não está muito distante da abstração e formalidade da autonomia kantiana, nem da arrogante e ilusória independência do islandês de Leopardi —, uma liberdade que é a teimosa pretensão do finito de reivindicar alguma forma de ‘independência’ ou ‘auto-subsistência’ própria, isto é, de afirmar-se como um *Selbständiges* — a substância de Spinoza revela o verdadeiro destino de aniquilação que inevitavelmente aguarda o finito no interior do todo (a Natureza como o absoluto)” (Nuzzo, 2018, p. 361, *tradução livre*).

⁸⁵ Novamente Nuzzo: A consequência [da essência absoluta] é tornar a eternidade absoluta como uma “identidade imóvel”. *Deus sive natura* é a ‘natureza patrificada’ da imaginação kantiana. Todas as determinações finitas, todos os modos e atributos, são no absoluto tão somente ‘como desaparecendo, não se tornando, de forma que esse desaparecimento paulatino também constitui seu começo positivo, não obstante tão somente como exterioridade.

Disso se reitera que a diferença entre espírito e natureza não é abstrata, mas é definida por formas diferentes de avançar e finalizar. Em específico, a natureza é produzida e relacionada de forma a ser autolimitada, apesar de total. Como um absoluto indiferente, não pode ser criativo propriamente. Por isso, deve-se analisar propriamente a forma de desenvolvimento que se expõe determinado ser, por meio das mediações sociais. Eis afinal o caráter eticamente natural do monarca. Marx expõe essa contradição implícita na análise de Hegel, ao afirmar que “‘Ter início simplesmente por si mesmo’ vale, em certo sentido, para toda existência; sob esse ponto de vista, tanto para o piolho do monarca quanto para o monarca” (Marx, 2014, p. 54). Ou seja, reinterpretando para o contexto desse trabalho, seria absurdo considerar que a diferença entre primeira natureza e segunda natureza fosse definida apenas pelo seu ser, pela abstração. Logo, se conclui parcialmente que não haveria uma diferença entre “sexos”, mas o engendramento em mediações diferentes que a *produzem retroativamente*, pela sua própria forma de avançar e finalizar, a categoria sexual como tal.⁸⁶

Tal posição filosófica pode ser melhor explorada considerando a frutífera aproximação que Hegel faz da sociedade civil com a natureza, em especial do sistema de carências. Nesta, a força motriz que rege a luta pelos interesses particulares travada por cada pessoa é “*instintual*”. Como já mencionado, não pode se confundir tal forma “natural” de interação com *hábitos* ou *costumes*, propriamente éticos. Ou seja, a forma de *determinação* característica ao sistema de carências resulta em uma sociabilidade instintual, “*selvagem*”. Por isso, Pierpaolo Cesaroni conclui que, neste cenário, o papel do Estado – *enquanto poder de polícia* – se equivaleria não a uma habituação, mas a um *treinamento* [*Abrichtung*], “em suma, é o governo dos viventes que Foucault irá definir como governamentalidade biopolítica” (Cesaroni, 2019, p. 103, *tradução livre*). A o poder de polícia é essencialmente biopolítico, por engendrar o mundo dos instintos, o resíduo da primeira natureza no seio da segunda natureza. Logo, no resíduo natural insuperável de determinado momento da eticidade, mora necessidade de policiamento.

Em adendo ao §258 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Griesheim localiza a realização da essência do humano no *poder imperioso* [*Gewalt*]⁸⁷ – ou seja, é um

Não há um começo imanente após o fim na substância absoluta, nenhuma forma de renovação após o ato do desaparecimento no abismo. Se há um início ou começo, é somente em razão da reflexividade ou intervenção externas (Nuzzo, 2018, p. 362 *tradução livre*).

⁸⁶ Tal posição pode ser vista, em distintas formas, em muito do feminismo e teoria *queer* contemporânea, como Judith Butler (2003), Paul Preciado (2014) e Catherine Malabou (2023).

⁸⁷ Jacques Derrida, em seu texto *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade* (2007), trata com especial relevância o caráter aporético do conceito de *Gewalt*, sendo este “portanto, ao mesmo tempo, a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada. Como distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que precisou instaurar essa autoridade, e que não podia ela mesma autorizar-se por

poder de *desenvolvimento* do conceito de liberdade que inclui em si o policiamento de instintos. Apesar de tal inclusão parecer banal, está se torna dotada de profunda estranheza ao se considerar a inconstância do natural no organismo da eticidade. Como argumentaria Berta Pérez (2019), torna-se difícil permanecer na interpretação tradicional de Hegel, em que o direito moderno e abstrato opera primariamente pela mediação – no mínimo, tal consideração não pode passar incólume de análise da tragicidade que envolve tais mediações, e das perversões da efetivação da liberdade. Nesse contexto, o poder imperioso do Estado, a constituição política, perpassa, entre outras coisas, por um poder de reger a natureza. Basta rememorar a figura do “mar” que serve de trampolim natural para a expansão da sociedade civil e do sistema de carências, resultando na “necessidade” do colonialismo (Hegel, 2022, §248, p. 519)⁸⁸. Ou relembrar o papel fundamental das corporações industriais enquanto *segunda família* dos indivíduos (Hegel, 2022, §251 e 252, p. 524-525). Portanto, a consideração do poder da eticidade e sua relação com a natureza talvez auxilie a trabalhar, nos termos sugeridos por Denise Ferreira da Silva (2016), formas de *diferença sem separabilidade*. Ou seja, contribua na figuração da profunda vinculação da eticidade, cidadania e liberdade modernas com as formas de dominação, genocídio e escravidão dos povos negros e indígenas.

Logo, pode-se concluir que a biopolítica é também a desconstrução da natureza (Malabou, 2014): a ação biopolítica, em seu caráter desnaturante, torna tragicamente impossível seu próprio objeto original. A politização da natureza implica o fim do conceito tradicional do natural, o que pretensamente era tido como natural é transposto à própria funcionalidade e estruturação de uma forma política universal. Afinal, “o segredo da nobreza é a zoologia” (Marx, 2013, p. 127). A mescla entre primeira natureza e segunda natureza não é apenas de ponto de partida, o próprio desenvolvimento e avanço da eticidade tornam a natureza um verdadeiro objeto *híbrido*, nos termos que Bruno Latour (2019) cunhou. Isso significa, que a “determinação natural” deixa de ser destino trágico do papel social. Seguindo esta lógica conceitual hegeliana, a desconstrução trágica da natureza pode significar a possibilidade criativa de um novo começo – o que implica, por sua vez, outra configuração da eticidade – segunda natureza –, não mais pautadas naqueles remendos de *estabilidade* que a primeira

nenhuma legitimidade anterior, de tal forma que ela não é, naquele momento inicial, nem legal nem ilegal, outros diriam apressadamente nem justa nem injusta?” (Derrida, 2007, p. 10).

⁸⁸ No parágrafo seguinte após Hegel comentar acerca do mar como meio de conexão entre os diferentes povos, argumenta que: “Essa ampliação da conexão oferece também o meio da *colonização*, para a qual – seja ela esporádica ou sistemática – a sociedade civil plenamente formada é impedia e pela qual ela, ora proporciona a uma parte da sua população o retorno ao princípio familiar num novo solo, ora proporciona a si mesma com isso uma nova demanda e um novo campo para o seu trabalho diligente” (Hegel, 2022, §248, p. 519).

natureza, em sua rigidez, concedia a custos altos. Nesse sentido, o problema filosófico a ser tratado pelo pensamento dialético especulativo da filosofia do direito em moldes hegelianos passa a se alinhar com as dificuldades de um pensamento *planetário* (Chakrabarty, 2025), pós-antropoceno, em que se torna descabido tratar do campo humano e do campo não-humano como mundos empiricamente e ontoepistemologicamente distintos.

4 O ORGANISMO, A NATUREZA E O IDEALISMO OPERATIVO

A exploração das consequências filosóficas da *tragédia* da natureza dentro do sistema hegeliano requer uma melhor exposição dos sentidos que o “natural” possui no pensamento deste autor. Isso permitirá uma elaboração mais precisa sobre o significado ético que a natureza adquire quando figura como ator – nem um pouco coadjuvante – na *Filosofia do Direito*. Logo, o restante deste trabalho irá assumir caráter exploratório na leitura do organismo político-constitucional. Primeiramente, será empreendida uma conceituação inicial da natureza em Hegel, esboçando os contornos do que se chama de seu “naturalismo” – onde está posta certa unidade entre natureza e espírito pela *autotelia*. Após, buscar-se-á realizar uma exposição mais detalhada acerca do percurso do organismo e da autotelia na *filosofia da natureza* de Hegel, para que, posteriormente, seja realizada uma leitura “espelhada” da *Filosofia do Direito*.⁸⁹ Ou seja, será feito um mapa inicial de como as proposições de Hegel na *Filosofia da Natureza*, como a *lógica subjacente* à totalidade inerte geológica, a *má-infinitude* da filosofia vegetal, além da *assimilação* e o *processo do gênero* animais, se refletem analogicamente nos movimentos próprios da *Filosofia do Direito*. Trata-se de forma de expandir o crescente debate acerca da presença da natureza na *Filosofia do Direito* de Hegel, capitaneado por autores como Simon Lumsden (2021) e Eduardo Assalone (2018; 2023). Ao final, será retomado de forma mais determinada e detalhada a *tragédia da natureza* na *Filosofia do Direito* de Hegel, que aponta para uma futuridade constituída por outros leques de modalidades de autotelia. Assim, se terá como inspiração a filosofia vegetal contemporânea (Coccia, 2018; Marder, 2011;

⁸⁹ Acerca desse espelhamento e do papel do natural no sistema ético Hegeliano, comenta Elaine Miller: Hegel emprega a estrutura da natureza da forma que propõe como forma de justificar ‘naturalmente’ (e, portanto, de forma incontrovertida) as hierarquias que ele traça nos domínios humanos. A mesma técnica será utilizada quando este traça uma história da arte e uma história da religião. Não apenas as mulheres, mas os não-cristãos e não-europeus – ‘orientais’ –, serão colocados ao lado das pedras e das plantas. A progressão ‘pedras-plantas-animais’ vai dar o modelo, tanto em termos de uma forma exterior e do desenvolvimento imanente, para a progressão (e a progressão é sempre progresso, do primitivo ao avançado, do ignorante ao esclarecido) da forma espiritual (Miller, 2002, p. 126, *tradução livre*).

Mancuso, 2020), as formas de autocomposição pós-evolucionistas da *simbiogênese* (Margulis, 2024) e a filosofia decolonial, como a de Dipesh Chakrabaty (2024).

4.1 O CONCEITO DE NATUREZA E O *NATURALISMO* EM HEGEL

Na introdução à *Filosofia da Natureza*, segunda parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel coloca a natureza como espécie de *enigma*. Com inspiração aristotélica, Hegel inicia a exposição observando, com admiração, a imensa variedade dos processos naturais, do qual brotam “detalhes sem fim” (Hegel, 1997, p. 14). Para o filósofo, essa imensa variedade desperta um desejo de compreendê-la em sua “essência simples, [de] obrigar este Proteu a depor suas transformações e a mostrar-se-nos e a se declarar” (Hegel, 1997, p. 14). Mas afinal, o que é essa multiplicidade? Dentro da sistemática da *Enciclopédia*, a *natureza* é o passo posterior da *lógica* – após todos os desdobramentos lógicos da ideia, atingindo o conceito, a natureza emerge como determinação, *negação*, da lógica imediata. Por isso, ao §247 da *Filosofia da Natureza* chega-se à conceituação inicial de que a “natureza mostrou-se como a ideia na forma do *ser-outro*” (Hegel, 1997, §247, p. 26). É a ideia, em seu momento de autoprodução, em negação do momento inicial da lógica. Uma modalidade do espírito em que este não está posto em sua unidade, mas se espalha no espaço. Ou seja, um “espírito alienado de si, e que aí apenas está *desinibido*, um deus bacante, que não se refreia nem se contém; na natureza oculta-se a unidade do conceito” (Hegel, 1997, §247A, p. 27). Ora, a natureza é uma espécie de infinitude, porém não é uma infinitude que se encaixa no infinito do espírito, em que há uma unidade da razão. Na natureza, ao menos de forma aparente, Hegel parece ressaltar que essa infinita diversidade, pujança e desinibição, apontam para algo mais próximo a uma *má-infinitude*. É o encantamento com o que *aparentemente* se complica e se desdobra, porém o faz de uma forma notadamente *finita*, vez que não atinge a infinitude própria do espírito *subjetivo*. Essa questão se torna mais intrincada, vez que a natureza parece ser também o *segredo* da unidade do espírito. Logo, desde este momento, Hegel deixa evidente que não postula uma separação entre espírito e natureza – ao contrário, a natureza seria espécie de manifestação do espírito.

A estranheza da relação de unidade entre espírito e natureza pode parecer contraintuitiva com o que se imagina que seriam as posições da filosofia propriamente *moderna* sobre este tema. Isto é, a natureza tida como algo distinto da sociedade ou espírito humano, concebida como modo de existência passivo e domável, ou mesmo como espaço dominado por leis fixas, passíveis de serem compreendidas cientificamente. Ainda que essas espécies de “mecanicismo”

tenham sido características de um modelo de pensamento moderno, deve-se considerar a forte vertente de pensamento *orgânico*, especialmente pela filosofia moderna alemã nos séculos XVIII e XIX. Retomando o pensamento aristotélico acerca do organismo, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant (2016 [1790]) apresentou formulação propriamente moderna e original da ideia de organismo e, por conseguinte, do que significa a vida. Esse filósofo propõe um entendimento da natureza como *auto-organizada*. Em outras palavras, a natureza não pode ser propriamente compreendida ao se ater a sua finalidade *externa* – “não podemos tomar apressadamente os rios por fins da natureza, simplesmente porque favorecem a comunicação entre os povos no interior dos países (...)” (Kant, 2016, §67, p. 273). A natureza não se define pela finalidade que os supostos *outros* fazem dela, os humanos, por exemplo. Quando discute a (auto)organização da natureza, Kant invoca o postulado central do *organismo*: as partes de uma coisa devem somente ser possíveis em razão de sua relação com o todo, ou, alternativamente, que as partes sejam reciprocamente constitutivas e indiquem a existência de um todo. Isso “pois a própria coisa é um fim e, por conseguinte, está compreendida sob um conceito ou ideia que tem de determinar a priori tudo o que deve estar contido nela” (Kant, 2016, §65, p. 268). A natureza é compreendida através de um “*fundamento cognitivo*” que permite “unidade sistemática da forma e ligação de todo o diverso contido na matéria dada” (Kant, 2016, §65, p. 269).⁹⁰

Vê-se que há diferença significativa entre Kant e Hegel nas formas com que lidam com o “enigma” da diversidade da natureza. Essa diferença inclusive gera uma série de debates contemporâneos acerca do “correlacionalismo” (Meilassoux, 2022) – vez que, para Kant, a finalidade como forma de julgamento tão somente se coloca como uma necessidade do próprio entendimento. É a própria razão que entende as coisas como voltadas a fins específicos, o que é diferente de afirmar que as coisas “em-si” são autotéticas. Em Hegel, essa relação é complexificada. Como já dito, há uma dialética entre natureza e espírito que não permite deduzir, logicamente, uma diferença (ainda que epistemológica) incomensurável entre ambos. O último filósofo também retoma de Aristóteles a ideia da relação entre parte e todo, porém a engendra no seio de sua dialética especulativa, como modelo de explicação para uma diversidade de fenômenos: naturais, lógico-conceituais, políticos, etc. Hegel utiliza de uma lógica espelhada quando discute o organismo ético-político, o organismo natural e o organismo lógico. Porém, não se busca na natureza meramente por “modelos” para a compreensão da vida

⁹⁰ A autotelia e a possibilidade de concepção da vida como organização possui marcada influência no pensamento biológico. Ver, por exemplo, a análise de Weber e Varela (2002) sobre o tema da vida em Kant.

social e humana, mas a sua consideração efetivamente como *outro*. Caso contrário, se recairia em uma espécie de “razão observadora”, nos termos expostos na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2014, §240 e ss., p. 178 e ss.). Nesta última forma limitada de consideração da natureza, afirma-se que “as coisas só têm verdade como conceitos”, visto que estão sempre “visadas” e opostas ao “Eu que pensa” (Hegel, 2014, §242, p. 179). Ou seja, o indivíduo se imiscuiria com a natureza tão somente para encontrar-se a si mesmo na outridade, fomentando-se um “interesse universal pelo mundo”, vez que esta é a chave para a sua própria infinitude. Isso, em síntese, não permite o desenvolvimento de um pensamento propriamente conceitual, mas tão somente o cultivo da egologia.

Em verdade, para Hegel, o pensamento deve aspirar certa organicidade, enquanto forma de atingir o absoluto. O organismo é um modelo fértil para conceber as relações entre finitude e infinitude – eis o aspecto *idealista* da filosofia do autor. Na *Filosofia da Natureza*, o organismo aparece quando Hegel introduz o *animal*, o único modo de existência natural que possui individualidade. Ou seja, para o autor, o animal atinge uma *relação consigo mesmo*, sob a forma de unidade, que não é vista em fenômenos geológicos e na vida vegetal. Logo, Hegel introduz o organismo da forma que segue:

A individualidade orgânica existe como *subjetividade*, enquanto a própria exterioridade da figura [*Gestalt*] é *idealizada* em membros, o organismo no seu processo para fora conserva em si a unidade do Si [*Sebstische*]. Isto é a natureza *animal*, que na efetividade e na exterioridade da singularidade imediata é igualmente, ao contrário, o Si da *singularidade em si refletido*, o *em-si* essente da universalidade *subjetiva* (Hegel, 2016, §350, p. 449)

O animal é posto como dotado de certa *subjetividade*, caracterizada como uma relação autotélica, repelindo ou incorporando a *exterioridade*. Eis a matéria da unidade substancial – que se espraia e serve de modelo nos campos da ética, da lógica, da filosofia e da estética. Em analogia, como já visto, o Estado como unidade da vida ética também, para Hegel, possui “auto-fim imoto” advindo da sua “unidade substancial” (Hegel, 2022, § 258, p. 534). Nesses termos, pode-se dizer, com Eduardo Assalone, que o Estado, apesar de não ser um organismo propriamente “natural”, é um organismo “real” – um “organismo lógico” (Assalone, 2018, p. 139). Decerto, tal noção orgânica está exposta no capítulo sobre a *Vida*, no terceiro livro da *Ciência da Lógica: A doutrina do conceito*, em que a ideia é considerada enquanto forma de vida. Porém, longe de ser vulgarmente “místico”, subsumindo o mundo à filosofia, Hegel é cuidadoso ao diferenciar a vida lógica da vida natural:

Na natureza, a vida aparece como o estágio supremo que é alcançado por sua exterioridade pelo fato de que essa se interiorizou e se suprassume na subjetividade. Na lógica, é o ser dentro de si simples que na ideia da vida alcançou sua exterioridade que lhe corresponde veridicamente; o conceito que apareceu anteriormente como subjetivo é a alma da própria vida; ele é o impulso que medeia sua realidade através da objetividade (Hegel, 2018, p. 246)

O organismo lógico e o organismo natural são ambos pautados por uma interiorização que estabelece certa relação autotélica com o exterior. Eis a noção de sujeito. Logo, o conceito como vida não é natural, mas atua analogamente a um organismo vivo, possuindo seu próprio plano, estabelecendo suas necessidades e sua exterioridade. Por isso, a noção de organismo é propriamente espelhada no sistema hegeliano, o que justifica sua hermenêutica *transversal*⁹¹ passando pela *lógica à filosofia da natureza* e à *filosofia do direito*. Assim, será possível trazer uma leitura enriquecida do conceito de organismo e sua utilização ao mesmo tempo metafórica e analógica. A natureza é vista como fonte lógica, na medida em que se engendra com o espírito. Mesmo depois de Hegel, é possível ver relação produtiva entre filosofia e ciências da natureza quanto à conceituação de organismo⁹², com a reapreciação destas questões por autores no século XX e XXI, como Henry Bergson (2005), Georges Canguilhem (2012), Gilbert Simondon (2020), Bernard Stiegler (2021) e Yuk Hui (2019) ou mesmo a influência da formulação orgânica para propostas próximas à cibernética e teoria dos sistemas, como em Gregory Bateson (2023), Wiener (2017), Maturana e Varela (1995), Niklas Luhmann (2009), para citar alguns. Mas também, deve-se lembrar a crescente relevância da discussão acerca do cruzamento entre filosofia e geologia ou climatologia, como em Mackenzie Wark (2015), Dipesh Chakrabarty (2024) e Elizabeth Povinelli (2023). Ou seja, essa relação entre filosofia e ciência da natureza, como a biologia e a geologia, é tema contemporâneo, ainda em desenvolvimento.

Essa consciência atual da relevância do cruzamento entre ciências naturais e humanas, reatualizado pelas circunstâncias sociais e políticas, talvez explique a emergência da discussão acerca do *naturalismo* em Hegel. Autores como Robert Pippin (2008) e Terry Pinkard (2012) ressaltaram em suas análises a relação entre o espírito e natureza. Como explica Alexis Papazoglou (2012), por *naturalismo* também se pode entender uma certa forma “científica” de se compreender o ser humano como sendo contínuo à natureza – como por exemplo, explicações da psicologia evolucionista acerca do comportamento humano. A natureza – inteligível pela ciência – então pode ser tida como chave explicativa de fenômenos humanos.⁹³

⁹¹ Emprestando o termo utilizado por Eduardo Assalone (2018).

⁹² Sobre essa questão, ver as análises profícuas de Francesca Micheli (2008) e Charles T. Wolfe (2010).

⁹³ Com inspiração em McDowell (1994), Hartmann (1981) e Sellars (1997), Pippin (2008) e Pinkard (2012) partem do naturalismo e da discussão acerca da segunda natureza para promover leitura “não-metafísica” de Hegel.

Além do evidente risco de mecanicismo, se vê que essa forma de leitura “realista” do Hegel, o purificando do idealismo, pode levar a uma redução e distorção de alguns conceitos (Bar, 2016). Por isso, talvez seja válido afirmar que Hegel *questione* o naturalismo, mais do que o confirme. Isso realça a peculiaridade de sua concepção da relação entre natureza e espírito, que é pautada pela lógica da *ideia*, pelo entrelaçamento entre finitude e infinitude e pela própria noção de *determinação*. Ao final da *Filosofia da natureza* (Hegel, 2016, §376, p. 554 e ss.), na passagem para a filosofia do espírito no sistema da *Enciclopédia*, Hegel realiza uma exposição de como a subjetividade animal, momento mais elevado da filosofia da natureza – por tornar concreta a ideia de *individualidade* –, se desdobra no espírito livre. Isso ocorre no momento da *morte*, em que o organismo animal encontra sua universalidade. O espírito é gestado através da morte do natural.

O espírito assim proveio da natureza. O fim [alvo] da natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca do imediato, sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito. (...) Como fim da natureza, ele é, justamente por isto, *antes* dela, ela proveio dele, contudo não empiricamente, mas assim que ele sempre já está contido nela, a qual ele pressupõe a si” (Hegel, 2016, §376A, p. 556)

Primeiramente, aponta-se o papel *trágico* da natureza, que na narrativa filosófica hegeliana deve adoecer e morrer, para encontrar a universalidade e *gerar* o espírito. Argumenta-se aqui que isso, porém, é exposição que não deve ser confundida como pretexto para o exercício de violência do espírito sobre a natureza. Hegel não justifica a destruição da natureza em prol do espírito, mas tão somente, que o percurso do natural, rumo à subjetividade orgânica, é limitado, e acaba sendo sobreposto pelo organismo humano, que possui acesso à infinitude.⁹⁴ Ou seja, em síntese, o que Hegel aponta é que a *finitude* da natureza possui acesso limitado à universalidade, à *infinitude* do conceito e do espírito (o que também pode ser questionado). Aqui está posta a limitação intrínseca da natureza, que, ao final, é “animada” pela infinitude característica do espírito subjetivo, que pode, sobre ela, filosofar, fazer arte, etc. É essa infinitude que permite o conceito, como forma de “abrir mão” [*let go*] da diversidade intensa do natural (Nuzzo, 2018). Ou seja, a ampla criatividade “natural”, nessa leitura, não passa de um giro na má-infinitude – ao final, é uma *pseudo* diversidade, pois não é propriamente conceitual e inventiva.

⁹⁴ Acerca desta posição da natureza, ver Gilles Marmasse (2016).

Isso leva ao questionamento: quem detém prioridade ontológica: a natureza sobre o espírito, ou o espírito sobre a natureza? As discussões acerca do naturalismo em Hegel parecem destacar que a natureza, ao fim, fundamenta o espírito – não existe espírito sem natureza. Porém, como já visto, a dialética-especulativa leva a uma consideração *inversa* da causalidade. Ou seja, o *menos* determinado só pode ser explicado pelo *mais* determinado. Portanto, se concorda com Alexis Papazoglou (2012), quando este argumenta que, ainda que o espírito decorra da natureza, a última só pode ser *explicada* pelo espírito. O momento conceitual *explica* os seus precedentes. A assunção da anterioridade do conteúdo universal não é consumir uma continuidade ontológica, mas, nas palavras de Papazoglou: “é somente dizer que [o universal] é a razão ou o propósito da coisa. Essa razão ou propósito não existe *a priori* da coisa, mas tão somente vêm a ser através dela, se incorporando no seu desenvolvimento completo” (Papazoglou, 2012, p. 86). Não é correto dizer, então, que Hegel postula uma natureza “morta”, mecânica, apta a ser compreendida e dominada por meio da aplicação da técnica científica. Ao contrário, esta é um *momento* da ideia – em que ela está em *outridade*, e que pode ser considerado retroativamente em sua completude quando o desenvolvimento atinge seu fim. Assim, poder-se-á atingir o *propósito* natural – ou melhor, se constituirá um campo de *inteligibilidade* possível entre espírito e natureza.

Essa questão está no coração das discussões acerca do “naturalismo” e “organismo”, em Hegel. Como aponta Roi Bar (2016), uma leitura sistemática de Hegel aponta que a “naturalidade” é sempre *posicional*, no sentido que sempre será o *ponto de partida* do percurso da formulação da ideia infinita. Como comenta Luca Illetterati (2014), há uma relação embricada entre infinitude e finitude na própria ideia de organismo enquanto molde de subjetividade: “a infinitude da subjetividade é sua capacidade de perceber sua contingência, de expressar sua negatividade, de viver seu limite e alterá-lo” (Illetterati, 2014, p. 161, *tradução livre*). Porém, apesar disso, Hegel continua levantando a *finitude* como sendo um limite quase intransponível da natureza. Limite sempre moldável, porém, o mundo natural parece estar sempre vinculado às formas do espírito que não atingem o momento propriamente conceitual. Essa é a crítica que Roi Bar (2016) realiza às leituras contemporâneas acerca do *naturalismo* em Hegel. Para o autor, é espécie de erro hermenêutico buscar salvar Hegel da “metafísica” por meio da prioridade ontológica da “natureza”, visto que a natureza não é mais que o ponto de *imediatez*. Assim, para Roi Bar (2016), essas leituras erram precisamente ao se fixar em um “único nível do ser” (2016, p. 219), um tipo específico de natureza, dada contemporaneamente, talvez, pelos desdobramentos da ciência da natureza, abrangendo teorias

científicas inexistentes à época de Hegel, como a genética, o evolucionismo, e a própria ideia de “ambiente” (Cesaroni, 2019, p. 90).

Enquanto certamente Roi Bar (2016) possui razão quando expõe a dificuldade de se entender Hegel como um *naturalista* em termos contemporâneos, e que de fato existem limites na leitura “unidimensional” da natureza, as coisas parecem se complicar quando, por exemplo, o *naturalismo* passa a se expressar em partes de seu sistema que seriam dedicadas ao espírito, como na sua *filosofia do direito*. Aqui, o naturalismo possui função fulcral que parece evadir a *imediaticidade* – ele continua operante no começo, no meio e no fim. Basta relembrar os exemplos da hereditariedade do príncipe, cuja posição “zoológica”, como “linhagem”, permite a existência da *subjetividade* estatal; cujo modelo organizacional, por sua vez, é também diretamente derivado da natureza. Por isso, a natureza se expressa em diversos níveis lógicos: *do ser, da essência e do conceito*. Mais, tal imbricamento parece aludir à fidelidade do pensamento dialético à unidade entre natureza e espírito, em um movimento de *co-constituição*.⁹⁵ Talvez essa seja a força do conceito de *segunda natureza* – é o “ponto de partida”, a parte *assentada*, da vida ética e social – espécie de campo de sensibilidade, formação da cultura [*bildung*], ao mesmo tempo constitutivo da, e constituído pela, socialidade. Porém, percepção crucial é que tal campo forma uma *inteligibilidade*, que para Hegel é fundamentalmente móvel (nisso reside a especificidade da leitura do transcendental neste autor). A “segunda natureza” retroativamente influi na “primeira natureza” – conceitualmente e materialmente. Porém, o infinito só pode existir por meio da mediação do finito – logo, a natureza não pode ser jamais *superada* propriamente, mas é repositório do espírito, em suas reconfigurações, seja como substrato “natural” e imediato do espírito, ou como “segunda natureza”, como substrato normativo de costumes e hábitos para a eticidade. (Menke, 2005). A “*naturalidade*”, portanto, seria parte integrante e ativa da razão. Se a natureza constitui o “espaço das razões”, esta faz parte da inteligibilidade. Logo, o natural não pode ser jamais tido como estático – ainda que se queira conceder que este é sempre finito. A infinitude se expressa sempre na finitude, nas *figuras* postas. Logo, a normatividade do espírito, em sua configuração atual, é, também, uma normatividade da natureza. Ambas são indistintas, por definição. Também, nessa lógica, ambas estão em posição de alteração dos limites, o que altera o campo

⁹⁵ Nesses termos Luca Illetterati comenta que: “A contraposição entre o espírito e a natureza se inicia (...) de concepções abstratas de ambas as noções. Por meio desse processo de redefinição conceitual voltado a superar abstrações intelectuais, Hegel busca demonstrar o desenvolvimentno do espírito na natureza, e a redefinição da natureza no espírito. Nessa perspectiva, a *segunda natureza* não apenas apaga a *primeira natureza* – o que Hegel chamaria de *natureza natural* – mas constitui uma nova redefinição da estrutura humana complexa, da estrutura subjetiva humana como um organismo” (Illetterati, 2014, p. 164, *tradução livre*).

de inteligibilidade. Se o espírito é local de *inteligibilidade*, em sua *segunda natureza*, como argumentam Rocio Zambrana (2015), Italo Testa (2010; 2013), Papazoglou (2018), Menke (2013), Pinkard (2012), Pippin (2008), Butler (2002) e Malabou (2012), então o movimento mesmo de *naturalização* é o ato que constitui o campo das condições de possibilidade. Naturalização aqui pode ser tomada em sentido amplo, como *ato* que, ao fim, nubla a diferença entre primeira e segunda natureza.

Eis então, argumenta-se, uma percepção fundamental e profundamente generativa das interpretações atuais acerca do naturalismo em Hegel. Isso porque, não obstante não se possa atribuir à Hegel uma leitura “pós-antropocêntrica” da *filosofia da natureza*, é possível derivar de sua própria lógica alguns guias para a reimaginação da relação entre a socialidade, a filosofia e a natureza. A leitura naturalista não precisa reiterar um modelo de natureza “científico”, no sentido estrito, derivada do que na biologia têm se chamado de “*síntese evolutiva moderna*”⁹⁶, uma congregação de neodarwinismo com a genética. Até porque, a filosofia do organismo aponta para outra postura perante a natureza. Logo, se torna mais cristalina a função *operativa* da filosofia (Muller, 2004), ou o que Menke (2013) chamaria de “práxis da verdade: o campo de inteligibilidade é vinculado ao mundo material, e está sempre em alteração, sendo os conceitos – em sua efetividade, quando há – uma forma de cadência do espírito, como espaço das razões. Por outro lado, essa também almeja ser uma leitura “sistemática” de Hegel, porém em sentido amplo. Busca-se menos uma exegese do que uma inspiração fundamentada, a inserção de novos e futuros problemas na imanência da dialética especulativa.⁹⁷ Curioso é que, ante a vinculação entre a natureza e o Estado em Hegel, como têm-se buscado demonstrar, qualquer deslocamento conceitual na ideia da natureza acaba influenciando diretamente na organização da vida ética. Importante notar que comentadores como Simon Lumsden (2018), Catherine Malabou (2012), Stefania Achella (2021) e Eduardo Assalone (2018; 2023) já vem abrindo as portas para essa abertura conceitual da “natureza” hegeliana, explorando as transversalidades desta com a eticidade.

⁹⁶ Sobre o tema da *síntese evolutiva moderna* na biologia ver as leituras de Michelini (2008) e Walsh (2015)

⁹⁷ Cabe apontar aqui a interessante análise da noção de tempo e *futuridade* em Hegel que faz Rory Jeffs (2012), com influência de Catherine Malabou, Slavoj Žižek e Alexandre Kojève. Ainda que se tenha que Hegel não é um filósofo que pensa o “futuro”, as interpretações acerca da espaço-temporalidade em Hegel acabam apontando para um presente que está ligado a uma determinada futuridade, no percurso do espírito. Por isso, cada época possui seu futuro, como espécie de projeção temporal advinda da imanência do presente – logo, em extrapolação, cada época possui também sua forma de compreensão da dialética hegeliana. Esse ato de agregação hermenêutica também aponta para uma possibilidade, entre outras, de leituras sistemática desse filósofo. Veja-se, por exemplo, a ampla variedade de interpretações de Hegel do século XIX até o presente, em que novas leituras não cessam de tomar cena, como a do *naturalismo*, etc.

Simon Lumsden (2018; 2021), em específico, trouxe Hegel para a discussão acerca do antropoceno, problematizando a crise da modernidade e seu ideal de *liberdade*, que serve de fundamento para toda a estrutura jurídica.⁹⁸ Nisso o autor se refere à segunda natureza, fundada em hábitos e rotinas ossificadas, que por sua vez embasam sua constituição orgânica. Logo, estaria boa parte da estruturação do Direito presa a uma *positividade morta*, como colocaria Angelica Nuzzo (2024)? Para Lumsden, a questão da liberdade na modernidade é que a ideia de autotelia, ou autodeterminação, do espírito da modernidade está vinculada a um movimento ilimitado e infinito – que ignora os diversos entraves planetários. Logo, conclui-se que, talvez, haja algo a ser explorado na ideia de autotelia própria de um organismo, que é *finita* – há outras autotelias e subjetividades implícitas na natureza hegeliana.

4.2 A AUTOTELIA NA *FILOSOFIA DA NATUREZA* DE HEGEL

Feita uma demonstração inicial, ainda abstrata, dos problemas que estão sendo postos com a interface entre a eticidade e a natureza, é produtiva uma retomada da conceituação mais sistemática e detalhada de como a autotelia aparece na *filosofia da natureza* de Hegel. Esta parte do sistema de Hegel consiste no segundo volume de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, composta por três partes no total: a *lógica*⁹⁹, a *filosofia da natureza* e a *filosofia do espírito*. Há, como é de se esperar, um *percurso* filosófico alongado entre os três livros, demonstrando os momentos do espírito, partindo da abstração lógica, pela natureza como forma de exterioridade, até atingir as formas absolutas, identificadas com práticas humanas, como a arte e a filosofia. A *filosofia da natureza*, então, está em um meio do caminho entre o abstrato e o infinito.

Seguindo a lógica de Hegel, o problema do fim talvez seja onde o conceito firma a ligação mais relevante entre ética, lógica e natureza. É notável que, já em Espinosa, falar em natureza é falar, principalmente, de ética – de como, considerando a natureza, viver bem. Viver bem é abraçar a essência absoluta, a infinitude da substância, e a necessidade de compor com essa potência. Também em Espinosa, a substância é dotada de *conatus* – ou seja, uma força de autopreservação, a tendência do ser em persistir sendo. Esse é um precedente para a autotelia

⁹⁸ “A modernidade é patológica se não consegue se transformar para fazer jus ao desafio da crise ecológica. Seu princípio fundante – a liberdade autodeterminante – provavelmente encontrou seu limite. Para transformar a si mesma – e poder-se-ia dizer o mesmo sobre o espírito autoproducente – seria necessário superar o conflito entre o mundo do espírito como um ato coletivo de auto-recriação, e a natureza”. (Lumsden, 2018, p. 385, *tradução livre*).

⁹⁹ Essa *lógica* é chamada, comumente, de *pequena lógica*, em contraste com a *lógica maior*, na *Ciência da Lógica*, composta por três volumes: a *lógica do ser*, da *essência* e do *conceito*.

da natureza, que é autocontida. Em Hegel, a possibilidade de desenvolvimento da autotelia na natureza segue um movimento, no curso do que se chama de *mecânica*, da *física* e da *física orgânica*. Este trabalho irá se centrar fundamentalmente no momento final, da *física orgânica*, quando a autotelia começa a aparecer mais evidentemente como princípio de auto-organização dos elementos. A natureza, apesar de sua ampla diversidade de formas, é constituída por uma vinculação com uma limitação inextrincável. A sua ampla diversidade de formas se congrega, em última instância, em uma *má-infinitude*. Isso está presente até mesmo em suas formas mais elevadas, tomada enquanto a substância da vida em sua totalidade, para emprestar o conceito panteísta de substância em Espinosa. Aqui, vale retomar a interpretação de Angelica Nuzzo (2018) da diferença entre a essência absoluta – identificada com a natureza –, e o conceito – como forma de prática humana – poesia. A distinção principal entre esses dois momentos é que, paradoxalmente, a natureza é *finita* na medida em que fica presa a uma *infinitude* – seria papel do espírito, propriamente criativo, de dar um *fim* à essa narrativa.

É o fim que torna narrativa inteligível (e, até mesmo, prazerosa). O problema é que, como Angelica Nuzzo (2015, p. 355 e ss.) reconhece, esse fim tende a ser visto de forma *vulgarmente* funcional – como, por exemplo, uma história com *moral*, que vai do bom ao mau, ou vice-versa.¹⁰⁰ Talvez a *tragicidade* da tragédia – e da negação dialética – seja sua amoralidade e sua possibilidade de assignificação. Por exemplo, é a *morte* do animal, como não-significante, que dá fim e inteligibilidade ao percurso expositivo da *filosofia da natureza* de Hegel. A morte aqui, juntamente com a tragédia, aponta que o conceito – mesmo a ideia de julgamento –, em sua vinculação com o absoluto, não possui função de formação de um significado acerca de um determinado desenvolvimento lógico. O julgamento absoluto, enquanto fim, implica principalmente fechamento de um horizonte e a abertura significativa para o encontro de outros começos – desta possibilidade da negatividade, da assignificação, que se deriva o caráter absoluto do conceito. Nas palavras de Nuzzo, é “o ato no qual a ideia absoluta de Hegel consoma o fim lógico, e em uma intuição sem precedentes (§244 da *Enciclopédia*) revela além do fim um novo horizonte da ‘natureza’” (Nuzzo, 2018, p. 366, *tradução livre*). Em suma, o caráter criativo do conceito vem da reorganização, unificação e conceituação dos elementos do percurso filosófico (Nuzzo, 2018, p. 372).

¹⁰⁰ Para Nuzzo (2018), a capacidade de conceber o fim para além desta narrativa moral é o que distingue Espinosa de Kant – o último não consegue apreender a ideia de *fim*, ao passo que o primeiro se aproxima do sentido mais puro de fim ao colocar o fim na essência absoluta como “a aniquilação conclusiva da finitude e do pensamento finito como tais” (Nuzzo, 2018, p. 359, *tradução livre*).

Nesse sentido, a autotelia, intrinsecamente vinculada à ideia de conceito, de vida e de fim, será a chave de leitura da filosofia da natureza empregada aqui. É essa noção de autossuficiência e auto reflexividade que está no coração do conceito de organismo – abrangendo suas implicações à compreensão da natureza, da eticidade e da lógica. Ao que se segue, será explorado em maior detalhe o desenvolvimento dessa ideia através da geologia, das plantas e dos animais.

4.2.1 A vida, o organismo geológico e o organismo vegetal

O organismo geológico é a *figura* da vida (Hegel, 2016, § 337, p. 351). Ou seja, na sistemática da *filosofia da natureza* de Hegel, a geologia é modelo para a forma figurada da ideia em sua fase *imediata* – enquanto vida. Como podem minerais serem considerados *vivos*? Primeiramente, para Hegel, vida equivale à autotelia do organismo. A vida não equivale à atribuição de subjetividade, vontade, etc., mas a um princípio organizativo. “A vida é onde o interior, causa e efeito, fim e meio, subjetividade e objetividade etc., [tudo isto] é uma e a mesma coisa” (Hegel, §337, p. 353). Para Hegel, a vida suporta a contradição, a outridade, incorporando-a e resolvendo-a, especulativamente.¹⁰¹ Logo, em seu momento inicial, na geologia, a vida começa em sua figura de exterioridade – uma espécie de *esqueleto*. O planetário – como universal abstrato, é o ponto de partida da filosofia da natureza. Seguindo essa lógica, o planetário – a *terra crua* – possui *agir especulativo*: ela “torna-se um outro, o qual, porém é sempre suprasumido” (Hegel, 2016, § 337, p. 353). Em outras palavras, o planetário, como *espaço quase-vivo*, grande “esqueleto”, possui alguma plasticidade.

A geologia é a “totalidade imediata pressuposta” de toda vida – logo, tão somente possui vida *retroativamente* – considerando que esta abarca a vida, como sua figura. É uma *quase-vida*, pois não possui subjetividade. Logo, em típica argumentação moderna, em rejeição a qualquer forma de animismo, Hegel é cuidadoso ao não atribuir à seres inorgânicos o estatuto de vivos, e, muito menos, de serem sujeitos. Porém, não deixa de reconhecer que tal configuração é a condição de possibilidade para a vida – porém, é viva tão somente neste sentido *rememorado* ou *retroativo*. O seu processo, suas determinações, correm por fora. Por isso, a terra não está exposta à *finitude* própria da vida, ela é duração pura, não se autoproduz, ainda. É de fora que, inclusive, vem a *vivificação* da terra. A terra tem uma história: “sua constituição é o resultado de alterações sucessivas” (Hegel, 2016, § 337, p. 360). Sua história está inscrita

nos sedimentos, na posição da terra no espaço, nas gerações de seres orgânicos que se transformaram em terra, etc. A cristalização, a formação de vales e montanhas, aparece então como movimento *sem vida*, em que não se produz uma diferença efetivamente, mas alterações quantitativas, de tamanhos e formas gerais.¹⁰² A geologia é então sujeita a um processo de determinação, que primeiro a faz se materializar em *atmosfera* – espécie de primeira condição de vida –, depois no *mar*, organismo fluido e móvel – de “fluxos e refluxos” –, sendo caracterizado pelo que Hegel chama de *neutro*, em razão de apontar para uma eterna dissolução (Hegel, 2016, § 341, p. 378 e 379). Ou seja, seu movimento seria autolimitado, na medida em que as diferenças se dissolvem, ao final, em sua totalidade: todas as formas de vida que estão no mar se determinam por esse movimento, esse vai-e-vem¹⁰³. A terra firme, “cadáver gigante”, é o momento de superação deste estado de neutralidade, cuja “vegetação universal” dá condições para a emergência das formas mais desenvolvidas de vida (Hegel, 2016, § 341, p. 381).

Em síntese, o “organismo universal”, ou a *planetariedade (imediata)* é vista por Hegel de forma intrinsecamente vinculada à vida, porém fundamentalmente em outra escala, sendo composto por organismos menores. Difícil até mesmo atribuir uma linha temporal, que seja, à certa anterioridade da geologia em relação à vida propriamente dita. Isso pois, a própria terra é concebida como cadáver universal, universalidade da morte em geral. É o começo da vida que adveio de seu fim, em um ciclo, exemplo cabal da lógica em efetividade. Mesmo assim, Hegel aduz que falta à essa totalidade uma reflexividade própria, o que a diferencia fundamentalmente do vivente, “que se prolonga em seu gênero” (Hegel, 2016, §342, p. 387). O orgânico aqui ainda não possui propriamente a autotelia e efetividade. Logo, apesar da geologia durar, ela não é infinita. São as plantas o primeiro modelo lógico de infinitude da vida, ainda que voltada a si mesmo de forma limitante, através de seu “ser-para-si imediato formal” (Hegel, 2016, §342, p. 387). Em síntese, o “organismo geológico está vivo não no singular, mas somente no todo” (Hegel, 2016, §343A, p. 390).

¹⁰² Curioso contraste entre a cristalização exposta por Hegel e a elevação da cristalização à espécie de “modelo-geral” da individuação e da ontogênese (inclusive do vivente) proposta mais de um século depois por Gilbert Simondon (2020).

¹⁰³ Para Hegel, é importante ressaltar que o mar não é composto somente pela água *pura* – H₂O. Ou seja, ele não considerada a água *abstrata*, como diria Linton (2010). Pelo contrário, o mar se expressa como organismo que contém diversas formas de vida marítima. Em suas palavras, por exemplo: “Os marinheiros falam no verão sobre o *florescer* do mar. Em julho, agosto e setembro o mar torna-se sujo, opaco, viscoso para oeste no Oceano Atlântico, um mês mais cedo que no mar oriental [Báltico]. O mar está repleto com infinitamente muitos pontos vegetais, fios vegetais e planóide vegetal; há [no mar] uma tendência a brotar para o vegetal. Excitado mais fortemente, o mar desabrocha sobre colossais extensões em luz fosforescente – uma vida superficial que se concentra na unidade simples, mas também igualmente na unidade perfeitamente refletida em si” (Hegel, 2016, § 341, p. 380).

Assim, Hegel passa à sua análise das plantas. Essa filosofia vegetal é voltada fundamentalmente à demonstração das plantas como uma forma de vitalidade turbulenta em que não se tem, ainda, um caráter de subjetividade e coesão das partes no todo. Hegel vê a organização do organismo vegetal como sendo composta por uma multidão de individualidades independentes. Nesse mesmo sentido, a metamorfose da planta é tida como uma *pseudo* diferença – meramente superficial, exatamente em razão da ausência da mediação pelo organismo. O princípio de organização da planta para Hegel parece ser retirado também “de fora”, do solo – o “*grande cadáver*” (Hegel, 2016, §343, p. 389). Essa falta de diferença leva ao fato de que a planta se move por alterações formais, forçadamente se coloca como “o outro de si mesma” (Hegel, 2016, §343A, p. 390). Importante aqui a equiparação do vegetal à *multidão* – o que na *filosofia do direito* Hegel utiliza para designar espécie de *turba* ou *povo desorganizado*. Logo, a planta somente se conserva em sua individualidade por proliferação, pelo “pôr de um novo indivíduo” (Hegel, 2016, § 345, p. 399) – são pontos que formam linhas, em um crescimento de novos pontos, que agem como “plantas totais”¹⁰⁴ – “O sair de si para vários indivíduos é juntamente uma figura total, uma totalidade orgânica que em sua integralidade contém raiz, tronco, galhos, folhas, flor, fruto (...)”. (Hegel, 2016, § 345A, p. 403). Hegel repete por diversos momentos que tal forma de crescimento não é *verdadeira* sexualidade, porque não é impulsionada pela negatividade ou pela oposição.

Todavia, assim como há uma espécie de totalidade em ambas a geologia e natureza vegetal, as plantas também comportam diferença, sob a forma de *metamorfose*. É o que Hegel traz com forte inspiração na obra *Metamorfose das Plantas* de Goethe (2019 [1790]). A diferença toma a forma de dilatações e contrações de “partes que existem como iguais” (Hegel, 2016, § 345A, p. 404) – as partes são intercambiáveis, por meio de uma plasticidade metamorfoseante: para Hegel isso se torna evidente nos experimentos, “que se têm invertido árvores, virado as raízes para o ar, posto galhos e ramos no solo; onde acontece que aquelas raízes brotam folhas, botões, flores, etc., estes [ramos, galhos] se tornam raízes” (Hegel, 2016, § 345A, p. 404).¹⁰⁵

¹⁰⁴ “Numa palavra, cada parte da planta pode imediatamente existir como o indivíduo completo, o que não é absolutamente o caso entre os animais, exceto nos pólipos e outras espécies de animais completamente imperfeitas. Uma planta é assim propriamente um agregado de uma multidão de indivíduos, que perfazem um indivíduo cujas partes porém são autônomas” (Hegel, 2016, §345^a, p. 403)

¹⁰⁵ Michael Marder vê nessa formulação da metamorfose em Goethe uma espécie de *différance* derridiana *avant la lettre*: “É uma conquista da desconstrução derridiana ter revelado que o destacável, o prostético, e ostensivamente supérfluo suplemento é a fonte escondida e desmerecida do que esta suplementa. A folha é, talvez, o maior exemplo dessa suplementariedade, porque é algo que é adicionada sobre os Troncos e os galhos, geralmente em forma temporária. Na *Metamorfose das Plantas* de Goethe, a lógica do suplemento é descrita *avant la lettre*, precisamente em razão do status da planta no desenvolvimento das plantas. Conforme Goethe, a metamorphose, a mudança de

Hegel vislumbra sua proposta de processo vital da planta como sendo mais ampla que a metamorfose de Goethe, e abarca o nível inicial do *processo da figuração*, em que se firma a natureza imediata da planta, como voltada a si mesma” (Hegel, 2016 §346, p. 412). O segundo é um movimento de se “especificar para fora” (Hegel, 2016 §347, p. 429), no qual a planta se monta como estrutura ampla, com folhas, raízes, mecanismos de sucção da água e fotossíntese. Ou seja, se no início o “Si” do organismo está posto em sua figura, em uma completude imediata, inicial, este agora se põe para fora, em uma relação íntima com a água, o ar e a luz: a natureza externa (Hegel, 2016 §347A, p. 431). Ao final, a partir dessa relação com a exterioridade, a planta pode passar ao *processo do gênero*, limitação do crescimento ilimitado rumo ao retorno para Si, em que este organismo efetivamente se produz como universal determinado – ainda que nos limites herbais. Este último é o *florescer*, agora o ser produz seu próprio exterior, ou seja, cria seu mundo (Hegel, 2016, §348, p. 437). Aqui, o que é elogioso para Hegel é a proto-negatividade que aparece com essa “contenção” do “extra-brotar”, sendo esse refreamento a condição de possibilidade da própria fecundidade, e perpetuação dos vegetais. Apesar disso, como toda planta é *planta total*, autossuficiente, então não há sexualidade propriamente dita, pois ela “já por si é fecundada” (Hegel, 2016, § 348^a, p. 440). Logo, não há um verdadeiro “processo genérico”, o que para Hegel é onde reside prova maior da superioridade organizacional do animal. O processo genérico devém de certo sacrifício da individualidade, em prol do *genus* universal.¹⁰⁶ A negatividade aparece como fundamental também para o *fruto*, cuja maturação “é sua ruína e estrago; pois sua lesão ajuda a fazê-lo amadurecer” (Hegel, 2016, § 348A, p. 440). Aqui, Hegel se vale de uma análise da maturação do figo e sua *caprificação*, o processo em que “algo estranho, mortífero, elabora a própria reprodução das plantas e completa-a”. A caprificação do figo é posta em operação pela atuação do *estranho* inseto, que o pica.¹⁰⁷ Ao final, é essa fagulha de negatividade que permite passar logicamente, na exposição sistemática de Hegel, ao organismo *strictu sensu*, verdadeiro, o animal, “de modo que as partes são essencialmente membros e a subjetividade existe como a única penetrante do todo” (Hegel, 2016, § 349, p. 446).

forma, o processo de devir-outro, não é tão some um entre outros atributos da vida vegetal: é a vida vegetal em si mesma.” (Marder, 2011, p. 483, *tradução livre*).

¹⁰⁶ Por isso Hegel aproxima a sexualidade das plantas à *digestão*, pois ambas partem de gesto similar: “Enquanto no processo genérico do animal[ico] o gênero, como o poder negativo do indivíduo, se realiza pelo sacrifício deste indivíduo, em cujo lugar ele coloca um outro, assim este lado positivo do processo na planta já se realizou nos dois primeiros processos, visto que o relacionar-se com o mundo exterior já é uma reprodução da própria planta, portanto coincide com o processo genérico. Por este motivo propriamente a relação sexual deve ser considerada igualmente ou com mais razão como processo digestivo; digestão e geração aqui são o mesmo” (Hegel, 2016, § 348A, p. 441).

¹⁰⁷ A mesma lógica vale para a polinização.

Feita essa exposição geral dos organismos primeiros, o geográfico e o vegetal, cabem alguns apontamentos antes de passar ao organismo animal. Primeiramente, ainda que haja certa facilidade de mesclar a análise de Hegel do organismo *geográfico* à leitura contemporânea de Gaia e do antropoceno como era geológica, como superorganismo planetário (Latour, 2020; Latour; Lenton, 2019; Stengers, 2015; Lovelock, 2006; Margulis, 2024), talvez tal correlação enfraqueça a complexidade deste organismo que era, de certa forma, impensável para Hegel. O organismo geográfico certamente aponta para a planetariedade característica dessa ideia de Gaia, não obstante, seu caráter “esqueletal” dificilmente expressa a estranheza e força viva do planetário. Logo, o geográfico é ensaio do planetário, *planetário imediato*, ainda não vivo, ou melhor, só vivo no *todo*. Nesse sentido, talvez Gaia seja melhor lida como sendo o fim, a negatividade absoluta do infinito – o que, na *Filosofia do Direito*, é colocado pelo conceito de *tribunal do mundo* (Hegel, 2022, § 341 e ss., p. 682 e ss.). Isso pois o fim inclui uma retomada de todos os elementos prévios em sua totalidade, que na filosofia da natureza são a geologia, o vegetal e o animal. Gaia é formada pela totalidade da *vida*, não apenas pela geologia, ainda que esta represente uma grande tumba.¹⁰⁸

Ainda, é ressaltado-se que é difícil não enxergar na filosofia hegeliana das plantas um modelo *rizomático*,¹⁰⁹ presságio ao famosamente proposto por Deleuze e Guattari (2011).¹¹⁰ As plantas hegelianas se enquadram com maestria na lógica do “e..e...e...”, proposta pelos autores franceses, análoga à organização da *multidão* e da *síntese disjuntiva*, em que a filosofia é tida como processo generativo, de criação que prescinde da negatividade e do *silogismo* do fim. Para Deleuze e Guattari, o gesto filosófico se distingue da dialética-especulativa, em que se busca organizar um percurso filosófico, uma narrativa dialeticamente articulada, que, ao fim, pode se libertar de si mesma e recomeçar. A multiplicidade se faz, para esses autores, a partir da subtração do *uno* – do organismo, da totalidade orgânica – do múltiplo (Deleuze; Guattari, 2011, p. 21). Ou seja, esse múltiplo não está dado de antemão, mas é constituído através deste

¹⁰⁸ Comentando sobre a teoria de Gaia a partir das leis da termodinâmica, Lynn Margulis a distingue de um organismo: “Gaia, o sistema, é o resultado da interligação dos 10 milhões ou mais de espécies vivas que compõem seu corpo sempre ativo. (...) Enquanto obedecem inconscientemente à segunda lei da termodinâmica, todos os seres buscam fontes de energia e alimento. Todos produzem calor inútil e resíduos químicos. Essa é sua obrigação biológica. Cada um deles cresce e, ao fazê-lo, exerce pressão sobre os muitos outros à sua volta. A totalidade da vida planetária, Gaia, exibe uma fisiologia que identificamos como ajuste ambiental. Gaia, em si, não é um organismo diretamente selecionado entre muitos outros. É uma propriedade de emergente da interação de organismos, o planeta esférico no qual eles moram e uma fonte de energia, o Sol.” (Margulis, 2022, p. 165)

¹⁰⁹ Henry Somers-Hall (2013) faz argumentação similar, ao vincular Hegel, Deleuze e Guattari por meio do rizoma.

¹¹⁰ Deleuze e Guattari assim introduzem o significado de um “sistema rizomático”: “Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num outro sentido inteiramente diferente: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica. Até animais o são, sob sua forma matilha; ratos são rizomas” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 21-22).

próprio gesto de multiplicação do *uno* – existem várias lógicas unitárias. Logo, não se pode ignorar que Hegel busca dar determinada organização à vida vegetal, em que esta se aproxima à animal, ainda que minimamente, através da sexualidade. Há, na planta e no animal, o *processo de gênero*, em sua face formal para a primeira, e efetiva para a segunda. A negatividade da planta advém da sexualidade, da necessária dor, ou do ser “estranho” que é figurado pelo inseto – ser que pica o fruto da figueira, e o faz amadurecer. De forma tipicamente dialética, a constrição, o freio, a dor, ou seja, qualquer forma de *problema*, é posto como motor para a autocriação, para a diferença. Essa lógica da negatividade contrasta com a *rizomática*. Deleuze, em conversa com Claire Parinet (1998), por exemplo, oferece imagem da relação entre insetos e plantas, vêem a flor e a vespa como sendo *co-criadores* um do outro, como um agenciamento, em *simbiogênese*, para utilizar o termo de Lynn Margulis (2024).¹¹¹ Para Deleuze e Guattari (2011), a análise de Hegel, portanto, seria majoritariamente *radicular* – sua limitação, se pode-se usar esse termo, advém do fato de que é ocluído o fato de que as plantas também *fazem rizoma*. Nesse sentido, tudo se passa como se a evolução do percurso da filosofia vegetal hegeliana, então, é povoada de caminhos intermediários, evoluções paralelas (Deleuze; Guattari, 2011, p. 28). Nesses termos, um percurso de constituição de um organismo coexiste entre outros múltiplos. Logo, seriam *fazer-organismo* e *fazer-rizoma* gestos simétricos?

Essa questão vem sendo enfrentada pela filosofia vegetal contemporânea, em autores como Michael Marder (2011), Emanuele Coccia (2018) e Elaine Miller (2002). Uma ideia repetida entre essa linha de pensamento é que houve uma sistemática conspurcação das plantas na filosofia. De Aristóteles a Hegel, passando por Kant e outros, houve uma sistemática inferiorização das plantas em relação aos animais e, principalmente, aos humanos. Mais, há clara conjugação da planta ao *outro* da figura normativa do cidadão: a mulher e os não-ocidentais (Miller, 2002).¹¹² Essa hierarquização fica evidente em Hegel, em que o estado mais elevado da planta – em sua *inocência* – é seu *sacrifício*, em que ela fornece frutos, óleo, madeira, etc. para satisfazer os animais (Miller, 2002, p. 142). Já Michael Marder (2011) percebe que o

¹¹¹ Sobre a relação entre planta e insetos, vale a apontar a análise detalhada de Carla Hustak e Natasha Myers (2012).

¹¹² Como comenta Elaine Miller, inspirada em Jacques Derrida, as superações em Hegel são tidas como forma de *ocidentalização*: “A planta é tida como deficiente em razão de sua relação não mediada com o ambiente. Uma planta não pode fazer nada além de se envenenar, se seu ambiente está envenenado; ao passo que os animais sentem necessidade, podem sentir uma deficiência um excesso, e regular sua relação de acordo. Essa distinção terá implicações importantes a crítica de Hegel da religião dionisiaca e da tendência ‘oriental’ de ocluir limites e colapsar na languidez. Como Derrida afirma, em relação a Hegel, a “subjetividade sempre se autoproduz em um movimento de ocidentalização”. Ou, como podemos dizer, todo momento de *Aufhebung* é uma ocidentalização, visto que o alívio da suspensão sempre advém do corte de um excess, de colocar limites, definindo um indivíduo por meio da exclusão do outro” (Miller, 2002, p. 140, *tradução livre*).

que Hegel vê como limitado nas plantas é a sua espécie de *culto ao sol*, o que demonstra ausência de autotelia (Marder, 2011, p. 478). Ou seja, como já dito são organismos cuja diferença é inessencial e formal, e ocorre ao modo de uma *multidão*. Porém, seguindo Marder, esse é precisamente o ponto em que Hegel compreende – e logo descarta – o rizomático: “desprendidas da lógica da totalidade, as plantas constituem uma unidade provisional de multiplicidades” (Marder, 2011, p. 485, *tradução livre*).¹¹³ Em visão talvez divergente e rica em conteúdo lógico, Emanuele Coccia aponta que o caráter *astral* das plantas não se limita ao rizoma, que repete o modelo *terrestre*, buscando as profundezas das raízes e se esquecendo do sol – que desafia a filosofia a pensar outra forma de universalismo, não mais baseado em modelos que pensam a radicalidade como forma de encontro do “chão” (2018, p. 91-93).¹¹⁴ Em sua suposta inocência, as plantas apontam, então, não para um enredamento terrestre, mas para a possibilidade de um pensamento astral e planetário.

A questão que se coloca, nesse momento, ainda de forma inicial, é: teria como trabalhar Hegel não como um pensador da *raiz*, mas como *astral*? Talvez essa seja a diferença de fundo entre a interpretação tradicional e as novas profícuas reinterpretações da dialética especulativa, como em Angelica Nuzzo e Catherine Malabou, ao qual este trabalho vêm buscando digerir as consequências éticas e jurídicas. Nesse sentido, o pensamento com base na raiz e no rizoma possuem semelhanças significativas, e talvez, seu ponto de convergência se dê precisamente na atribuição de um fim especulativo, que está posto de fundo, mas acaba não sendo enunciado. É o fim astral da raiz. Afinal, desde Platão no *Timeu*, a raiz é tida também como modelo de vinculação não só à terra, mas ao céu, ao astral.¹¹⁵ Possivelmente, a dialética especulativa

¹¹³ Nisso, Hegel incorre em um “pecado” ou “monstruosidade” para adaptar a análise feita por Michael Marder (2011, p. 487) e Elaine Miller (2002, p. 147): ao subordinar a multiplicidade da natureza e das plantas à lógica do conceito e à diferença oposicional dialética, Hegel foi incapaz de perceber que a planta não se subsume ao binário de gênero.

¹¹⁴ Emanuele Coccia delimita da seguinte forma sua crítica à ideia de chão: “O universalismo astrológico implica assim a destruição da própria ideia de uma imanência absoluta e a afirmação de algo como uma flutuação infinita em que todo corpo e todo ser já não se deixa ancorar em lugar algum, em que, de fato, não existe mais *chão*, base estável, *ground*. A fonte última de nossa existência é o céu. A Terra e sua extensão não são a base, o substrato universal de nossa existência, mas sim a superfície externa, a tela última e menos substancial do universo do real: a profundidade são os astros; a Terra e o céu são a extensão infinita de nossa pele. Essa destruição da ideia tradicional do chão permite também superar o horizonte ordinário da ecologia. Desde sua origem, a ecologia considera sempre e exclusivamente o ambiente em termos de habitat, de chão que alberga e acolhe: ela faz do mundo a universalização da ideia de habitabilidade. Reduz o grande espaço, o universo do céu a terra habitável. E é por causa da concepção de mundo como chão, espaço de acolhimento, habitabilidade, que ela pode considerar a coabitação dos seres vivos como conjunto ordenado e normatizado” (Coccia, 2018, p. 93).

¹¹⁵ Ainda, como diria Emanuele Coccia ainda em tom especulativo: “É o que a raiz demonstra – ela que a linguagem ordinária considera como o exemplo mais acabado de habitação: a raiz é a extremidade de uma máquina de conjunção da Terra ao céu, a astúcia que permite transformar a Terra em astro celeste até em seu centro. Fazer da Terra um corpo celeste é tornar novamente contingente o fato de que ela representa nosso habitat” (Coccia, 2018, p. 94).

hegeliana possa ser interpretada a partir de uma *dupla articulação*, ou identidade, entre o aspecto radicular e o celeste – o que demonstraria justamente o momento de *fim* absoluto (que leva a um início), como o “espaço e a realidade da mistura e do movimento, horizonte definitivo a partir do qual tudo deve se desenhar” (Coccia, 2018, p. 92). Ou, em outras palavras, na conjunção das distintas temporalidades da antecipação [*voir-venir*], teológica e da alienação, saturação e vazio (Malabou, 2012, p. 254) – o especulativo se move através do redobramento do negativo, um jogo que rearticula o passado, entre as diferenças superficiais entre presente e futuro, raiz e céu, atual e potencial. A ausência de chão do pensamento especulativo, então, traria em si negatividade apta a relativizar a centralidade da figura do sacrifício. Esta proposta será retomada ao final deste capítulo, pois requer maiores exposições. Logo, se passará à análise do animal, momento de desenvolvimento mais elevado do organismo autotélico na *filosofia da natureza* de Hegel.

4.2.2 A vida animal e o organismo propriamente dito

O organismo animal se conforma na figura mais determinada da *subjetividade*. Esta, para Hegel, pode ser definida com relação a um processo de *idealização em membros da exterioridade da figura* (Hegel, 2016, § 350, p. 449). Só assim o animal pode se colocar como o todo que dá unidade – é o *idealismo absoluto* “é ter em si juntamente, numa maneira perfeitamente fluida, a determinidade de sua corporeidade – é anexar e incorporar, e tê-lo incorporado – ao subjetivo este imediato” (Hegel, 2016, § 350A, p. 450). Em outras palavras, só tem subjetividade o que é passível de entrar em uma relação com si mesmo, incorporando a negatividade, sendo sua própria gravidade.¹¹⁶ O modelo de subjetividade orgânica animal, então, é o presságio para o modelo *ético e constitucional* de subjetividade – o *idealismo da soberania* (Müller, 2004). Em sua autotelia, a subjetividade animal ensaia saídas da finitude, assim como já explorado quanto à tese da idealidade do finito. Eis seu caráter *teórico e idealista*. A incorporação do outro se dá pela sua idealização. Esta é a relação teórica do animal com a outridade. De forma simétrica, trata-se também da maneira como a outridade é incorporada, consumida, dentro da soberania.

Eis o modelo da *universalidade vivente* hegeliana (Hegel, 2016, §352, p. 454), que possui especial relevância para este trabalho, por ser o presságio lógico – inesperado – do

¹¹⁶ “A gravidade [e assim aqui pela primeira vez verdadeiramente superada; o centro tornou-se centro preenchido, que se tem por objeto e pela primeira vez é centro para si essente” (Hegel, 2016, §350A, p. 450)

modelo da constituição política hegeliano. Ressalta-se que o organismo também poder-se-ia ser pensado nos moldes da *Filosofia do Espírito*, em especial no modelo orgânico na subjetividade humana proposto na primeira parte do terceiro livro da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Hegel, 2007). Porém, o modelo animal e natural pode ser mais produtivo para uma análise inicial e crítica, por alguns motivos: (i) pelas metáforas intestinais e orgânicas utilizadas na *filosofia da natureza* para a descrição do Estado; (ii) também pela crítica ao naturalismo na *filosofia do direito* de Hegel, mote interpretativo crítico que pode-se dizer que foi introduzido pela leitura de Marx (2014) e retomado com as leituras de Stefania Achella (2021) e Eduardo Assalone (2018; 2023); (iii) e pelas possibilidades de reinterpretação do organismo ético a partir dos desenvolvimentos conceituais da filosofia da natureza contemporânea e com os problemas éticos do antropoceno – como o faz Simon Lumsden (2018) –, enquanto modo de imbuir os predicados especulativos e naturalistas hegelianos de outras complexidades lógicas.

Logo, o orgânico para Hegel possui três momentos:

a) como a ideia individual, que em seu processo se refere somente a si mesma, e dentro de si mesma se concatena [conclui] consigo – a Figura [*Gestalt*]; b) como ideia, que se relaciona a seu *outro*, a sua natureza inorgânica, e a põe idealmente em si – a assimilação; c) a ideia, como se relacionando ao outro, que é ele próprio indivíduo vivente, e por aí no outro relacionando-se a si própria – o processo genérico (Hegel, 2016, § 352, p. 454-455).

É de especial relevância ressaltar que a exposição do momento imediatamente *vivo* do conceito (a “ideia imediata”), na *Ciência da Lógica 3: a Doutrina do Conceito* (Hegel, 2018, p. 247 e ss.), espelha o mesmo desenvolvimento tripartite do animal, mas a cunha de *indivíduo vivo*, seguido do *processo da vida*, que culmina, novamente, na morte. Nesse estado inicial, a ideia está posta *naturalmente*, em sua exterioridade, ainda não é determinada a uma aplicação específica, a um conhecer – muito menos atinge estado *absoluto*, que seriam os próximos momentos da lógica. Ademais, é curioso ressaltar que ainda que abundem as referências ao Estado como forma de organismo na *Filosofia do Direito*, é tão somente na *Lógica* e na *Filosofia da Natureza* em que a ideia de organismo é devidamente desenvolvida, em seus termos. Portanto, segue-se a uma análise detida das operações do organismo propriamente dito.

Assim como na geologia e na pedra, o primeiro momento do animal, imediato, é o de autoconstituição – sua figuração e o estabelecimento fechado de uma relação consigo mesmo. Porém, possuindo o animal hegeliano organização mais complexa, este primeiro momento se estabelece por outro processo tripartite: primeiro, o de sensibilidade – como organização de um *ser-em-si* (sistema nervoso); segundo o de *irritabilidade* com o que é externo, modo de

estabelecimento da *particularidade* do ser animal (sistema sanguíneo)¹¹⁷; e, por fim, a incorporação da *negatividade* (sistema digestivo), como síntese desses dois momentos precedentes (Hegel, 2016, § 353, p. 456). Uma diferença significativa aqui é que a negatividade já está incorporada no próprio momento inicial – ou seja, há um maior grau de autorreferência e *resiliência* deste organismo desde antemão. O seu voltar a si possui maior suporte à negatividade, diferentemente das plantas, por exemplo (Hegel, 2016, § 353A, p. 456). Assim se desvela o aspecto *idealista* do organismo, que é, para Hegel, um *realismo*, pois “o conceito do vivente é a ideia como realidade, ainda que aliás os indivíduos só correspondam a um momento do conceito” (Hegel, 2016, § 353A, p. 457). Isso se constitui no “juízo originário da vida” (Hegel, 2018, p. 248), nesse destacamento do sujeito perante o mundo, se constituindo como “negatividade negativa do conceito” a “pressuposição de uma objetividade imediata” (Hegel, 2018, p. 248). A vida animal, logo, atua *pari passu* à vida universal, sendo uma concavidade (Margulis, 2018), uma *autodeterminação* que atua de forma *silogística*, sintetizando a Si mesmo a partir da sua relação com a exterioridade. Para Hegel ainda, essa figura inicial do organismo ainda se dividirá a partir de três sistemas, três formas de organização: *cabeça, peito e abdômen*; nas direções *para dentro e para fora* (ora o organismo se define como indo para um lado diferente); e por fim no *todo*, figura acabada, em que “aponta nela, enquanto é fechada em si, nas suas duas direções para fora” (Hegel, 2016, § 355, p. 474). Aqui Hegel indica algo fundamental para compreender a determinação natural na eticidade: neste processo de relação de si mesmo, constitui-se um *hábito* dentro da própria natureza, análogo aos hábitos já discutidos na segunda natureza, que torna “desigual” a relação: o masculino e o feminino. São uma forma de agir consolidada, já naturalmente, “que nos seres humanos se estende também ao espiritual e se transforma em um natural [que é] diferente” (Hegel, 2016, § 355A, p. 479). Disso se conclui que hábitos não são exclusividade humana e que a diferença entre a primeira natureza e segunda natureza não é tão direta, ambas se constituem através de *naturalizações* em andamento.

Isso posto, deve-se ressaltar que o orgânico é “ambicioso”, (Hegel, 2016, §363, p. 498), deriva sua *quietude* do fato de ser “igual a si mesmo em sua inquietude” (Hegel, 2016, § 356, p. 479). Ele, então, se expande para além desse autocontido momento inicial a partir de uma relação *assimilativa* com seu exterior, a natureza *inorgânica* (Hegel, 2016, § 357A, p. 484).

¹¹⁷ Em um exemplo notável de argumentação recursiva, Hegel expõe que o mecanicismo é incapaz de compreender o automovimento do sangue, como forma de processo geral, que “é a volta do Si a partir de sua trajetória cometária, lunar e terrestre a si próprio, de suas vísceras, seu ser-aí é o repouso, isto é, ele volta em geral para a figura, que é seu resultado” (Hegel, 2016, §354A, p. 472).

Nessa assimilação, então, ocorre o processo de produção de sentido, o trânsito contínuo do inorgânico para o orgânico, da *multidão* para o *organismo*.¹¹⁸ Logo, parte-se novamente de um momento imediato, para se atingir um momento prático, em que a exterioridade nega o sujeito. Este momento prático, agora, é mediato pela *falta*. Em uma formulação particularmente influente, Hegel assume que a *falta* é condição *sine qua non* para a vida¹¹⁹:

Somente um [ser] vivo sente *falta*; pois na natureza é somente o *conceito* que é a *unidade de si mesmo* e de seu *determinado contraposto*. Onde há uma *barreira* ela é uma negação somente para *algo terceiro*, para uma comparação externa. Mas a barreira é *falta*, quando *num* só juntamente está o *superexceder*; a contradição *como tal* é *imane*nte e está *posta nele* (Hegel, 2016, § 359A, p. 488)

A partir da mediação da falta, o ser vivo pode, a partir de sua necessidade, entrar em uma negação que se constitui relação *infinita* para consigo mesma. O animal (e o conceito vivo, por extensão) atingem a *infinitude* – empurram o limite. Luca Illetterati (2014) ressalta a relevância desse momento para a concepção de organismo e de natureza em Hegel¹²⁰, visto que se o campo natural é determinado, de certa forma, pela finitude – já se vislumbram possibilidades de infinitudes, de *ir além* da necessidade. Logo, se diferencia a *noção mecânica* de natureza que, por exemplo, vê o animal como espécie de autômato, que vive uma vida reativa às suas necessidades, à *noção orgânica*, em que o animal possui um modelo de subjetividade e individualidade próprios. Hegel ressalta que essa é a diferença entre “*ser excitado*” por potências externas a ser “*atuado*” por elas (Hegel, 2016, § 359A, p. 488) – o idealismo implica espécie de metabolização da diferença, o externo não aparece como imediato, mas somente a partir do que foi assimilado. O processo prático é fundamental então para prover a determinação do conceito – curando o conceito abstrato de sua arbitrariedade inicial.

¹¹⁸ Para Hegel, esse processo assimilativo se dará também em uma estrutura tripartite: o *tato*, o *olfato* e o *gosto*; e, por fim iii), a síntese geral dessas formas, que dá o sentido da idealidade, tanto por forma de manifestação, tanto *exteriorizante* quanto *interiorizante* (Hegel, 2016, §358, p. 485).

¹¹⁹ “(...) a dor é o privilégio das naturezas vivas; porque elas são o conceito existente, elassão uma efetividade da força infinita, segundo a qual elas são dentro de si anegatividade de si mesmas, e essa siua negatividade é para elas de modo que elas se conservam em seu ser outro” (Hegel, 2018, p. 255)

¹²⁰ “A infinitude conectada ao sujeito na passage acima deve ser compreendida como a possibilidade que esta possui de se afastar das formas concretas da necessidade e da deficiência. A infinitude do sujeito é sua capacidade de perceber sua contingência, de expressar sua negatividade, de viver seu limite e empurrá-lo. É, portanto, revelado como o sujeito pode transcender a si mesmo precisamente no mesmo momento em que está limitado. Logo a finitude essencial do sujeito, sua limitação e insuficiências estruturais emergem como condições biológicas. A tensão que o organismo experiencia para superar sua condição, para ultrapassar o limite, para satisfazer sua inquietude o leva a se relacionar com o mundo exterior, e o torna o que realmente é (...) Nessa espécie de processo duplo, onde a subjetividade animal se percebe como sendo a si mesma e como finita, e transcende seus limites, somente para redescobrir a si mesma, mais uma vez, como finita, é uma particularidade evidente na análise de Hegel sobre as relações sexuais e a reprodução” (Illetterati, 2014, p. 161, *tradução livre*).

Assim, ressalta-se que é desta discussão conceitual que Hegel introduz a noção de *impulso*, vivo, como forma instintual do animal no trabalho de sua falta constitutiva (Hegel, 2016, § 360, p. 491)¹²¹. Esse também é o fundamento da liberdade, na discussão acerca do direito abstrato na filosofia do direito – a liberdade de *ter*, que caracteriza o direito à propriedade, é espécie de desenvolvimento do impulso instintual.¹²² Por isso, esta é uma característica assimilativa do animal, que é impulsionado pela falta a sair de Si, e se expandir e criar seu próprio mundo – o instinto “segue uma assimilação formal, forma sua determinação ante as exterioridades, dá-lhes, como ao material, uma forma externa dimensionada à finalidade e deixa a objetividade dessas coisas *persistir* (como na construção de ninhos e outros leitos)” (Hegel, 2016, § 362, p. 494). O organismo é *worldmaking*, espécie de design (Coccia, 2018, p. 42-43). A exterioridade transforma-se, então, na “unidade de si mesmo” (Hegel, 2016, § 363, p. 497). Há uma diferença em nível de *ambição* entre as atuações mecânicas, como as garras, e as atividades de *fazer-organismo*, como a atuação *salivar*, digestiva,¹²³ assimilativa (Hegel, 2016, § 363A, p. 498). Nisso, a assimilação também é um *fazer-mediação*.

Aqui, Hegel parece aduzir também para a possibilidade de *violência orgânica* – do animal, do conceito e da eticidade. É o que se põe na narrativa hegeliana acerca da luta contra o inorgânico, contra o exterior. Aqui se instaura uma peculiar dialética, com traços do que já foi explorado por Hegel na dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2014). A forma belicosa de relação com o exterior deriva de uma relação *não verdadeira*. O animal, ao lutar contra o exterior, contra a potência inorgânica, luta contra si mesmo (Hegel, 2016, § 365A, p. 509). Trata-se da violência da assimilação, nas palavras do autor:

Agora, na medida em que o sujeito, determinado em seu carecimento, relaciona-se com o externo e, com isso, é ele mesmo algo externo ou uma ferramenta, exerce *violência* sobre o objeto. Seu caráter particular, sua finitude em geral, cai no aparecimento mais determinado dessa relação. – O externo nessa relação é o processo da objetividade em geral, mecanismo e quimismo. Mas o mesmo processo é interrompido imediatamente e a exterioridade se transforma em interioridade. A

¹²¹ “O impulso é a atividade de suprasumir a falta de tal determinidade, isto é, sua *forma* de ser em primeiro lugar apenas um algo *subjetivo*. Enquanto o conteúdo da determinidade é originário, se *mantém* na atividade e é apenas conduzido por meio dela, então ele é o *fim* [alvo] (§204), e o *impulso*, tal qual somente no vivo, é *instinto*” (Hegel, 2016, § 360, p. 491).

¹²² A referida conexão tem sido realizada por alguns comentadores como Stefania Achella (2021); Simon Lumsden (2021, Cinzia Ferrini (2014) e Alison Stone (2017), tendo ganhado relevância especial nas exposições acerca do naturalismo ético hegeliano.

¹²³ “O conceito da digestão, é, portanto, este: depois que a mediação da mesma apenas pôs o que em si eite – o ser dominado dos meios de vida chegados à atmosfera do vivente –, agora, na conclusão o orgânico, retornando a si da oposição, apreende a si próprio; os fenômenos que correspondem a este conceito já se apresentaram acima” (Hegel, 2016, §365A, p. 510). Disso, se segue uma descrição metafísica acerca do *excremento*: “O repelir abstrato de si mesmo por si mesmo – mediante o qual o animal se faz a si mesmo exterior a si – é a excreção, a conclusão do processo de assimilação” (Hegel, 2016, §365A, p. 510).

conformidade externa a fins, a qual é produzida inicialmente pela atividade do sujeito no objeto indiferente é suprasumida pelo fato de que o objeto não é uma substância frente ao conceito, portanto, o conceito pode tornar-se não apenas sua forma exterior, mas tem de se pôr como sua essência e como sua determinação imanente, penetrante, conforme à sua identidade originária (Hegel, 2018, p. 256).

O organismo, em sua existência, precisa lutar contra sua ligação intrínseca ao externo, que permanece, contudo, sendo sua potência. Ao fim e ao cabo, a relação do organismo com o meio é sempre porosa. Não obstante, na sua diferenciação e subjetivação, há determinado exercício de violência para com o exterior – talvez como passo necessário para a assimilação, ainda que tal seja apenas seu momento inicial. Há como se falar, então, de uma violência propriamente orgânica? Retornando às imagens de Hegel já exploradas, decerto as *garras* exercem violência, mas haveria também o exercício de força específico à *saliva*. Ou seja, uma violência caracteristicamente assimilativa, que se exerce no retorno a si mesma da exterioridade. Talvez isso esteja posto no que Judith Butler chamaria de *violência ética* (Butler, 2015) – uma violência própria da forma da incorporação do outro na eticidade, a violência da *inclusão assimiladora*, que é diferente da violência das garras, das armas, mas continua sendo forma assimilativa, de apagamento e desconstituição.

No que importa então, ao animal, é que, após a assimilação, advém um ponto fulcral na análise hegeliana do orgânico: *o processo do gênero*. Esse processo só pode advir quando o animal, enquanto subjetividade, já se tornou produto de si mesmo – ou seja, a autotelia já está teoricamente e praticamente consumada. Isso leva à constituição da subjetividade em um outro patamar, enquanto universalidade concreta, o gênero (Hegel, 2016, § 366, p. 516). Assim se colocam as espécies que, em inspiração aristotélica, estão postas em *degraus de desenvolvimento* (Hegel, 2016, § 368, p. 518). O gênero, ao superar o *apenas vivente*, a individualidade simples, se constituindo como espécie, *universalidade subjetiva* (Hegel, 2016, § 367, p. 517). Nessa divisão *zoológica* (que é repetida na *Filosofia do Direito*, conforme observa Marx [2014]) são postas hierarquias naturais, divisões e classes de relações intra-espécies e extra-espécies. O gênero demonstra também o caráter limitado da própria universalidade natural. O conceito, em sua exterioridade *natural*, não pode jamais permanecer em sua pureza – ele possui *fraqueza* intrínseca, não atinge a infinitude, e se imiscui das “múltiplas condições e circunstâncias”, acidentes, perigos de toda sorte, assim como a vida animal, que Hegel vê como sendo pautada pela evitação da morte, pela cautela, sob uma “continuada violência e ameaça de perigos sobre sua sensação que é algo *inseguro, angustiante, infeliz*” (Hegel, 2016, § 368, p. 520).

Em síntese, o gênero coroa a atuação orgânica por excelência. Nisso, o indivíduo vivo se coloca em universalidade, se coloca “enquanto sua identidade com seu ser outro anterior indiferente (...) [sendo] essencialmente a particularização de si mesmo” (Hegel, 2018, p. 257-258). Isso cria uma primeira totalidade viva, conformando forma de *autosentimento*, identidade entre diferentes, contradição autocontida – como já mencionado, universal organizacionalmente superior às configurações naturais precedentes, mas ainda encerrada nos limites da natureza.¹²⁴ Há aqui em jogo o importante esquema lógico hegeliano, o esqueleto de toda sua compreensão de liberdade e eticidade, isto é, sua proposição de que a mais alta singularidade só pode ser posta no seu suprasumir rumo ao universal (no caso, o gênero).¹²⁵ No ínterim desse campo de identidade que se pode haver linhagens, continuações e *cópula*.¹²⁶ O ato de reprodução seria análogo também ao fim da individualidade, abrindo um contínuo geracional (Hegel, 2018, p. 259) – constitui uma forma de participação mais profunda do indivíduo no universal, uma integração, *fazer-organismo* em um nível organizacional superior.

Hegel coloca a *diferença sexual binária* como sempre já concluída, como pressuposto para a possibilidade de cópula.¹²⁷ Cabe rememorar que esta questão foi abordada pelo filósofo em sua tratativa das plantas, como sendo, naquele momento, uma *protodiferenciação* – que é

¹²⁴ Quando Hegel filosofa acerca das características harmônicas de um organismo, este prioriza uma espécie de estética funcional, uma beleza harmônica, no qual cada parte está em coesão com um sentido geral – como por exemplo caçar, comer vegetais, etc. Nessa lógica, seria pavoroso que um animal que tivesse garras e dentes afiados se limitasse a comer vegetais, por exemplo. Isso resulta na seguinte conclusão: “pelo que toca mais de perto à escada dos degraus da formação, a qual fornece a base ad principal divisão na distinção universal dos animais, então – enquanto o animal é primeiramente produção não mediada de si mesmo (na formação interior), em seguida é uma produção mediada da natureza inorgânica (na articulação para fora) – repousa a diferença das formas do mundo animal sobre isto que ou ambos estes lados estão em equilíbrio, ou o animal existe ou mais para um ou mais para outro lado, de modo que, enquanto um lado é mais formado, o outro está para trás. Por esta unilateralidade um animal fica abaixo do outro; contudo, não pode em nenhum faltar totalmente um lado. No homem, como tipo capital de organismo, á que ele é usado como instrumento do espírito, todos os lados chegaram ao mais perfeito desenvolvimento” (Hegel, 2016, § 368A, p. 526).

¹²⁵ “No processo do gênero sucumbem as singularidades isoladas da vida individual; a identidade negativa na qual o gênero retorna para dentro de si, assim como é, por um lado, o *gerar da singularidade*, assim, por outro lado, é o *suprasumir dessa mesma*, com isso, ela é o gênero que se junta consigo, a *universalidade* da ideia que *se torna para si mesma*” (Hegel, 2018, p. 259).

¹²⁶ Na *filosofia da natureza*, Hegel relaciona a cópula ao *impulso*, agora advindo da autossensibilidade particular posta com o *gênero*: “O gênero nele [indivíduo] é portanto, como tensão contra a inadequação de sua realidade singular, o impulso de conseguir no outro do seu gênero sua auto-sensação [*Sebstgefühl*], pela união com ele integrar-se e por meio desta mediação encadear [*zusammenzuschliessen*] consigo e trazer à existência o gênero – é a cópula [*Begattung*]” (Hegel, 2016, § 369, p. 534).

¹²⁷ “A ideia da natureza está aqui realmente no par de um macho e fêmea; sua identidade, como seu ser-para-si, que até agora estavam somente para nós em nossa reflexão, são agora sentidos na infinita reflexão dos dois sexos em si por eles mesmos (...) *A formação dos diferentes sexos deve* ser diferente, sua determinidade de um para o outro existir como posta pelo conceito, pois eles são, como algo diferente, impulso. Mas ambos os lados não são apenas, como no quimismo, em si o neutral, porém por causa da originária identidade da formação se situa o mesmo tipo na base das partes sexuais masculinas e femininas, somente que numa ou noutra parte faz o essencial: na mulher necessariamente o indiferente, no homem o discordante, a oposição” (Hegel, 2016, § 369A, p. 535-536).

carregada aos animais como sendo acabada. A relação de diferença entre os dois *sexos* leva à “identidade negativa”: o fecundado como “universal assexuado” (Hegel, 2016, § 370, p. 537). Logo, é uma forma de *morte* da individualidade. Assim, nessa toada, o percurso na natureza feito por Hegel chega ao seu momento final: discute-se a *doença* e a *morte* do animal, como encontro final com o universal, a mais determinada forma de universalidade que a natureza poderá encontrar. A doença é conceituada como *superexcitação* de uma parte do organismo com relação ao exterior inorgânico. Essa parte, então, se “põe firme por si e endurece em sua atividade particular contra a atividade do todo, cuja fluidez e processo a todos os momentos em marcha fica assim impedido” (Hegel, 2016, § 371, p. 538). Ocorre uma “*desproporção entre excitação e capacidade de ação*” (Hegel, 2016, § 371, p. 539). Disso, se observa que a saúde é definida por Hegel como fluidez, ou mais precisamente como a “proporção do Si orgânico para o seu ser-aí” (Hegel, 2016, § 371A, p. 539), é a possibilidade de domínio do orgânico sobre o inorgânico.¹²⁸

A morte, advindo ou não da doença, para Hegel, não é mais do que a decorrência da própria finitude do organismo. Está posto já de antemão, no processo de gênero, que a morte é a superação do indivíduo ao universal. Especialmente quanto à natureza, que não pode aceder à infinitude do espírito, “Sua inadequação à universalidade é sua *doença originária* e o congênito *gérmen da morte*” (Hegel, 2016, § 375, p. 553). O organismo é constitutivamente doente, no sentido de estar posto para a morte, quando a vida se torna ossificada: “hábito sem processo” (Hegel, 2016, § 375, p. 553). Dessa morte da natureza, Hegel encadeia o aparecimento do espírito, seja sob a forma do conhecimento, na *Ciência da Lógica* (Hegel, 2018) ou sob o *pensamento*. Isso pois, a mortalidade da natureza deriva justamente de seu descompasso com a ideia – o que *pensa* é imortal (Hegel, 2016, § 376A, p. 555). Assim, com uma imagem sacrificial, se fecha a *Filosofia da Natureza*.

A morte da natureza pare o espírito. Todavia, após um longo caminho, o que se vê é o retorno do espírito à natureza – a *crise climática* não é senão a exposição de que, em última instância, também está o espírito vinculado *carne e osso* com a potência natural e a exterioridade inorgânica. Com inspiração em Simon Lumsden (2018), pode-se argumentar que

¹²⁸ Nisso, o remédio atua justamente na desfixação do particular e retomada da fluidez do organismo no todo (Hegel, 2016, § 373, p. 546). “Pois toda doença (particularmente também a aguda) é uma hipocondria do organismo onde ele repudia o mundo exterior que por sua vez lhe ausa enjôo, pois ele, restringindo-se a si mesmo, tem o negativo de si mesmo nele próprio. Enquanto porém o medicamento agora o excita a digeri-lo, o organismo mediante isto é muito mais de novo deslocado para a atividade geral da assimilação, o que é alcançado justamente porque ao organismo é proposto um indigerível ainda mais forte do que sua doença, para cuja [dele] superação deve concentrar-se” (Hegel, 2016, § 373A, p. 547).

a doença do espírito é sua *desproporção* entre a excitação causada pelo impulso da liberdade e a reduzida capacidade de ação – não há capacidade de ação pois, justamente, é o próprio agir livre que criou as condições para a instauração da doença. Logo, a limitação da pureza e segurança do conceito na natureza pode levar à conclusão contrária: não seria essa limitação, esse emaranhado nas condições externas, justamente a condição de possibilidade para a maior *plasticidade* do conceito natural, se comparado à atividade conceitual do *espírito*? É cristalina a assunção de um caráter plástico à vida natural em sua relação às potências da natureza ao *Adendo* do §368: “A vida, que assume estas potências da natureza, é capaz das mais variadas modificações de sua [própria] formação; ela pode contestar-se com todas as condições e ainda pulsar [latejar] entre elas, ainda que os universais poderes da natureza aí permaneçam o sobretudo dominante” (Hegel, 2016, § 368, p. 520). Ainda que as potências da natureza permaneçam o sobretudo dominante, não seria esse o caso mesmo no *espírito*? Não seria o espírito, ao fim e ao cabo, uma potência da natureza e uma potência *naturalizante*?

Porém, nesse caso, também parece que a própria ideia de morte não parece ter a centralidade que Hegel a concede. Aqui surge uma plasticidade que parece não estar vinculada ao ato sacrificial. É a possibilidade para outro *fim*. O conceito não como assassinato ou sacrifício¹²⁹, mas como algo que aponta para esse pulsar, essa plasticidade de fundo. Talvez essa plasticidade esteja pressuposta no próprio conceito de *Gaia*, como síntese da simbiogênese total da vida, em escala planetária – significação da potência da natureza, conforme exposto principalmente nas leituras de biólogos como Lynn Margulis (2024) e James Lovelock (2006). O fim do organismo é retorno à mistura total (Coccia, 2018, p. 53), o que não implica sua necessária e sacrificial morte nem eterna prisão à má-infinitude.

4.3 A ÉTICA DA NATUREZA

Seguido da morte da natureza, outra espécie de natureza emerge: a *alma*. Assim Hegel inicia sua *Antropologia*, no terceiro livro da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* intitulado *Filosofia do Espírito* (Hegel, 2007). A alma, para Hegel, não é imaterial, mas a “identidade ideal pervasiva de tudo” (Hegel, 2007, § 389). Nessa narrativa, a idealidade supera a externalidade e finitude da natureza, e se coloca como a verdade da matéria do mundo. Logo, a primeira figura que Hegel desdobra desse momento antropológico é a *alma natural*, imediata, que ainda abarca natureza, ainda que espécie sublevada de natureza, que constitui o organismo

¹²⁹ Acerca deste tema, ver a análise de Georges Bataille (2008).

humano como idealidade do organismo animal. Essa alma natural, sendo momento imediato, ainda é por demasiado vinculada ao vai-e-vem da natureza, com seus ciclos, perigos e contingências. Hegel inclusive vê a proximidade com a natureza como forma de hierarquização das nações – ou seja, faltaria *autotelia* aos povos que possuem relação mais íntima com o não-humano. Não apenas Hegel comenta que a posição dos planetas e astros não influem na vida de um sujeito, mas também as condições naturais mais imediatas, como o clima, influem tão somente de forma ínfima povos “emancipados intelectualmente”, que possuem maior grau de liberdade.¹³⁰

Logo, a redução do humano ao natural é algo propriamente barbárico para o filósofo. Trata-se de despossessão radical da possibilidade de liberdade social. Importante observar que essa posição de Hegel é fonte de racismo: permite-o fazer uma grande hierarquização de povos, em moldes *zoológicos*. Porém, ao mesmo tempo, a mesma posição aparentemente fundamenta sua recusa a ideologias populares e racistas em sua época, como a *fisiognomia* e a *frenologia*. Afinal, tais fincam o ser humano ao natural de forma perpétua, colocando características físicas e exteriores como sendo propriedades determinantes e insuperáveis. A radical recusa do filósofo em relação à essas pseudociências bastante influentes em seu tempo já se evidenciava na *Fenomenologia do Espírito*, na seção sobre a figura da *razão observadora*. Neste momento da *Fenomenologia*, Hegel contrapõe uma noção verdadeira de organismo, pautado em uma efetividade atuante e viva, à uma forma de *mecanicização* deste orgânico que se dá com o “visar”, que busca a verdade de algo em sua existência imediata, ocluindo seu movimento. Esquece-se do *ato* como efetividade, constituindo o “verdadeiro ser” (Hegel, 2014, §322, p. 228) e se atribui a causalidade para o movimento do orgânico à uma causa exterior. A crítica de Hegel, aqui, é severa, chegando à conclusão chocante contra a virulência dessa figura:

Essa ociosidade, pondo em obra sua sabedoria inoperante, quer negar ao agente o caráter da razão, e maltratá-lo a ponto de lhe explicar o ser, antes por sua figura e traços que por seu ato. Deve receber a réplica a que aludimos acima, que lhe prove não ser a figura o *Em-si*, mas antes um objeto para sentar a mão” (Hegel, 2014, § 322, p. 229)

Veja-se que, para Hegel, a questão posta é de primeira ordem ética: com a vinculação do ser ao exterior, ocorre violação do direito à autodeterminação, à liberdade e à autotelia. Isso

¹³⁰Nas palavras de Hegel: “Em nações menos intelectualmente emancipadas, que vivem então em maior harmonia com a natureza, nós encontramos entre suas superstições e aberrações de imbecilidade poucos casos reais de tal simpatia, e, sob esses fundamentos, o que aparente ser uma fantasiosa visão profética das condições e futuros eventos que virão da natureza. Mas, a medida que a Liberdade do pensamento ganha força, mesmo essas susceptibilidades, baseadas na participação na vida comum da natureza, desaparecem. Aníamis e plantas, pelo contrário, continuam sujeitos a essas influências (Hegel, 2007, p. 172, *tradução livre*)

engendra o organismo vivo à doença, para relembrar dos termos postos na *Filosofia da Natureza*, em que o *todo* do movimento se ossifica, perde sua fluidez, passando a ser determinado por uma parte isolada (Hegel, 2016, § 371, p. 538-539). Algo análogo está posto quando Hegel analisa a frenologia, que também se pauta em um orgânico mecanicista, em que se interpreta cada parte como autossubsistente, e o próprio *osso* passa a ter atuação própria. Como se o orgânico se constituísse em extremidades (Hegel, 2014, §327, p. 231). Assim, se dá vida e efetividade ao que está morto, ao inorgânico. E mais, se coloca uma relação de causalidade entre o lado propriamente vivo e o morto – se subordinando a vida à morte, à coisa inerte. Nessa visão de vida sem efetividade, onde tudo já está dado, onde há prioridade ao já herdado, ao já posto, reside grande violação ética.¹³¹ Por isso Hegel dobra sua aposta, em trecho que merece citação extensa:

(...) Sob esse aspecto, deve-se ver, como renegação total da razão, fazer passar um osso como o *ser-ai efetivo* da consciência. Ora, é isso que se faz quando se considera o crânio como o exterior do espírito, já que o exterior é justamente a efetividade *essente*. (...) Assim, quando se diz a um homem: “Tu (teu interior) és isto *porque* teu osso é assim constituído”, isso não significa outra coisa que: “Eu tomo um osso por tua *efetividade*”.

A réplica a semelhante julgamento, mencionada a propósito da fisionomia, deve servir aqui: um tapa pode mudar o aspecto das partes *moles*, e lhes imprimir um deslocamento, demonstrando somente que não são um verdadeiro *Em-si*, e ainda menos a efetividade do espírito. Aqui, a rigor, a réplica deveria ir até a quebrar o crânio de quem julga assim, para lhe mostrar, de uma maneira tão grossa como sua sabedoria, que um osso não é para o homem nada *Em-si*, e muito menos *sua* verdadeira efetividade” (Hegel, 2014, §339, p. 239-240)

É curioso o tom jocoso e cômico que Hegel dá a esses comentários – cenas de um humor raro na sua obra, que destoa de outras passagens, o que aponta de certa forma para uma postura ética do próprio autor: expor a violência de tais formas pseudocientíficas e diretamente racistas de ver o humano. Ou seja, seu conteúdo é tão vil, quanto estúpido e perigoso, ao despotencializar o ser e justificar hierarquias sociais através de um rude naturalismo, que passa ao largo de qualquer pensamento orgânico da eticidade. Tais gestos operam uma “animalização” do outro, o que permitiria a subjugação como Coisa:

¹³¹ Acerca dessa questão, comenta Alison Stone que: “A visão hegeliana de natureza desafia o mecanicismo. Para ele, tão somente os aspectos mais simplórios da natureza operam de forma puramente mecanicista. Organismos vivos de todos os tipos não são meros mecanismos; eles possuem seus próprios propósitos-guia. Até mesmo processos químicos, elétricos e magnéticos não são somente mecânicos; eles já possuem algum nível de auto-organização sistemática que colocam-os no meio do caminho entre mecanismo e organismo. Para propriamente compreender a natureza, Hegel acredita que deve-se reconhecer que virtualmente todos os corpos naturais e processos que nos circundam possuem algum nível de auto-organização propositiva” (Stone, 2017, p. 18, *tradução livre*).

Cada um tem, portanto, o direito de fazer da sua vontade Coisa ou de fazer da Coisa sua vontade, quer dizer, com outras palavras, suspender a Coisa e recriá-la como sua; pois a Coisa enquanto exterioridade não tem nenhum fim próprio, não é a relação infinita dela a si mesma, porém algo exterior a si mesma. Tal exterior é também o ser vivo (o animal) e nessa medida ele próprio é uma Coisa (Hegel, 2022, § 44A, p. 241).

Não obstante, como tem sido argumentado aqui, Hegel não pestaneja em reconhecer, reiteradamente, a importância da *determinação natural* na constituição da eticidade, e na *Filosofia do Direito* em geral, seja pela aceitação da divisão “sexual natural” binária, pela celebração da hereditariedade do príncipe, ao trazer o *impulso* como fundante da liberdade e da sociedade civil, etc. Assim, está posta uma certa contradição: a redução do humano ao natural é reconhecidamente gesto violento, ao passo que determinadas formações políticas são explicadas por recurso à natureza.

Logo, este capítulo irá navegar essa dualidade, explorando de forma espelhada a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Direito*, para que sejam consideradas as consequências de tal “naturalismo” ético. Afinal, ainda que atribuir à naturalidade um fator determinante do espírito possa ser um grave erro, talvez o próprio organismo da eticidade tenha como *fim trágico* o movimento perpétuo da natureza – os universais poderes da natureza. Nas palavras de Hegel:

A vida, que assume estas potências da natureza, é capaz das mais variadas modificações de sua [própria] formação; ela pode contestar-se com todas as condições e ainda pulsar [latejar] entre elas, ainda que os universais poderes da natureza aí permaneçam o sobretudo dominante (Hegel, 2016, § 368, p. 520).

Esse postulado será mais bem explorado no que segue, sendo primeiramente explicitada a intertextualidade entre a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Direito*.

4.3.1 O espelhamento estrutural entre a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Direito*

Recentemente, alguns autores como Elaine Miller (2002), Simon Lumsden (2021), Eduardo Assalone (2023; 2018), Stefania Archella (2021) e Alison Stone (2017) têm mapeado a forma com que a natureza aparece na *Filosofia do Direito*. Ademais, Eduardo Assalone (2023, p. 99) comenta que leitura espelhada entre a *Lógica* e a *Filosofia do Direito* foi realizada por demasiadas vezes, ao passo que a intertextualidade com a *Filosofia da Natureza* ainda é um campo a ser explorado. Logo, será intentada uma leitura, explorando mais profundamente o organismo como metáfora e analogia natural na ética. Pode-se falar, então, que o movimento dialético do organismo constitucional na *Filosofia do Direito* e o do organismo na *Filosofia da*

Natureza são simétricos. Um ponto fundamental para os referidos autores, que serve como “núcleo” interpretativo da natureza da *Filosofia do Direito*, aparece logo ao início das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (Hegel, 2022). A formulação de direito abstrato, especialmente o desenvolvimento da personalidade jurídica, implica em uma dialética com determinada *natureza*. Nas palavras de Hegel:

3. A singularidade da pessoa, que é imediata e que decide, relaciona-se a uma natureza que se encontra aí previamente, com a qual, por conseguinte, se defronta a personalidade da vontade enquanto algo subjetivo; mas para esta última, enquanto infinita e universal dentro de si, a restrição de ser somente subjetiva é contraditória e nula. A personalidade é o que atua para suspender essa restrição e para dar-se realidade ou, o que é o mesmo, para pôr esse ser-aí como o seu (Hegel, 2022, § 39, p. 233).

Essa superação necessária da *natureza a priori* para o desenvolvimento pleno da personalidade vêm com a propriedade – o direito *fundamental* da *Filosofia do Direito* de Hegel. É no exercício dessa vontade, ou desejo de apropriação e de gestão da propriedade, que está o gérmen da liberdade ética (Hegel, 2022, § 41, p. 236). Assim como o animal *caça e come*, *assimilando* a diferença em um movimento extrovertido, a pessoa jurídica se *apropria*, inclusive da natureza, dos animais, etc.¹³²

O motor da liberdade, núcleo do direito, está posto aqui em um movimento de relação do sujeito e sua propriedade, está na dialética abstrata da apropriação. Como observa Eduardo Assalone (2023, p. 106) essa dialética se desdobra, no fundo, em duas questões: a progressiva dominação da natureza externa humana, que possibilita, por outro lado, a expansão da natureza externa.¹³³ Logo, interpretando a afirmação de Hegel que a “determinação ulterior” da personalidade jurídica é o fato de que “eu sou vivo nesse *corpo orgânico*, que, quanto ao conteúdo, é meu ser-aí externo” (Hegel, 2022, §47, p. 247), Assalone (2023, p. 107) ressalta que o exercício da corporalidade é central no desenvolvimento da liberdade em Hegel. Stefania Archella (2018), em análise deste trecho, conclui que esse é ponto chave para trabalhar uma doutrina dos direitos inalienáveis ao corpo. Ter propriedade do próprio corpo, aqui, implica num ato distinto da dominação, ou da apropriação, do *comer* ou *fazer seu*. Isso pois o corpo é

¹³² “De fato, já podemos observar que, na Filosofia da Natureza, há reflexões interessantes sobre o instinto, o impulso ou a pulsão [*Trieb*] nos animais, assim como também sobre o desejo ou a apetência [*Begierde*]. A relação do organismo animal com o mundo que o rodeia está definida, segundo Hegel, em função do instinto e do desejo. É o que o filósofo denomina “assimilação”, um dos três “silogismos” ou “totalidades” que constituem o organismo animal (Enciclopédia, II: § 352)).” (Assalone, 2023, p. 107, *tradução livre*).

¹³³ “(...) esse processo de dominação da natureza interna, de interiorização do sacrifício — tomando o conceito de Adorno e Horkheimer — que é a condição para a dominação da natureza externa, é também a forja na qual pacientemente se produz a cultura” (Assalone, 2023, p. 106, *tradução livre*).

condição de possibilidade para a liberdade e o *agir*, ao significar a participação no organismo vital – o que não se limita ao corpo, mas ao *corpo político*, a eticidade (Archella, 2018, p. 18).

Ou seja, no curso dos momentos da *Filosofia do Direito*, a ideia de propriedade e, por conseguinte, a de vontade, desejo e impulso, passam por uma reformulação. Ocorre que, como Alison Stone (2017, p. 19-22) demonstra, essa reformulação não está posta às claras na *Filosofia do Direito*. Hegel parece aceitar a possibilidade ilimitada de domínio da natureza e do externo. Stone (2017, p. 22) comenta que a necessidade de refreamento da liberdade a partir da vida humana nas instituições da eticidade, possibilitando um agir segundo um preceito ético-moral de respeito à vida dos outros organismos, seria muito mais coerente com as conclusões do autor. Por exemplo, como Eduardo Assalone (2023) expõe, o desenvolvimento maior do animal e sua assimilação na *Filosofia da Natureza* é, precisamente, essa possibilidade de auto-refreamento da vontade e desejos naturais.¹³⁴ Logo, o animal pode reprimir seu desejo para fazer um ninho, cuidar dos filhotes, etc.

Em síntese, há na vontade-liberdade um motor geral, abstrato, do Direito. É a figura da *soberania*, que aparece inicialmente como faculdade de se apropriar de algo, de impor a própria autotelia a outra Coisa: “Apropriar-se quer dizer no fundo somente manifestar e atestar a soberania da minha vontade perante a Coisa, que ela não é em si e para si, que ela não é auto-fim [*Selbstzweck*]” (Hegel, 2022, § 44A, p. 241). Mas que na passagem pelas outras figuras do Direito, como a moralidade e a eticidade, irão ao mesmo tempo conservar e alterar esse momento inicial. Por exemplo, a eticidade irá ao mesmo tempo ampliar e refrear a soberania, concretizando a liberdade dentro de um conjunto institucional – que se materializa na *constituição política*. Como foi demonstrado na descrição geral da eticidade no capítulo anterior acerca do *Estado-Organismo*, a *constituição política* pode ser considerada como o cume do organismo ético, visto que dá a coesão ao todo – é essa sua função, realizar uma mediação geral, *fazer-organismo*. Porém, essa mesma constituição não existe em abstrato, ela é resultado da dialética de diversas *instituições* da eticidade. Em um campo geral, essas instituições abarcam *a família*, momento natural, *a sociedade civil*, momento de negatividade, expansão, satisfação

¹³⁴ “O terceiro processo da assimilação, o do *Bildungstrieb*, une os dois anteriores, e se verifica ao mesmo tempo uma aniquilação e repressão do desejo [*Hemmung der Begierde*] (PhN 1821/22: p. 462), posto que ao objeto não se consome, mas ao mesmo tempo não permanece intacto, visto que é transformado para os fins do organismo (Enz., II: § 365, Zusatz, p. 494. Cf. PhN 1823/24: p. 737) (...) Este é o ponto máximo no qual o animal pode atingir através de seu desejo: reprimi-lo para fazer, com objeto, um ninho ou uma toca para habitar com sua cria” (Assalone, 2023, p. 107, tradução livre)

das necessidades, e, por fim, no *Estado* em sentido estrito, que opera como síntese da eticidade, e comporta, em si, a constituição política como princípio orgânico.

Em uma primeira vista, talvez essa estrutura tripartite seja espelhada com os movimentos do organismo animal. Ambos o organismo natural e o ético partem do primado do desenvolvimento da *autotelia* e das suas condições – o mais elevado organismo possui maior grau de reflexividade e coesão interna. O percurso de determinação e desenvolvimento da autotelia e da liberdade acontece de forma similar: primeiramente, a *família* possui caráter análogo à figura do organismo animal – trata-se de um *modelo* geral e a base operativa de estruturação do organismo mais amplo – uma figura da autonomia, onde ocorrerá a educação dos filhos, etc. Após, é necessário o movimento de *assimilação*, como negação desta figura de união inicial. Esse momento se dará pela caça e alimentação no animal, ao passo que a sociedade institui o campo *privado*, a sociedade *civil*, cujo motor é o *sistema de carências*. Momento de negatividade que na *Filosofia do Direito* é superado pelo Estado como síntese que dá coesão ao organismo social através da imagem da *soberania* – modelo representacional do sujeito livre, geralmente o príncipe. Ao passo que no animal, também se coloca tal modelo de subjetividade, principalmente em sua possibilidade de *refrear* os impulsos, ainda que de forma incompleta. Porém, cabe lembrar que o Estado e a soberania, ou seja, a imagem da subjetividade-modelo, *livre*, são suportados por uma densa rede institucional de mediação, com estamentos, representação política, etc. Ora, o *processo de gênero* também se trata do estabelecimento retroativo do sistema de mediações, em que a subjetividade do animal singular – o “*apenas vivente*” – é integrada em um conjunto mais amplo, universal, de características e modos de vida comuns. O processo de gênero torna a subjetividade animal mais *efetiva*, porém instaura um sistema hierárquico *zoológico* de espécies. Não fariam o mesmo o Estado e a constituição política, ao tornarem a vida ética efetiva, por meio da manutenção da rede institucional e representacional, escalonadas hierarquicamente? Retomando Marx, talvez o segredo do poder em Hegel seja, de fato, a *zoologia* (Marx, 2013) – no ponto mais especulativo, se encontra o natural.

Indo além da comparação direta, observa-se que tal espelhamento aparentemente *linear* se dispersa no trajeto da imediatricidade, reflexividade e superação, no qual o conceito se determina progressivamente. É necessário mais do que isso para manter o percurso lógico. Basta ver como cada momento é permeado pela negatividade, pela sua tragicidade imanente; como, por exemplo, a sociedade civil é assombrada pelo povo e fascinada pelo mar, que sinaliza a expansividade e vastidão colonial. Ou como a própria soberania Estatal também é *assimilatória*. Nesse sentido, fica evidente o caráter não linear, talvez até mesmo fractal, dos

percursos dialéticos. Dentro de cada figura tratada ocorrerão outros diversos espelhamentos, em diferentes escalas e com diferentes resultados. No fim das contas, por isso é difícil atribuir para Hegel a pecha de *reducionista*. Ainda que a sua lógica sistemática passe a ser até mesmo previsível para a leitora mais acostumada, essa dispersão, somada da *tragicidade* de cada percurso – ou seja, a imprevisibilidade do seu *fim* – torna o texto hegeliano algo mais parecido a uma colcha do que uma linha. Até porque, este não está finalizado e tampouco o conceito serve como fechamento – ele é uma abertura, um novo princípio, como argumenta Angelica Nuzzo (2018). Cada linha lógica é apenas uma entre outras.

Nessa chave de leitura, cabe rememorar que a simetria entre natureza e espírito também está implícita na ideia de *segunda natureza*. O que implica pensar na base da eticidade como uma duplicação do natural? Logo, no que segue, será abordada diferenciação entre os hábitos animais e os hábitos espirituais, a *segunda natureza*, e a constituição de uma normatividade orgânica, ou seja, não-linear.

4.3.2 Hábitos, normas e costumes: entre a *natureza* e o *espírito*

Na *Filosofia da Natureza*, os hábitos possuem um estranho tratamento. Se na *Filosofia do Direito* os hábitos constituem o fundamento da positividade normativa, na *Filosofia da Natureza*, são uma espécie de *vida morta*. Nesta última obra, rememora-se que a vida orgânica está posta para a morte quando se torna “hábito sem processo” (Hegel, 2016, § 375, p. 553). De fato, está posto paradoxo do hábito como algo ossificante e, ao mesmo tempo, plástico. Tal duplicidade é explorada por Hegel na seção acerca o hábito na *Antropologia da Filosofia do Espírito* (2007), no qual expõe o hábito como estabelecimento do sentimento-de-si no humano:

No hábito, o modo de existência do ser humano é “natural”, e por essa razão, não é livre; mas permanece livre, na medida em que a meramente natural fase do sentimento é, pelo hábito, reduzida a um mero *ser* do sujeito, e este não é mais involuntariamente atraído ou repelido por ele, deixando de se interessar, ocupar ou depender dele (Hegel, 2007, §410, *ebook* não paginado).

O hábito é repetição, transformação em costume *dado* do que antes foi uma diferença, um imprevisto. Nisso, ele permite uma tratativa distanciada da diferença, a “naturalizando” por meio da repetição – ou seja, ele influi na relação entre necessidade e contingência. Em uma leitura de Hegel com inspiração da obra de Félix Ravaisson (2008)¹³⁵ acerca do hábito,

¹³⁵ Félix Ravaisson abre sua obra *De l’habitude* (2008) de 1838, fruto de sua tese de doutorado, questionando uma decisão *estática* de hábito, e argumentando acerca de considerar o hábito como “uma disposição, em relação à uma

Catherine Malabou postula que o hábito ocorre como o “devir essencial do acidental” (Malabou, 2012, p. 103), ou até mesmo como “canonização das improvisações” (Malabou, 2021, p. 107), processo que não é exclusivamente humano.

Esse processo de essencialização do conteúdo incide na própria formação do orgânico. O hábito natural é bem demonstrado no âmbito *teórico* da relação do animal com o mundo, explorado na *Filosofia da Natureza*, se trata justamente das operações do que Malabou, realizando diálogo entre Hegel e Gilles Deleuze, nomeia de *contração*. Por isso, para essa filósofa, “na medida que o vivente se complexifica, ele adquire solidariamente o nome, a massa, e a qualidade de suas contrações, no sentido triplo de uma aptidão permanente, de aquisição e redução multiplicadora” (Malabou, 2012, p. 89). A vida é espécie de concentração e contração do externo, em uma forma interna, autorreferida (Hegel, 2016, §350, p.449). Essa contração não acontece sem a integração das mudanças e movimentos de internalização e externalização, consolidando, em resposta ao exterior; constitui uma espécie de estrutura de antecipação, uma contração temporal. Logo, é o substrato plástico da vida, que atua como *explosão* das formas primeiras. Para a autora, toda natureza é, desde já, uma segunda natureza, pois está assentada em formas já alteradas, não originárias. Eis a razão, então, que a doença é o hábito sem processo, ou seja, hábito sem teorização, sem *idealismo* – privada do motor plástico do orgânico.

Porém, continuando na análise de Malabou (2012, p. 96), o hábito humano possui uma diferença fundamental quanto ao hábito natural: este se dissimula, aparece não como algo adquirido, mas como simples espelho da interioridade originária da alma, já preexistente. A autora argumenta que isso ocorre porque, no animal, há maior reflexividade direta ao exterior, ao passo que o ser humano estabelece relação de sentimento-de-si mais mediada, ou seja, menos diretamente reflexiva. Comentando também o profícuo trecho da *Fenomenologia do Espírito* acerca da *razão observante*, Malabou (2012, p. 97) vê tal figura como forma de “*estado de natureza da significação*”, vez que coloca a interioridade como subordinante à exterioridade – as linhas da mão, traços do rosto, característica exteriorizadas do humano, são expressões diretas da alma. Logo, sendo a leitura de Malabou, a interioridade no Hegel não pode ser tida como ponto de partida da constituição da individualidade viva, vez que constituída pela repetição. Tal posição pode ser ocupada por uma leitura mais aprofundada dos hábitos: “O significado dos hábitos humanos é que eles não se significam” (Malabou, 2012, p. 98, *tradução livre*). A lenta repetição dos hábitos, costumes, consolidam uma realidade posta, os *acidentes e*

alteração, engendrada em um ser para a continuidade ou repetição da mesma mudança” (Ravaisson, 2008, p. *posição 16*).

o contingente, que jamais está pronta desde o início. Por isso, não seria suficiente atribuir aos hábitos o estatuto de *segunda natureza*, pois estes seriam, de forma mais precisa, uma “*segunda segunda natureza*” (Malabou, 2012, p. 99, *tradução livre*), decorrência da explosão plástica das formas que abole o “*estado de natureza das significações*”.

O hábito, então, é quietude criadora. Por aplacar a presença da exterioridade, possibilitando certo distanciamento, Malabou sugere que se permite tanto um redirecionamento do pensamento – a alma se libera racionalmente da tirania da exterioridade; mas também, de forma especialmente importante para a análise do hábito na *Filosofia do Direito*, as mesmas características atuam como redirecionamento da vontade. Nessa estrutura antecipatória, a vontade é mediada, se alinhando com a idealidade motriz do organismo: “O hábito aparece então como o processo por qual o humano deixa de desejar o que vem do *fora*” (Malabou, 2012, p. 102). O desejo orgânico se torna fim em si mesmo, propriamente autotélico. Dessa sinergia entre corpo e alma devêm um “*meio sensível*”, uma estrutura normativa cíclica, para o *Espírito*, uma “individualidade plástica” (Malabou, 2012, p. 103).

Logo, se vê que o tema do hábito, de inspiração aristotélica, possui relevância transversal na obra de Hegel, figurando como uma das condições da autotelia, seja no organismo natural, no espírito subjetivo e, também, no espírito objetivo – na eticidade. Como já abordado inicialmente no capítulo anterior, Hegel atribui aos hábitos caráter eminentemente normativo ao §151 da *Filosofia do Direito*. Nessa obra, o hábito é a “alma que perpassa o ser-*ai* do costume, é a sua significação e a sua efetividade, o espírito vivo e *ai*-presente (...)” (Hegel, 2022, §151, p. 407). Em primeira observação, como norma, a repetição dos hábitos possui uma conotação de vinculação espaço-temporal. Espacial na medida em que, sendo uma prática coletiva, encadeia o agir um meio compartilhado, ou mesmo um *mundo*, nos termos de Hegel. Temporal visto que vincula o futuro a um “*tempo no tempo*” (Malabou, 2012, p. 80)¹³⁶, algo que, de alguma forma, aparentemente, sempre existiu; assim como o futuro de um direito é pautado pela própria existência daquele direito; ou o futuro da liberdade se justifica na medida em que ela sempre esteve latente. Essa vinculação forte possui caráter natural. Gera um sentimento de si, ou, na linguagem da *Filosofia do Direito*, uma *disposição de ânimo* (Hegel, 2022, § 152, p. 408). A disposição de ânimo, como vinculação ao organismo constitucional, pode ser lida como uma forma de *exercício dos direitos* – o direito e toda normatividade estão

¹³⁶ As imagens empregadas por Malabou ao descrever a temporalidade dos hábitos merecem transcrição: “O hábito é um modo de presença que não se reduz ao presente do *agora*. Essa é sua especificidade temporal. Eu posso dizer que no memento

vinculados, então, ao ato; este último, por sua vez, não se restringe à esfera do indivíduo, mas engendra toda a coletividade, se cristalizando em espécie “naturalizada”.

Porém, lembrando do que já foi exposto, a naturalização dialeticamente coloca retroativamente: a) sua própria forma de significação – sua legitimação;¹³⁷ b) mas também vivifica formas de inadequação, de negatividades habituais, onde os costumes se estranham com a pluralidade de hábitos em coexistência contraditória. Por isso Simon Lumsden (2021, p. 10) ressalta a negatividade inerente à eticidade, em especial na modernidade, que atua em constante problematização da vida costumeira.¹³⁸ Indo por outro caminho, nas palavras de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011), o que ocorre é a assídua desterritorialização normativa, a quebra de determinado organismo estável, sua pulverização e deslocamento. Nisso, reside o aspecto *vegetal* do hábito, que atua sob o costume de uma forma generativa, ou *rizomática*, multiplicando as possibilidades de costume e tensionando constantemente a unidade.

Porém, retomando a lógica de Hegel, cabe dar mais um passo. Isso pois a lógica do conceito requer que se bote um *fim* no percurso. Logo, cada fim da normatividade fundada pelo hábito é impulsionado pelo próprio *habituat*, em seu movimento explosivo e plástico, forjando novas formas de vida social e novas normas. Nesse sentido, a constituição política como elemento orgânico parece ser o motor do hábito – qualifica-se os hábitos na malha constitucional, que por sua vez engendram a normatividade, fechando uma espécie de ciclo. Chega-se então a um ponto em que é possível *reinterpretar* o § 265 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, ocasião em que Hegel situa a constituição como “racionalidade desenvolvida e efetivada no âmbito do particular”, síntese ideal das instituições, que, como hábitos consolidados, são “base sólida do Estado” (Hegel, 2022, § 265, p. 552-553). O uso de “sólido” aqui é talvez iludente. Na busca aferrada por diferenciar a eticidade da moralidade, o necessário do contingente, buscando trabalhar a esfera estatal e política a partir de uma base objetiva, Hegel ressalta que o Estado possui um chão na vida ética – dessa forma, não é algo arbitrário, ou até mesmo “frágil” e passageiro. Ao mesmo tempo, isso não pode ocluir o pensamento orgânico do autor, que, em análise mais detida, implica que a constituição é

¹³⁷ Novamente, se ecoa aqui as teses de Jacques Derrida, como a fantasia da origem (2007).

¹³⁸ “Mas apenas pode se apresentar isso como uma falha estrutural do espírito objetivo removendo o trabalho do negativo. Os hábitos sociais ou a vida costumaria são sempre situados em estruturas mais amplas da vida ética, que trazem esses hábitos atrofiados para se chocarem contra seus limites, e isso é especialmente verdadeiro na modernidade, onde normas arraigadas estão sob constante juízo – certamente, esse é o atributo definidor da modernidade. Essa negatividade é fundamental para a transformação normativa: experienciamos nos nossos corpos o desalinhamento das normas atuais, que possuem uma ressonância corporal conosco (são formas ‘sentidas’ de orientação no mundo) com as demandas de novas normas” (Lumsden, 2021, p. 10).

fundamentalmente viva. Viva pois é exercida institucionalmente, através de seus vários momentos, que culminam, em suas mediações mais diretas, nos distintos poderes: poder legislativo, poder de governo e poder soberano. Ou seja, uma própria estrutura móvel de antecipação habitual, assim como na análise da plasticidade de Malabou (2012). Nisso, ocorre a união entre a liberdade e necessidade. Uma curiosa liberdade normativa, longe de representar sonhos de liberdade pura ou de se “fazer o que quer”. Muito menos correlaciona formas de heroísmo e autossacrifício à liberdade – o que seria típico da moralidade. Ser livre, quase que no veio de Espinosa (2022), é *aumentar sua capacidade de agir* por meio da construção da rede institucional. Do organismo ético, ponto objetivo, a liberdade se atinge, em seu viés subjetivo, na *disposição de ânimo*, que Hegel lê como o *querer habitado*, onde se atinge uma confiança na relação entre o particular e o todo (Hegel, 2022, §268, p. 556).

Não obstante, a análise do organismo seria incompleta se se mantivesse aqui tão somente enquanto forma de ação e habituação, sem que fosse abordado seu caráter trágico. É precisamente no *naturalismo* persistente que o organismo encontra seu *fim*. Em sentido duplo, vez que sua autotelia está fundada na explosão e remontagem da naturalidade; e porque é na própria naturalidade que, ao final, a eticidade se dissolve.

4.3.3 A inerradicabilidade da natureza nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*

O organismo ético luta para persistir sendo. As descrições realizadas acerca do organismo como forma de autotelia marcam um rompimento com o pensamento mecânico, por meio de uma reativação moderna dos motes gregos de individualidade. Como Catherine Malabou (2012) sugere, a estátua grega se forma como modelo artístico da subjetividade habituada, auto talhada. Todavia, como a própria filósofa coloca, essa determinação não pode esgotar o sentido propriamente moderno de subjetividade, que passa pelo destino, assim como *Antígona* e *Creonte*. Isso pois, ao fim e ao cabo, esse modelo de subjetividade se repousa na tranquilidade de uma inefetividade constitutiva, se ancora em uma operação de retorno à honra, ao heroísmo, ao que Hegel cunha de “Zeus Simples” (Hegel, 2014, § 737, p. 484). Logo, para passar a uma compreensão do modelo orgânico propriamente moderno é fundamental a sua leitura também sob o bojo de uma temporalidade da alienação, propriamente trágica.

Nisso, talvez o problema do naturalismo represente significação absoluta da tragédia – como inerradicabilidade da identificação à exterioridade. A luta do espírito contra a natureza, pela persistência autotélica do ser humano, encontra uma barreira intransponível, pois o natural é *estrutural*, a “natureza, ou a naturalidade, designa essa alteridade contra a qual o espírito se

encontra em luta incessante e que, por sua *Aufhebung*, ele se constitui como tal” (Marmasse, 2024, p. 231). A natureza é princípio motor da superação e, ao mesmo tempo, aponta para determinada impotência e para a finitude do ideário moderno de liberdade. Possivelmente o próprio filósofo já possuía consciência do aspecto trágico dessa maneira da eticidade tratar da natureza constitutiva à eticidade. Já na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel expõe a *figura* da religião *revelada*, a personalidade jurídica é concebida como sendo vazia e abstrata, uma forma “estóica” de exercício da liberdade e da independência – ou seja, é forma de *consciência infeliz* (Hegel, 2014, §752-753, p. 491-492). Na passagem ao *Estado de Direito* se firma que a “consciência infeliz é o destino trágico da certeza de si mesmo” (Hegel, 2014, §752-753, p. 492). Porém, em uma passagem fundamental, o direito e a eticidade, enquanto figuras do espírito objetivo, são portadoras e efetivadoras da consciência da “dor que se expressa na dura palavra: *Deus morreu*” (Hegel, 2014, § 752, p. 492). Eis o ponto de partida para o ingresso em uma segunda temporalidade que é constitutiva do orgânico em sua versão moderna: o *tempo da alienação* (Malabou, 2012).

Como Malabou argumenta, chave fundamental para a leitura da filosofia moderna crítica é a ideia de *kênosis* como *externalização* [*Entäusserung*]¹³⁹. Tal conceito teológico se coloca como forma de enlutamento pela tragédia da morte de Deus, conforme presente no luteranismo. A *kênosis* ocorre, por exemplo, quando a figura do *Filho*, Jesus Cristo, se despossui do status divino, para viver como um mero humano. É figura típica da humildade cristã. Logo, em Hegel, a superabundância de Deus, que implica que este não pode ser compreensível logicamente (mas que, não obstante, é presença “pura”), decorre no reconhecimento de uma falha constitutiva na possibilidade do saber [*défaillance de assurances*], ante sua relação com a fé (Malabou, 2012). Nesse sentido, a externalização pode ser compreendida como forma mais *ampla* de alienação e desposseção,¹⁴⁰ que não possui necessariamente o subtexto negativo e destrutivo, mas ressalta o aspecto trágico e cômico da subjetividade moderna.

Ora, tal conceito acaba por trazer consequências diretas para o pensamento filosófico moderno. O gesto crítico, como já proposto por Kant, opera como forma de externalização, que, ao se auto-esvaziar, atua na reconfiguração dos limites, de reencenação do luto da

¹³⁹ Kenose é um conceito teológico cristão que designa o ato de amor e generosidade divina como sendo uma desposseção de si mesmo, ou uma exteriorização, como os feitos de Jesus Cristo.

¹⁴⁰ Produtivo aqui mencionar a análise de Paulo Meneses (2001) acerca da diferença entre exteriorização ou desposseção [*Entäusserung*] que denota uma abertura do ser para tornar-se outro, e alienação em sentido estrito [*Entfremdung*], que pressupõe um aspecto destrutivo.

impossibilidade constitutiva do saber. Na “*vacuidade do transcendental*” está presente, no fundo, uma forma de subjetividade e generosidade que é distinta do organismo processo de habituação. Para Malabou (2012), é central que esse gesto de kênosis implica em uma linearidade (pai-filho-espírito santo), uma temporalização especificamente moderna. Coloca-se em *passos* o pensamento. Essa é, inclusive, a especificidade do conceito de representação [*Vorstellung*] em Hegel, que para a autora não pode simplesmente significar a colocação do mundo em imagens, simbolicamente ou miticamente. A representação repete o processo de exteriorização, de finitização da “essência”, em passos encadeados. Disso também deriva a interpretação de Hegel acerca do que é o gesto crítico, como forma de reconstituição do infinito (inesgotável) em linhas finitizadas - como expõe Angelica Nuzzo (2024), há uma multilinearidade pressuposta em cada reconstituição, em cada temporalização. Da mesma forma a kenóse implica em presença pura, como forma de *dor*, que não é completamente finitizável.¹⁴¹ Malabou (2012) adiciona que tal característica da kênosis constitui algo que se aproxima ao tempo da promessa, a promessa de retorno do filho à terra, a promessa de uma nova virada – constitui-se um tempo sequencializado, dos pontos de não retorno e da espera. Eis o *tempo da alienação*.

Na formulação de Malabou, a exteriorização como modelo de autotelia se coloca como o “outro do hábito”, isto é, não é o “devir essencial do acidente” mas o “devir acidental da essência” (Malabou, 2012, p. 166). Ocorre uma espécie de inversão, que constitui para a autora outra forma de plasticidade, propriamente vinculada à modernidade europeia e cristã. Dos hábitos, em que a negação é *finita*, a exteriorização abarca forma de “negatividade absoluta” (Malabou, 2012, p. 169). Também como Malabou sugere e ressalta, ideia de mundo aqui não se confunde com o mundo *construído* como “bela” síntese entre o indivíduo e a sociedade, mas parte do conceito de pessoa, é uma “conexão de particularidades atomizadas” (Malabou, 2012). Acerca disso, na *Filosofia do Espírito* (Hegel, 2007, §568, *ebook* não paginado), Hegel comenta a emergência de um mundo cindido entre céu e terra, espírito e natureza, em que esses extremos são conectados ao *eterno* tão somente como externalidades.¹⁴² Um mundo em que a mediação

¹⁴¹ Logo, evita-se recair na *metafísica da presença* nos termos apresentados por Jacques Derrida (2011), ou seja, a saturação da realidade que impede a existência de virtualidades ou diferenças, atingindo espécie de “autoritarismo” da razão.

¹⁴² § 568. (β) Sob o ‘momento’ da particularidade, ou do julgamento, reside esse ser concreto eterno que é pressuposto: seu movimento é a criação do mundo fenomenal. O momento eterno da mediação – do único Filho – se divide para tornar-se a antítese de dois mundos separados. De um lado está o céu e a Terra, a natureza elemental e concreta, - do outro lado, estando em relação de ação e reação a essa natureza, o espírito, que portanto é finito. Esse espírito, como o extremo da negatividade inerente, completa sua independência até se tornar o Mal, e é esse extremo por meio da sua conexão com uma natureza confrontante e por meio de sua própria naturalidade. Porém,

está posta como movimento perpétuo de pulverização, de personificação. Paradoxalmente, a exteriorização da kênose fixa um modelo específico de personalidade, ao mesmo tempo que atua para esvaziá-la – ela é uma espécie de vinculação dupla [*double-bind*].¹⁴³

Disso, talvez possa se concluir que o organismo jurídico, em sua expressão atual, está permeado por uma temporalidade trágica, pela consciência da dor da desposseção. Não só pelo seu aspecto *positivo*, pelas normas, pelo seu enfoque na ideia de personalidade abstrata, mas porque a própria ideia de *justiça* – o que Hegel coloca como espécie de “*metanorma*” quando fala acerca do *Tribunal do Mundo* – se configura de forma quase cósmica, que advém da própria negatividade absoluta, produzindo a ruína e abrindo espaço especulativo para o novo. Logo, há aqui afinidade com certa interpretação da ideia de justiça, como a de Jacques Derrida (2007), que interpreta sua efetividade como forma de temporalização e pro-tensão – uma justiça *por vir*; em síntese, um *messianismo*, ainda que crítico. Malabou também aponta que está posta a justiça, nesta temporalidade kenótica e trágica, como um *ponto de virada* – o dia do juízo final, o dia em que – finalmente – será feita a justiça (divina). Porém, tal ideia não precisa se vincular a uma imaginação tão diretamente escatológica. O próprio *antropoceno*, como prenúncio do *fim do mundo*¹⁴⁴ – ou ao menos, talvez, do mundo moderno –, representa uma atualização da linearidade kenótica, um ponto de virada que denota a ruína por vir.

Porém, não apenas o aspecto da *exteriorização* como possibilidade de novo porvir está posta no direito, mas a construção do mundo ético se vale de oposições tipicamente kenóticas, mas agora no sentido de uma *alienação* ou *estranhamento* [*Entfremdung*]. No capítulo da *Fenomenologia do Espírito* acerca da *religião revelada*, onde Hegel expõe a kênose logo antes de adentrar na análise da última figura, o *Espírito Absoluto*, o filósofo coloca o movimento da representação trágica como estrutura tripartite. Primeiramente, assim como a cisão entre céu e terra, na *mesmidade* da essência divina pré-kenótica, natureza é taxada como essencialmente má, por entrar em oposição à unidade espiritual (Hegel, 2014, § 781, p. 510). Esse é o momento imediatamente universal. Contudo, num segundo passo, no movimento de particularização, essa posição será dissolvida pelo conteúdo da representação, sendo o mau internalizado pelo próprio

em toda essa naturalidade, ele é, quando pensa, direcionado ao Eterno, estando, não obstante, só relacionado a este por meio de uma conexão externa (Hegel, 2007, §568, *ebook* não paginado, *tradução livre*)

¹⁴³ Empréstimo aqui o termo utilizado por Gregory Bateson (2025) designando espécie de situação contraditória que prende o sujeito à determinada situação ou condição, como, por exemplo, o alcoolismo. Deleuze e Guattari (2008) e Jacques Derrida (1994) também se valem desse conceito, os primeiros para apontar formas de *captura* política e o segundo para designar aporias.

¹⁴⁴ Sobre este tema, de forma crítica à tais leituras escatológicas, ver a obra de Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2017).

espírito como pecador. Ao final, com a *morte* da representação e a *morte*, também, de Deus, a consciência infeliz chega ao saber de que se tornou sujeito – uma afirmação de sua liberdade, ainda que situada em um saber *doloroso* e em um âmbito simplificado, nas “profundezas da noite do ‘Eu=Eu’” (Hegel, 2014, § 785, p. 514). Logo, a exteriorização não se dá sem custos, engendrando uma subjetivação que, ao internalizar o mal e se assumir como personalidade, vive a lei da autoidentidade. Se o aspecto trágico grego, com o fim da “bela individualidade” produz o conceito de *Direito Abstrato*, com as categorias de pessoa e propriedade abstratas, da tragédia da kênose advém o fundamento da interiorização típica da *moralidade* na *Filosofia do Direito*. Por fim, então, a constituição política e o organismo ético passam por espécie de síntese da autotelia de fundamento grego com a autotelia da interiorização kênótica.

O organismo ético, ao estabelecer seu exterior, constrói sua natureza: tanto a *primeira* natureza quanto a *segunda* natureza. Da primeira, provém a ideia de mau. Ocorre que este exterior é, ao mesmo tempo, interiorizado. Portanto, se torna motor trágico para o auto esfacelamento do campo institucional, que irá, paradoxalmente, necessitar de tipos variados de explicações naturalistas para se manter em efetividade e manter sua “estabilidade” como pilar da comunidade. A determinação natural, o apelo à autoridade do imediato, o esquecimento do primado das mediações, aponta para a necessidade do próprio organismo em promover externalizações, em se purificar. Ao mesmo tempo, atende ao apelo propriamente “animal” de assimilação do exterior, como forma auto-perpetuação. Em síntese, seguindo Malabou (2012) em sua explicação da plasticidade e do especulativo, ocorre a conjugação entre a temporalidade (auto)teleológica e a temporalidade da alienação. Logo, o *vazio* e a lógica do *excesso* são subprodutos da própria kênose, da perpétua exteriorização, que são então reintegrados na habituação, no firmamento de costumes, de “segundas segundas” naturezas. Argumenta-se aqui que essa complexidade, esse *double-bind*, permeia *toda* proposição especulativa em Hegel, não apenas o momento do *Espírito Absoluto*, onde as formas mais altas da arte, religião e filosofia são tratadas, mas também as sínteses do *Espírito Objetivo*, onde está desenvolvido certo grau de plasticidade, assim como existe em outros âmbitos do sistema, como na *Lógica* e na *Filosofia da Natureza*.

No organismo ético moderno descrito por Hegel, então, se está em constante negociação com a exterioridade, a *natureza*, em sua persistente reemergência. Essa relação temporal dupla marca a tragédia do naturalismo. Retorna-se então ao *mistério* do que é a “*determinação natural*” que permeia da *Filosofia do Direito*. A dificuldade em delimitar no que exatamente ela consiste talvez venha desta conjugação temporal que ela incorpora. O natural *funda* a cisão do tempo e está *entre* duas temporalidades, sendo ao mesmo tempo *combatido* por eles; decerto,

está posta na *imediaticidade*, como tendem a reconhecer os comentadores, mas também nos *avanços* e nos *fins*. Sua insistência no organismo ético não está limitada ao momento do começo, do puro ser. O aspecto perturbador e propriamente misterioso do naturalismo ético em Hegel é que ela é sempre uma presença. Os avanços se dão *face* a ela. Os fins, se valem *dela*. Eis o exemplo do organismo, como cume ético, como *fim essencial* da organização social, que agora pode ocorrer de forma sintética, como relação integrativa da parte e do todo. O orgânico se torna técnico, e vice-versa,¹⁴⁵ isto é, o natural se torna modelo para a técnica, e a técnica remonta o natural.

A importância ética da *determinidade natural* fica evidente em ao menos três pontos do organismo constitucional de Hegel. Seguindo na ordem que o próprio filósofo expõe, primeiramente tem-se a *família* no qual a eticidade é *natural* no sentido de ser *imediatamente* ético. Aí está posta a existência ética primordial: é na comunidade familiar que a subjetividade cidadã têm seu nascimento, que as formas de educação e pertencimento são gestadas. Também é na *família* que a *divisão de gênero* é posta como *segunda natureza*. No casamento, por exemplo, se conjuga a *vitalidade natural* como *processo de gênero* e a unidade dessa divisão *natural* dos gêneros é unificada como *amor*, como forma de refreamento dos impulsos meramente “naturais” e “animais” (Hegel, 2022, § 161, p. 414.415). Não obstante, essa unidade natural é novamente quebrada, em uma segunda natureza, uma segunda aparição da determinidade natural, com a “divisão do trabalho” entre os gêneros, *diretamente* justificada pela determinidade natural nos § 165 e 166 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (2022, p. 420-422). Nestes, Hegel chega a comentar que a “diferença entre o homem e a mulher é a que há entre o animal e a planta” (Hegel, 2022, § 166A, p. 422), isso pois a mulher “é mais um tranquilo desdobrar que mantém a união mais indeterminada do sentimento como seu princípio” (Hegel, 2022, § 166A, p. 422). Há, certamente, algo de trágico na *segunda natureza vegetal* do feminina sugerida por Hegel. Trágico ao menos em dois sentidos, vez que expõe a tragédia da inerradicabilidade da determinação natural (uma vez mulher, sempre), e trágico porque, como já demonstrado, atua como forma de esvaziamento da efetividade do próprio organismo ético no todo. A segunda natureza, no fundo, é uma natureza. Outro imediato. Também demonstra o repúdio hegeliano à lógica vegetal, da diversidade não contida, da multidão, o que fica claro em outras postulações, como na *Sociedade Civil*.

¹⁴⁵ Aqui há inspiração na discussão de organismo e da *organologia*, que talvez se origine em Georges Canguilhem (2012), sendo desenvolvida por autores como Gilbert Simondon (2020), Bernard Stiegler (1994) e Yuk Hui (2019).

Seguindo com a figura posterior à família na *Filosofia do Direito*, talvez para Hegel, o que caracteriza o aspecto ético da sociedade civil é justamente a capacidade de *autocontenção*. Não se trata da selvageria do mercado, da competição capitalista, etc., mas de um campo em que a competição coexiste com formas de coexistência refreadas, como “segundas famílias”. Novamente, há um favorecimento implícito do *animal* em detrimento do *vegetal*. Inclusive, esse contexto filosófico dado por Hegel permite associar o aspecto da multidão vegetal à *população* [Pöbel] (§244)¹⁴⁶ – um contingente populacional que, devido à própria autorregulação da sociedade civil, decai “até perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante uma atividade e trabalho próprios” (Hegel, 2022, § 244, p. 518). Logo, essa classe excluída, para Hegel, reside “fora” do organismo, em paralelo, não sendo um *povo* mas um crescimento desordenado, que no limite ameaça a coesão do organismo ético.¹⁴⁷

Outro subproduto da dialética da sociedade civil é a colonização do mar, como forma de abarcar a necessidade de expansão industrial (Hegel, 2022, § 246-247, p. 519). Aqui também há uma dialética entre a “primeira” e “segunda” naturezas, vez que os a própria água, como demarcadora geográfica, o é como “segunda natureza”. Por isso Hegel “desmistifica” a noção comum de que os rios são *fronteiras naturais*, “porém eles antes ligam os homens como o fazem igualmente os mares” (Hegel, 2022, § 247, p. 519). Dessa passagem, resta evidente que o organismo ético, produzido na atividade humana, realiza assimilação expansiva na natureza, dotando de sentido ético o natural. Mas o oposto também é verdadeiro, à medida que essa assimilação do natural, por outro lado, também significa um esvaziamento do social, que também possui sua organização ditada pela natureza. O que para Hegel é evidentemente trágico, visto que se trata da dominação do orgânico pela sua exterioridade.

Mas esse esvaziamento não é um acidente argumentativo do filósofo. Ele é estruturante. A ideia de constituição política é, em sua dupla organização voltada a si mesma e como *uno* excludente, voltada à sua exterioridade, opera de forma similar a um organismo animal. Nas palavras de Hegel “Assim como a irritabilidade no organismo vivo é, ela própria, por um lado, algo interior, pertencente ao organismo enquanto tal, assim também, aqui, a relação para fora é dirigida para a interioridade (Hegel, 2022, § 271A, p. 577). Porém, a subordinação da lógica do espírito ao movimento do natural é demonstrável na medida em que a própria figura da soberania, que permite a atribuição de efetiva subjetividade ao Estado, e dota a eticidade da possibilidade de individuação de seus membros, é determinada pela hereditariedade. É o

¹⁴⁶ Sobre isso ver, por exemplo, as análises de Polyana Tidre (2020) e Frank Ruda (2011).

¹⁴⁷ Aqui novamente há um paralelo à ser feito entre essa vitalidade da multidão e a discussão acerca do *nomadismo*, das *máquinas de guerra* e sua lógica *rizomática* em Deleuze e Guattari (2012).

pertencimento *biológico e habitual* à determinada linhagem, ou gênero, que justifica o poder do príncipe. É sua figura, como *pessoa singular*, em atuação que “encarna a singularidade e a soberania do Estado” (Assalone, 2018, p. 145, tradução livre). A zoologia política está posta como fundamento da subjetividade política soberana:

Ter elaborado a constituição monárquica até fazer dela uma sucessão hereditária ao trono determinada de maneira estável pela primogenitura, de sorte que ela seja reconduzida assim ao princípio patriarcal do qual ela historicamente proveio, mas numa determinação superior desse princípio, como ápice absoluto de um Estado desenvolvido organicamente, é um dos resultados tardios da história, um dos mais importantes para a liberdade pública e para a constituição racional (...)” (Hegel, 2022, § 286, p. 612)

A tragédia está consumada. A estabilização advém da naturalização, e essa naturalização é sempre uma “segunda, segunda” natureza, que é fundamentalmente instável em sua finitude. Esse é o dilema trágico da *Filosofia do Direito*, ao menos no que atine ao direito estatal interno e à constituição orgânica. A estabilidade é a instabilidade, toda naturalização ética equivale a uma morte, algo a ser superado – finalmente – pelo movimento absoluto e criativo do conceito.¹⁴⁸ Por isso, talvez seja possível de dizer que, ao fim, a “naturalização” é um dos movimentos fundamentais da ética hegeliana, base fundamental de suas visões acerca da normatividade e da constituição orgânica. O organismo não é meramente uma imagem, ou um uso metafórico, mas é uma analogia à natureza. O mundo natural é fonte de inspiração – tanto pela sua percebida *estabilidade* quanto pela sua *generatividade*, como fonte infinita de formas. A ideia – *adoecida* (Lumsden, 2018) – de *liberdade* como forma de progressiva e ilimitada, calcada na subordinação da exterioridade, pode ser contrastada a uma segunda liberdade emergente da *tragédia do naturalismo*: uma liberdade natural, advinda da infinitude natural que serve de modelo *em última instância* para a infinitude humana e espiritual.

4.4 A NATUREZA: O DESTINO DO ESPÍRITO OBJETIVO HEGELIANO

¹⁴⁸ Elaine Miller chega a conclusão similar em sua discussão acerca do direito natural em Hegel: “O papel da natureza na vida ética é inevitável, para humanos nascidos de forma natural, não totalmente formados, como aqueles que ocupam posições simbólicas ou profissionais. Aqui nós vemos Hegel trabalhando através da reconciliação ‘trágica’ de duas visões unilaterais. Por que trágica? Porque sempre terá o resto, o ‘destino’, que é a natureza. Mas o que é ‘trágico’ para humanos (porque perfeição é sempre elusiva e o Estado nunca estará completo) acentua a necessidade da natureza como o elemento vital do espírito. Humanos não podem chegar ao fim do Estado sem trabalhar os vários momentos e contradições” (Miller, 2024, p. 228 *tradução livre*)

Conforme a exposição feita até agora acerca da relação entre natureza e espírito no sistema da *eticidade*, culmina-se na ideia de constituição orgânica como normatividade que engendra as temporalidades *teleológica* e da *kênose*. O organismo ético é curiosamente “preso” à necessidade da naturalização – toda tentativa de estabilização é necessariamente finita. Essa sua tragédia. A natureza é o destino do espírito, e da eticidade. Ocorre que a ideia de *constituição orgânica* atinge outros graus de lógicos na obra de Hegel. Não só o organismo se autoconstitui fundando uma vida política no interior, mas também se relaciona com *outras individualidades orgânicas* – este é o momento da *soberania externa*. Porém, a regulação ou síntese final das constituições resultam no que Hegel cunha de *tribunal do mundo*, o que será tratado no que segue, antes de ingressar na discussão final acerca do que significa, então, *fazer-organismo*.

4.4.1 O *tribunal do mundo*, a razão e o planeta

O *tribunal do mundo* é o resultado geral do conceito de liberdade, em escala planetária. A proposição desse conceito é a confissão de Hegel do caráter imediato de toda constituição, do seu aspecto *naturalizante*. Por isso o filósofo menciona que “os estágios de desenvolvimento estão aí-presentes enquanto princípios naturais imediatos” (Hegel, 2022, § 346, p. 687). Assim, Hegel vislumbra uma grande história especulativa dos povos, em que cada um incorpora tais princípio *naturais* e desenvolve-os. Um povo, em um momento histórico, pode encarnar determinado princípio que caracterize propriamente o tempo, sendo este então “aquele que domina a história mundial – e ele pode fazer época nela só uma vez” (Hegel, 2022, § 347, p. 687-688). Tal glória é, então, seguida por uma decadência trágica, e substituição por outro povo. Essa narrativa hegeliana coloca em conjugação o habitual e o trágico, os vinculando a uma grande história das determinações da liberdade, e sua potencialmente *infinita* abertura conceitual. Da interpretação geral da obra de Hegel é essa leitura que prevalece, pois seria demasiado afronte com toda sua lógica considerar que a história do mundo se encerrou no povo *germânico* de seu tempo, como parece sugerir o autor ao colocá-lo como povo no qual a liberdade se mostra como mais concreta, representando o “espírito que retornou da oposição infinita” (Hegel, 2022, § 535, p. 692). Tal seria o equivalente a afirmar que uma finitude tornou obsoleta a infinitude, que um povo finito atingiu agir tão universal que esgotou para sempre as possibilidades da história.

Essa espécie de normatividade representa quase que um *meta-Estado*, ou *metaconstituição*. Hegel deixa claro que se trata, ainda, de um momento do Estado, visto que o

direito possui tão somente a função de efetivação e determinação da liberdade. Cada individualidade orgânica, portanto, terá sua própria característica, encarnará em sua finitude a liberdade. Como aponta Marcos Lutz Müller (2004), essa formulação se deriva da teorização também especulativa de Kant acerca do cosmopolitismo e da *Paz Perpetua*. Porém, com uma diferença fundamental: como é típico, Hegel busca superar a lógica do entendimento, e conceber essa normatividade como sendo radicalmente processual. Isso leva a uma formulação do direito que é inusitada. Só pode haver tal *tribunal do mundo*, como alternativa à paz perpétua, não com normas instituídas previamente. O tribunal do mundo é processual, *ad hoc*, porém não ilegítimo. Comentando acerca da interpretação de Martin Bondielli (1998), Marcos Lutz Müller ressalta que:

(...) essa processualidade da razão dialética enquanto unidade da descoberta (invenção) da norma e da sua aplicação (obediência a ela) é o princípio supremo do processo pelo qual os agentes tomam consciência das estruturas normativas e instituições que impedem ou favorecem o reconhecimento recíproco e a universalização da liberdade. (Müller, 2004, p. 37)

O *tribunal do mundo* impõe uma normatividade não deontológica, que opera quase como horizonte de inteligibilidade final, no qual se enquadrarão as normas finitas. O que conta é a possibilidade do juízo crítico, como crítica à racionalidade institucional em determinado tempo histórico, próximo aos termos que aponta Angelica Nuzzo (2024). Em síntese, não se trata de um parâmetro normativo já dado, “na forma de um princípio deontológico, mas é o que constitui a razão processual em sua absolutidade” (Müller, 2004, p. 38). O *tribunal do mundo* consagra a *idealidade do finito* como princípio último das normas, modelo “constitucional” das constituições orgânicas finitas. É, talvez, um “horizonte metaorgânico” (Coccia, 2018, p. 100).

Repetindo, portanto, o interessante na ideia de *tribunal do mundo*, desenvolvida ao final das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (2022), é que se apresenta como uma figura de conjugação da temporalidade teleológica com seu antídoto: a temporalidade trágica. Trata-se de uma ideia especulativa que sintetiza e *torna-organismo* todos os movimentos da filosofia do direito até então. Nisso, está em jogo a plasticidade própria ao idealismo operativo (Müller, 2004). Na leitura “cosmológica” da *Filosofia do Direito* realizada por Angelica Nuzzo (2021), é na ideia de mundo e de atuação acerca de sua *efetividade* que a atitude filosófica especulativa está posta em seu viés prático. O exercício da filosofia (política) se dá, sem negociação, no seio do mundo; logo, não pode ter a pretensão de *ir além* deste, muito menos, pode estar *aquém*, pensando suas partes de forma desconexa (Nuzzo, 2021). Implícito então na ideia de *tribunal do mundo* está não apenas um processo de julgamento como *finalização*, mas também como

avanço da efetividade do mundo (Nuzzo, 2024). Isso porque, em atuação o ato de julgamento instaura uma *cosmopolítica* (que dialoga com o absoluto, o mundo) ao mesmo tempo *pertence* a ele. A crítica se incorpora ao mundo, ao mesmo tempo que este é *operado* pela crítica. Eis, talvez, sentido mais determinado de *idealismo operativo*.

Além disso, a ideia de *tribunal do mundo* firma em escala diferente ainda outra simetria estrutural com o organismo animal na *Filosofia da Natureza*. Essa simetria é esboçada por Gilles Marmasse:

(...) o mesmo modo que o animal, na filosofia da natureza, começa por sua atividade fisiológica interior (estruturalmente análoga ao direito público interno e depois passa à relação de nutrição (análoga ao direito público externo) antes de encarnar o interesse da espécie em seu comportamento sexual (análogo à história do mundo), é somente *in fine* que o Estado é capaz de construir fora de si mesmo, um império que domina (Marmasse, 2024, p. 238)

Ou seja, Giles Marmasse reconhece um espelhamento lógico entre o *animal* e o *Estado*. Primeiro, um momento de fixação de interioridade; após, o seu *ir-para-fora*, assimilativo, aos moldes da digestão; por fim a *história do mundo* é equiparada logicamente ao comportamento sexual do animal, em que este atinge a universalidade. Mas, se como menciona Marmasse, “é somente *in fine* que o Estado é capaz de construir fora de si mesmo, um império que domina” (Marmasse, 2024, p. 238), isso não aponta novamente para o caráter central da *morte* na discussão acerca do animal? Pois, decerto, para Hegel, o animal só atinge verdadeira universalidade quando da sua morte provém o Espírito – o mesmo vale também para a planta, cujo momento mais alto é seu sacrifício (Miller, 2002). Por isso, esse *fim* lógico, seguindo a simetria, pode ser encontrado na morte.¹⁴⁹ A morte da natureza é análoga ao *tribunal do mundo* – o julgamento último, a derradeira e mais especulativa possibilidade de criatividade normativa, a decretação do fim de um sistema normativo, e o aparecimento de outro. Na dialética especulativa, nascimento e morte, começo absoluto e fim, são faces de uma mesma moeda. Aqui, nesse momento, talvez possa ser argumentado que a natureza ultrapassa o mero campo da finitude, indo além da má-infinitude de suas formas. Caso contrário, em última instância, teria que ser também reconhecida a má-infinitude da eticidade, análoga. A dialética entre espírito e natureza, com a criação efetiva de formas e de articulações entre parte e todo, convida a pensar também a própria natureza como conceitualmente criativa. Isto é, ela ultrapassa a *essência absoluta* – como fixação indeterminada na lógica pré-conceitual.

¹⁴⁹ Até porque, na história do pensamento filosófico, o erotismo e a morte são comumente vinculados, à exemplo de autores bastante influentes como Georges Bataille (2019).

A inovação conceitual da ideia de *Gaia* na biologia e filosofia da natureza contemporâneas abarcam essa sorte de relação. Gaia aparece como expressão da simbiogênese planetária. Isso implica, em primeiro lugar, que ela não é *orgânica*, assim como o *tribunal do mundo*. Isso pois Gaia não produz seu próprio alimento, como todo organismo o faz, mas “sem distinguir entre alimento de um e o resíduo de outro, o sistema de Gaia recicla matéria em todo o planeta. (...)” (Margulis, 2022, p. 165). Em segundo lugar, Gaia opera algo próximo à ideia absoluta, na medida em que consiste em uma coesão talvez *idealizada e in fine* do todo no movimento criativo da vida. Porém, ela perturba e convida a repensar a ideia de *todo*. Porque ela não é um *todo coeso*, que possui uma ordem, mas é um agregado de múltiplos processos e escalas, “Gaia é uma, mas não é um todo” (Latour; Lenton, 2019, p. 674, *tradução livre*), na como diria Bruno Latour e Timothy Lenton (2019, p. 676), é uma espécie de “película” na superfície terrestre. Nas palavras de Lynn Margulis: “Gaia é a série de ecossistemas em interação que compõem um simples e enorme ecossistema na superfície da Terra. (...) Gaia incorpora as crises ecológicas de seus componentes, reage de forma brilhante e, em sua nova necessidade, se torna a mãe da invenção” (Margulis, 2022, p. 168).¹⁵⁰ Não estaria praticamente, então, superada a distinção entre natureza e espírito em termos *lógicos*? Como diria Angelica Nuzzo (Nuzzo, 2018, p. 365-372) acerca do espírito absoluto, ao *fim*, a ideia estética “rompe” a lógica, através da suprassunção retroativa do *todo* dos momentos implicados, resultando na “reconfiguração do que é conhecido” (Nuzzo, 2018, p. 372).¹⁵¹ Isso implica que a natureza não está simplesmente presa ao *presente como positividade morta*, mas pode se liberar e se recriar a partir de sua relação de *autoconsumação*, de forma análoga ao conceito.¹⁵²

¹⁵⁰ Para Bruno Latour e Timothy Lenton (2019, p. 668) Gaia não é um organismo por três motivos: i) Gaia não se alimenta, não há necessidade de alimentação, o que é característica dos organismos; ii) Gaia não se relaciona com outros organismos, não possui um ambiente; iii) Gaia não possui um *meio* interno razoavelmente coeso e homogêneo, como é o caso dos organismos.

¹⁵¹ Nas palavras de Angelica Nuzzo: “A ideia estética, a *Darstellung* no qual é provida pelo espírito, é a representação que empurra o pensamento para além da lógica (ou além do conceito) e além da linguagem lógica em sua função estritamente cognitiva. De fato, a ideia estética encontra sua expressão em (e dá expressão a) uma linguagem diferente, ou seja, a linguagem da poesia e da arte, em geral. Tanto no caso da ideia absoluta e do espírito absoluto, a criatividade que sanciona a ação de finalização não é a criação de um novo conteúdo ou a introdução de mais informação, mas a reconfiguração sem precedentes do que é conhecido pelo ato mesmo de conhece-lo de forma ‘absoluta’. Tal reconfiguração criativa implica no ato de considerar os momentos de forma conjunta, os unificando, e elevando-os a um nível mais alto, conceitual” (Nuzzo, 2018, p. 372, *tradução livre*).

¹⁵² Novamente, vale a menção às palavras de Angelica Nuzzo nesse ponto: “O ato de *voltar para trás*, reflexivamente a si mesmo, e reconhecer a necessidade do processo que o fez ser o que é, ou seja, a cognição filosófica, constitui a verdadeira absolutidade do espírito, enquanto ‘absolvição’, isto é, liberação da tarefa que está finalmente completa, da estória que está agora completamente exaurida e pode ser, consequentemente, dexada livre, para ir [*let go*]: *frei Entlassen* está intrinsecamente vinculado ao *es ist vollbracht – consummatum est*” (Nuzzo, 2018, p. 374, *tradução livre*).

Estabelecida a relação conceitual compartilhada entre o espírito e a natureza na relação com o *mundo*, resta a questão: o que fazer do *planeta*? Conforme foi vislumbrado por Dipesh Chakrabarty (2024) e outros, o aspecto central da diferenciação entre mundo e planeta reside em uma diferença de *escala e inteligibilidade*. Isso pois, o mundo é atinente à totalidade da escala humana – ou do *espírito*, em linguagem hegeliana –, constituindo espécie de campo *global* de inteligibilidade, onde é possível se ter experiências e concebê-las filosoficamente, cientificamente, religiosamente, etc. Por outro lado, o planeta demanda mais, por ser profundamente perturbador e até disruptivo das formas humanas de compreensão, ao menos neste momento histórico. O que está em jogo no planetário é o *ser humano como espécie*, não como *espírito* – é nesses termos que se torna possível, na visão do autor, uma história conjugada entre humanos e natureza, uma história crítica do antropoceno.¹⁵³ O planetário torna inviável, e mesmo inefetivo, o pensamento voltado à totalidade do mundo – abrindo espaço para outros atores e mundos invisibilizados pela totalidade de moldes europeus (Chakrabarty, 2024, p. 81).¹⁵⁴

Ademais, outro ponto fundamental para Chakrabarty é que o planeta emerge como preocupação científica à medida que se agudiza “preocupação existencial” com desastres

¹⁵³ Como comenta Chakrabarty (2024, p. 115): “Uma diferença profunda separa o planeta das três categorias de pensamento que usamos até agora para refletir sobre a história mundial ou global: mundo, terra e globo (...). Todas essas são categorias que, de diversas maneiras, fazem referência ao humano. (...) Já o planeta é diferente. Não podemos colocá-lo em uma relação comunicativa com os seres humanos. Ele não se dirige como tal aos seres humanos, ao contrário digamos, da “terra” heideggeriana – ou mesmo da Gaia de James Lovelock ou Bruno Latour –, que o faz.” A crítica de Chakrabarty à teoria de Gaia é muito mais voltada ao risco de antropomorfização ou “romantização” do que ao seu conteúdo, que é autenticamente planetário. A propósito desta crítica, vale retomar a cautela de Lynn Margulis (2023), anterior à análise de Chakrabarty: “Embora popularizada, exagerada e caluniada, a teoria Gaia não significa apenas conservação na natureza ou um retorno à deusa. Gaia é a superfície regulada do planeta, que está incessantemente criando novos ambientes e organismos. Mas o planeta não é humano, tampouco pertence aos seres humanos” (Margulis, 2023, p. 166). Por fim, Bruno Latour e Timothy Lenton ressaltam a estranheza, a dificuldade marcada de apreensão do conceito de Gaia: “Gaia é um fenômeno único – ao menos que não se tenha notícia de outro planeta modificado pela vida para servir de base comparativa. Portanto, não é de se espantar que metáforas não são úteis para definir Gaia: se você está feliz com uma versão, certamente está errada. Não se pode focar em uma especificidade somente pela consideração da natureza como um todo. Isso explica muitos má-compreensões acumuladas através dos anos acerca da ideia de que a Terra é viva, que é um organismo, um superorganismo, uma máquina, uma máquina cibernética de controle por *feedback*, uma espaçonave, um corpo político, etc.” (Latour; Lenton, 2019, p. 660, *tradução livre*).

¹⁵⁴ Cabe apontar aqui conceitos de *mundo* que não se enquadram na crítica de Chakrabarty, como, por exemplo, o *Yanomami*, expressado por Davi Kopenawa: “O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inúmeras imagens das árvores as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo a dos grandes caracóis *warama aka*, (...) Minhas ideias sobre a floresta continuaram caminhando, até eu ouvir, bem mais tarde, as palavras de Chico Mendes. Foi assim que eu aprendi a conhecer as palavras dos brancos sobre o que chamam de natureza. Meu pensamento tornou-se mais claro e mais elevado. Ele se ampliou. Entendi então que não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em nossa língua, é *urihi a pree* – a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro (Albert; Kopenawa, 2015, p. 475 e 482).

advindos de fenômenos naturais, como tsunamis e terremotos (Chakrabarty, 2024, p. 116). É o trabalho dos cientistas do *sistema Terra*:

Suas avaliações mostram que o sistema Terra corre o risco de sofrer graves perturbações – essas histórias revelaram o planeta como uma entidade com a qual é preciso se haver na hora de debater os futuros humanos. *Planeta* não é uma palavra qualquer nessas narrativas. Ela designa um conjunto dinâmico de relações – assim como faziam os termos *Estado*, em G. W. F. Hegel, ou *capital*, em Karl Marx –, um conjunto que constitui o sistema Terra. (Chakrabarty, 2024, p. 117)

Desse trecho, é difícil afastar o planetário de um pensamento acerca da totalidade. Não no sentido de uma consideração sufocante do todo, em que qualquer particularismo deva ser suprimido. Mas talvez a totalidade expressada por *Gaia* ou como o *tribunal do mundo*, em que o todo é uma forma de juízo crítico, um campo de inteligibilidade em potência. Não é o todo que possui agência, especificamente, mas apenas demonstra a consistência de um fazer-mundo simbiogenético que é compartilhado nos particulares. É um todo posto mais como negatividade absoluta do que como devir triunfal, em que se torna possível a mestria da natureza. O “naturalismo” da *Filosofia do Direito* não significa, então, apenas a inerradicabilidade do natural no espiritual, mas aponta para o planetário, como horizonte impossível de inteligibilidade, como algo que perturba o *mundo*. Outra “normatividade” sai do pano de fundo, tornando evidente os “desenhos da vida” que formam uma “ordem pela repetição” (Margulis, 2023, p. 174), se conjugando com o *tribunal do mundo*, vez que também se apresenta como horizonte de inteligibilidade, julgamento crítico em consideração de um *tudo*.¹⁵⁵ É, em síntese, forma de perspectiva astral (Coccia, 2018), que vê a atividade de filosofar não como divorciada do mundo, o que seria erro grave, mas fincada no planetário – assim como outras ciências. A partir dele que se chega ao fulcro da crise, cuja preocupação aparece em diversos comentadores de Hegel já abordados, como Nuzzo (2021) e Lumsden (2018), de que a “mansão das liberdades modernas está apoiada em uma fundação de consumo cada vez maior de combustíveis fósseis” (Chakrabarty, 2024, p. 58). Ou seja, a partir da perspectiva do *tribunal do mundo* – como *Gaia* –, a efetivação do conceito de liberdade, como movimento do *espírito*, é material, tem pés de barro, e custos ambientais possivelmente mensuráveis.

4.4.2 Revisitando o *fazer-organismo*

¹⁵⁵ Cf. Chakrabarty (2024, p. 117).

Atingindo-se o momento *final* da ideia de Estado na figura do *tribunal do mundo*, e tendo sido argumentado acerca do vínculo planetário da filosofia, cabe um retorno ao início da ideia de Estado, que está posta no organismo constitucional enquanto indivíduo. Em especial, feita a discussão acerca de todo contexto e percurso filosófico, é possível considerar com maior cuidado o que significa, afinal, *fazer-organismo*. Em Hegel, o ato orgânico, no seio da eticidade, visa o desenvolvimento da liberdade. É este o parâmetro fundamental que subjaz a *Filosofia do Direito* – a ideia de organismo está posta neste momento para frisar que a liberdade é algo que necessariamente envolve um todo institucional *mais ou menos* ordenado. Essa é a estrutura óssea, o pilar objetivo, da liberdade; o mundo em que se torna possível a vida ética livre, por meio de processos de *renaturalização*, habituação, e ressignificação da determinação natural.

O planetário, como sendo figura do tribunal do mundo, rompe com a facilidade aparente de conceder à segunda natureza sua pretendida estabilidade ao apontar uma organização em *sistema* que é dotado de uma complexidade e não-linearidade difíceis de vislumbrar na ciência contemporânea à Hegel. Isso talvez explique o ímpeto atual em interpretar o organismo hegeliano, e talvez seu sistema filosófico em geral, de forma a refletir essa complexidade. A “obscuridade” de suas formulações certamente é meio fértil para interpretações dessa sorte, trazendo a toda a multiplicidade e riqueza lógica de suas formulações. Nisso, apesar do organismo ser *simples*, relativamente à Gaia, este não deixa de ser dotado de complexidade interna. Primeiramente, porque é difícil atribuir um papel *positivo* ao todo do organismo. Como já discutido acerca da tese do *idealismo da soberania* (Müller, 2004), o todo atua, a partir do princípio da soberania, como forma de *idealidade* dos seus membros (Hegel, 2022, § 276, p. 591). Importante observar que Hegel não é normativo. O emprego do *idealismo* para apresentar a conexão fundamental entre parte e todo, ao lado da representação e da mediação, implica que este nunca postula uma normatividade já dada, ou um princípio norteador, como sendo o ponto organizante. Caso contrário, tratar-se-ia de um conceito simplista e até autoritário de organismo, o que Hegel aparentemente busca evadir – ainda que apoie modelo de estado monárquico. O que está em jogo aqui, o gesto político propriamente dito, é lógico. É a luta de Hegel contra a irracionalidade, contra a lógica congelante do entendimento e a favor da efetividade racional da vida ética – seja qual for o meio de atingi-la em determinado momento da história do mundo.

Não obstante, é necessário enfrentar, ainda que de forma preliminar, o impacto que a ideia de liberdade sofre a partir do advento do planetário, de Gaia, no *tribunal do mundo*. A ideia de liberdade, princípio motor do direito filosófico, é posta diretamente em cheque. Junto com ela, se afeta a noção de autotelia, de superação da primeira natureza rumo à segunda natureza, ou seja, a parafernália da estrutura objetiva da eticidade que engendra a individuação do sujeito.

A consequência mais comum extraída disso é que o modelo de autonomia próximo à liberdade pode ser desvinculado de uma atribuição humana, possibilitando a agência não-humana ou até mesmo formas de “mutualismo” (Chakrabarty, 2024). Não obstante, retomando as preocupações de Simon Lumsden (2018), cabe se perguntar o que isso significa para a liberdade humana, suportada pelo direito. Primeiramente, se aponta para o declínio de qualquer modelo ingênuo ou individualista da liberdade, como volição inata do ser humano, ou como a faculdade de se escolher. Cabe ressaltar que Hegel a liberdade advém de espécie de requalificação do impulso natural dentro de um sistema normativo, ela é uma liberdade vinculada. Ainda que esteja posto um imperativo de “crescimento infinito”, no constante desdobrar e determinar da liberdade na história do mundo, Hegel propõe um modelo político de liberdade que é bastante cauteloso. A liberdade se dá na vinculação, na qualidade das relações éticas fundadas e habituadas – o que pode incluir, decerto, relações com não-humanos, ou com a “natureza”. Não obstante, como já mencionado, a liberdade não está presente tão somente no tempo teleológico, mas no tempo da *exteriorização* – ela é impulsionada tragicamente. A própria tragédia implica em liberdade de outra sorte, pelo esvaziamento produtivo.

Logo, o que é *fazer-organismo*? No capítulo 3, foi explorado o *mistério* do *fazer-organismo*, funcionando como espécie de toque de Midas que integra o todo. Isso ocorre com a mediação do poder legislativo, por exemplo, que por meio da representação politiciza questões. Ou mesmo, no ato de nascimento do príncipe, que é ao mesmo tempo biológico e ético. Decerto, o organismo exerce sua violência, exclui, coloniza. A ideia de liberdade em sua efetivação dependeu historicamente da conquista e da pilhagem. Não obstante, o caráter quase mágico da mediação revela uma espécie de relação social que persiste mesmo na modernidade, que tanto lutou pela supressão e destruição da feitiçaria e da natureza, o que constitui outra forma de violência ética. Logo, invertendo a fórmula de Marx (2013), se sugeriu que o ato crítico pudesse ser pensado não como uma denúncia da feitiçaria, do mistério e mistificação envolvidos, mas reconhecendo a *feitiçaria da crítica*: em síntese, trata-se de pensar através do idealismo operativo (Luttincken, 2017). Fazer-organismo, nessa sistemática, é exercício de liberdade, ou liberdade em exercício, dentro desse modelo de liberdade coletiva e vinculada que vislumbrou Hegel.

Essa liberdade no interior do organismo ético é marcadamente multidimensional. A exposição à primeira vista linear do desenvolvimento das figuras na *Filosofia do Direito* engendra, em verdade, uma multidimensionalidade marcada. A constituição passa pelo exercício da soberania interna, estabelecendo uma interioridade – interna, soberania externa, entre diferentes organismos, e histórica, como tribunal do mundo. Não obstante, os outros

momentos da *Filosofia do Direito* também permanecem subjacentes, o direito abstrato, a moralidade; a família, a sociedade civil. No bojo da soberania interna, o poder de governo, legislativo e poder do príncipe. Ocorre que, extensivamente, também a constituição orgânica é perpassada pelo meio geográfico, movimentos da multiplicidade vegetal e da subjetividade animal; pela religião revelada e os movimentos de exteriorização, entre outros percursos que integram o sistema hegeliano. Por isso, o gesto filosófico crítico navega a multilinearidade do mundo presente, remontando e narrando sua pluralidade (Nuzzo, 2023).

Nesse ínterim, vale retomar o problema da positividade do direito, em relação à constituição orgânica. A positividade do direito tem sentido duplo, sendo seu fundamento de validade formal; mas também o direito é positivo quanto ao seu conteúdo, sendo forma positivada no seio da vida social ética (Hegel, 2022, §3, p. 156-157). Como comenta Cesaroni (2023), o direito e a constituição política estão situados em um interstício, uma dialética especulativa, entre o formal e o material. A *positividade* possui sentido múltiplo. Nisso, Hegel remonta a tradição jurídica que relaciona o direito a uma totalidade posta, como em Montesquieu, por exemplo. O direito e a constituição política e sua positividade são um problema da parte e do todo. A relação entre poder constituinte e poder constituído, aqui, se coloca. Mais do que uma distinção entre a constituição *posta* ou *positivada* e um poder “originário” (do povo, por exemplo) que possuiu legitimidade para constituir tais leis, o organismo ético hegeliano aponta para uma relação entre o potencial e o atual que passa por uma multiplicidade de instâncias de mediação, de *fazer-organismo*, de forma que se pode concluir que é o organismo que possui agência constituinte, ao mesmo tempo que é o constituído – se vive em uma “estrutura móvel de programação” (Malabou, 2012). Ou seja, na solução hegeliana ao problema do constituinte e do constituído, é a *efetividade racional* do orgânico, em toda sua plêiade de relações, que é constituinte, sendo força que distingue constantemente entre um constituído *morto* e um constituído *vivo*, com todos os riscos políticos, sociais, ecológicos etc., que isso traz.

Para concluir, volta-se então à questão inicial, acerca dos desafios do mundo presente face a filosofia do direito: a importância de um pensamento planetário para: i) a reimaginação institucional com as plataformas digitais, e seu modelo de soberania planetária e escalar, que cria organismos, operações cíclicas e autotélicas com o seu meio; ii) e para a apreensão na filosofia do direito acerca dos impactos da crise climática na imaginação constitucional e institucional. Além da ideia de liberdade, o que está em jogo parece ser a forma moderna, especificamente, de soberania. Ou seja, o organismo como lógica de guerra. Nessa passagem, a soberania não é mais uma exclusividade humana – o mundo extra-humano é permeado de

autotelia, incluindo não só mundo natural, mas também o mundo técnico. Logo, a eticidade, o espírito objetivo, não pode mais se definir por contraste ao natural. A segunda natureza não somente *supera* a primeira natureza, mas estabelecem uma unidade pelo seu caminhar conjunto. As forças autotéticas extra-humanas e planetárias agora participam do próprio funcionamento da eticidade, o *estendendo*. A ideia de liberdade, então, naturalmente será redefinida. O reconhecimento de soberania e autotelia ao extra-humano é extremamente perturbador. Esse é o momento trágico da ideia de liberdade; talvez o que aponte o *tribunal do mundo*, ou Gaia, é que não se possa conceber o aperfeiçoamento da autotelia, da autonomia, da soberania, ou seja, da ideia de *subjetividade*, tão somente como autodeterminação advinda da assimilação da exterioridade. Nessa perspectiva, *fazer-organismo* não precisa ser engendrar uma relação de soberania, mas o fomento da unidade em sentido mais amplo e especulativo.

Pode, então, a ideia de organismo e sua imaginação de domínio das partes pelo todo, abandonar seu subtexto autoritário? Afinal, talvez sempre tenha havido algo de farsante, e até de cômico, no ímpeto soberano e sua platitude. Um poder que se autolegitima; um indivíduo que é; um príncipe que nasce. Esse lamento está posto na tragédia *Coriolano* de Shakespeare. Se no ato inicial, já retratado na introdução deste trabalho, a ideia domínio das partes sobre o todo, sob a forma do *estômago*, foi proferida de forma quase bufante por Menênio, o resto da peça trata de terminar de erodir a ilusão de coesão orgânica e soberania. Esta peça é protagonizada por Caio Márcio, general romano que passa a ser chamado de Coriolano após vitórias militares e conquistas de novos territórios – ato clássico de soberania. Tal general se vê como livre, coeso, autotético, insultando o cidadão comum romano com a alcunha de “fragmentários”, em clara alusão à superioridade do organismo. Após seus louros militares, este foi nomeado cônsul. Porém, para que pudesse tomar tal posição, precisava estabelecer alguma forma de comunicação com os cidadãos, nem que fosse tão somente mostrar em público suas cicatrizes. Não obstante, se demonstrou incapaz de qualquer coisa próxima a um ato de rebaixamento, sob pena de perda de soberania, de trair o espírito da guerra. Por esta característica, acabou sofrendo exílio de Roma após conspiração dos tribunos romanos – eis que, indignado, realiza o derradeiro ato do organismo *puro*, das figuras hegelianas do Estado, da disposição de ânimo e da estável habitação soberana:

I banish you! (...) And here remain with your uncertainty! Let every feeble rumour shake your hearts! (...) To banish your defenders, till at length Your ignorance (which finds not till it feels, Making but reservation of yourselves, Still your own foes) deliver you as most Abated captives to some nation that won you without blows! (...) thus I turn my back; There is a world elsewhere.

(...) sou eu que vos desterro, e aqui vos deixo com vossa inconsistência. Que o mais fraco rumor o coração vos deixe inquieto (...). Ficai com força para banir todos os vossos defensores, até o dia em que vossa ignorância, que só entende quanto venha a sentir, tiver limpadado com todos, menos vós — os inimigos de vós mesmos — alfim vos entregando como fracos escravos a algum povo que vos conquiste sem fazer esforço. Por vossa causa desprezando Roma dou-lhe as costas. O mundo é muito grande. (Shakespeare, 2013, *ebook* não paginado)

CONCLUSÃO

A natureza não é mero coadjuvante no sistema ético hegeliano. Comumente, as posições modernas acerca da constituição da sociedade e do corpo político os vêem como meio de garantia de superação do “estado de natureza” – forma de domínio do natural, almejando possibilitar a vida plena humana. A sociedade moderna, então, é a construção de um mundo *pós-natural*, uma *segunda natureza* humana, que permite o pleno desenvolvimento desta forma de vida. A narrativa de Hegel, apesar de diferir em aspectos relevantes dessa posição contratualista genérica esboçada, vê precisamente na morte da natureza o nascer do espírito. O natural, então, está na vida ética como momento a ser superado, por meio dos hábitos, das instituições, da educação dos indivíduos em geral. Não obstante, essa narrativa idílica sofre na medida em que o natural é posto, inusitadamente, também como ponto de chegada. Por meio do organismo, dos nascimentos, da vontade, da assimilação, entre outros, a primeira natureza parece estar sempre implícita na segunda natureza – as vezes, inclusive, nas formas mais “elevadas” e “humanas” de organização. Esse é o caso da constituição política, cuja estrutura *orgânica* é emprestada da natureza. Ainda que se trate de uma imagem, há notável empréstimo lógico do mundo natural, de forma que é forçosa qualquer tentativa de tentar ignorar ou menosprezar a importância lógica que a *Filosofia da Natureza* detêm na *Filosofia da Natureza* de Hegel. Os empréstimos metafóricos não advêm de certa necessidade de didatismo, ou mesmo de “falta de melhores palavras”, mas são substanciais e significativos. No fim, então, a natureza é tragicamente inerradicável do espírito. Esta é, de forma bastante resumida, a *primeira* parte da proposição central deste trabalho.

A *segunda* proposição, igualmente importante, é que, desta tragicidade do natural, advém possibilidade de trabalhar a ética de forma criativa. Esse é o papel que foi postulado para a crítica ao direito: no questionamento da *positividade morta*, ou do “absolutismo do presente” (Nuzzo, 2023), há a possibilidade de outras efetividades. Por isso, o mote filosófico tomado foi o do “idealismo operativo” (Lüttincken, 2017). A crítica como ato performativo, que toma o *fim* trágico como abertura de um novo começo. Essa linha interpretativa embasou a busca por expandir o significado do natural dentro da obra hegeliana. O *naturalismo* aponta para abertura

lógica do sistema, ante a multiplicidade de teorizações frutíferas realizadas sobre o natural na contemporaneidade. Neste trabalho, se operacionalizou essa abertura principalmente por meio da *simbiogênese* (Margulis, 2023), da filosofia vegetal (Emanuele Coccia, 2018; Marder, 2011, Elaine Miller, 2002) e da filosofia de Gaia e da escala do planetário (Margulis, 2023; Latour; Lenton, 2019; Chakrabarty, 2024).

Nesses termos, como *terceira* proposição, almejou-se conceber uma reconceituação do substrato orgânico que estrutura a eticidade e, em especial, a *constituição*. O constitucionalismo hegeliano é peculiar, por não se enquadrar nem em uma visão formalista, tampouco é jusnaturalista ou materialista. Ele é pautado pelo ritmo do *fazer-organismo* operado pela síntese das instituições da eticidade, movimento do idealismo político, uma forma de transubstanciação, de colocação das *partes em relação ao todo* – que passa pela assimilação da diferença por meio desse *naturalismo*. Trata-se da relação *idealista* dentro deste sistema. A ordem ética atua por meio de ordens de naturalização. Assim, constitui sua normatividade. Normatividade esta que está sempre exposta ao declínio, ao *tribunal do mundo*, como culminação do tempo da alienação (Malabou, 2012). O domínio do trágico que desmantela e reorganiza a densa camada de habituações. Essa é, em síntese, a plasticidade implicada na *Filosofia do Direito*.

Finaliza-se com uma observação. O problema do naturalismo em Hegel (e na filosofia moderna em geral) é latente, e comporta diversas problematizações e especulações. De forma alguma, o sonho de superação do natural pela esfera social foi completado. Logo, há um campo aberto de reinterpretação do legado da filosofia moderna através dos problemas da contemporaneidade, do qual certamente advirá resultados inusitados. Não há como sustentar a dualidade radical entre determinações naturais e determinações biológicas, mas sempre de uma infinidade de distintas sínteses, fazer-organismos, com “espiritualizações” e “naturalizações”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHELLA, Stefania. The right of the body: Hegel on corporeity and law. *Crisis & Critique*, v. 8, n. 2, 2021. Disponível em: <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/2021-12-13/cc-82-stefania-achella.pdf>. Acesso em: 25 out. 2025.

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ATLAN, Henri. *Entre o cristal e a fumaça: ensaio sobre a organização do ser vivo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

ASSALONE, Eduardo. El Estado como organismo en la Filosofía del Derecho de Hegel: discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 15, n. 26, p. 129–151, 2018.

ASSALONE, Eduardo. Lo político de la naturaleza: referencias al mundo natural en las Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho de Hegel. *Antítesis - Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos*, n. 5, p. 95–120, 2023.

BAR, Roi. Hegel's naturalism? *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 13, n. 22, p. 1–15, 2016. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/166>. Acesso em: 25 out. 2025.

BATAILLE, Georges. Hegel, a morte e o sacrifício. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 15, p. 389–413, 2013.

BATESON, Gregory. *Rumo a uma ecologia da mente*. Tradução de Simone Campos. São Paulo: Ubu Editora, 2025.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoria geral dos sistemas: fundamentos, desenvolvimento e aplicações*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BHANDAR, Brenna; GOLDBERG-HILLER, Jonathan (Orgs.). *Plastic materialities: politics, legality, and metamorphosis in the work of Catherine Malabou*. Durham; London: Duke University Press, 2015.

BRATTON, Benjamin. *The Stack: on software and sovereignty*. Massachusetts: MIT Press, 2015.

BUCHETMANN, Elias. *Hegel and the representative constitution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/product/identifier/9781009305983/type/book>. Acesso em: 16 jul. 2025.

BUBBIO, Paolo Diego; BUCHWALTER, Andrew. *Justice and freedom in Hegel*. New York: Routledge, 2024. Disponível em: <https://www.taylorfrancis.com/books/9781003362531>. Acesso em: 22 set. 2025.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Antigone's claim: kinship between life and death*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2002.

BUTLER, Judith; MALABOU, Catherine. *Sois mon corps: une lecture contemporaine de la domination et la servitude chez Hegel*. Paris: Bayard, 2010.

CAFAGNA, Emanuele. The guarantee of freedom: Hegel's concept of corporation as part of the constitution. *Hegel-Studien*, v. 55, p. 143–165, 2021.

CANGUILHEM, Georges. The problem of regulation in the organism and in society. In: _____. *Writings on medicine*. New York: Fordham University Press, 2012. p. 67–78.

CAVIA, A. A.; REED, Patricia. *Pointless topology: figuring space in computation and cognition*. In: GROSS, R.; JORDAN, R. (Org.). *KI-Realitäten: Modelle, Praktiken und Topologien maschinellen Lernens*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2023. p. 351–370.

CESARONI, Pierpaolo. Diritto, eticidade e Estado em Hegel. *Revista Opinião Filosófica*, v. 7, n. 2, p. 96–118, 2016. Disponível em: <https://www.bkp.opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/690>. Acesso em: 26 out. 2025.

CESARONI, Pierpaolo. Hegel: habit, custom, and government. *Conceptos Históricos*, v. 6, n. 9, p. 86–109, 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8035265>. Acesso em: 26 out. 2025.

CESARONI, Pierpaolo. Between the material and the formal: Hegel's conception of the constitution. *Filosofia Política*, v. 1, p. 15–32, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1416/106668>.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. *O global e o planetário: a história na era da crise climática*. São Paulo: Ubu, 2025.

COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. São Paulo: Cultura e Barbárie, 2018.

COCCIA, Emanuele. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 5. São Paulo: Editora 34, 2008.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992. p. 219–226.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz Orlandi; Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o “fundamento místico da autoridade”*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira; Cristina de Araújo Pessôa. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. Tradução de Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Casa do Povo; Oficina de Imaginação Política; Living Commons, 2019. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2025.

FERREIRA DA SILVA, Denise. *On Difference Without Separability*. 32nd Bienal De São Paulo Art Biennial: Incerteza viva. p. 57–65. Disponível em: <https://static1.squarespace.com/static/574dd51d62cd942085f12091/t/5c157d5c1ae6cf4677819e69/1544912221105/D+Ferreira+da+Silva+-+On+Difference+Without+Separability.pdf>. Acesso em: 5 ago. 2025.

FERRINI, Cinzia. Hegel on nature and spirit: some systematic remarks. Verifiche: Rivista di Scienze Umane, v. 43, n. 1–4, p. 167–186, 2014. Disponível em: https://www.hegelpd.it/wp-content/uploads/2015/12/VRDSUJan-Dec2014_167_186.pdf. Acesso em: 25 out. 2025.

FICARA, Elena; PRIEST, Graham. Introduction: the formalization of dialectics. History and Philosophy of Logic, v. 44, n. 2, p. 115–118, 2023. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01445340.2023.2182598>. Acesso em: 30 mar. 2025.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da biopolítica. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

GAMBAROTTO, Andrea; ILLETTERATI, Luca. Hegel's philosophy of biology? A programmatic overview. *Hegel Bulletin*, p. 1–22, 2020.

GALLOWAY, Alexander. *Protocol: how control exists after decentralization*. Massachusetts: MIT Press, 2006.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2012.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *A metamorfose das plantas*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Editora Unesp, 2019. [1790]

GRAGL, Paul. Hegel's Antigone: the birth of the constitution from the spirit of tragedy. ICL Journal – *Vienna Journal on International Constitutional Law*, v. 15, n. 4, p. 413–434, 2021.

HARMAN, Graham. *Object-oriented ontology: a new theory of everything*. Louisiana: Pelican, 2018.

HARTMANN, Klaus. *Politische Philosophie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1981.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: volume I – A doutrina do ser*. Tradução de Marco Aurélio Werle. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: volume II – A doutrina da essência*. Tradução de Marco Aurélio Werle. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: volume III – A doutrina do conceito*. Tradução de Marco Aurélio Werle. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) – Volume III: A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. São Paulo: Editora 34, 2022.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas II: filosofia da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

HOULE, Karen; VERNON, Jim (Orgs.). *Hegel and Deleuze: together again for the first time*. Evanston: Northwestern University Press, 2013. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.2307/j.ctv47wex0>. Acesso em: 31 mar. 2025.

HOULGATE, Stephen. Right and trust in Hegel's Philosophy of Right. *Hegel Bulletin*, v. 37, n. 1, p. 104–116, 2016.

HUI, Yuk. *Recursivity and contingency*. Winchester: Zero Books, 2019.

HUI, Yuk. *Machine and sovereignty: for a planetary thinking*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2024.

HUSTAK, Carla; MYERS, Natasha. Involuntary momentum: affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 23, n. 3, p. 74–118, 2012. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/differences/article-abstract/23/3/74/97715>. Acesso em: 25 out. 2025.

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

ILLETTERATI, Luca. The concept of organism in Hegel's philosophy of nature. *Verifiche: Rivista di Scienze Umane*, v. 43, n. 1–4, p. 155–165, 2014. Disponível em: https://www.hegelpd.it/wp-content/uploads/2015/12/VRDSUJan-Dec2014_155_165.pdf. Acesso em: 25 out. 2025.

INGOLD, Tim; PALSSON, Gisli. Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology. In: INGOLD, Tim; PALSSON, Gisli (Orgs.). *Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 1–21.

JEFFS, Rory. The future of the future: Koyré, Kojève, and Malabou speculate on Hegelian time. *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, n. 15, p. 1–23, 2025. Disponível em:

https://parrhesiajournal.org/wp-content/uploads/2025/03/parrhesia15_jeffs.pdf. Acesso em: 25 out. 2025.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

KEOGH, Gary. The ethics of nature and the nature of ethics. In: KEOGH, Gary (Org.). *The ethics of nature and the nature of ethics*. Lanham: Lexington Books, 2017. p. 9–34.

KISNER, Wendell. *Ecological ethics and living subjectivity in Hegel's logic*. London: Palgrave Macmillan UK, 2014. Disponível em: <http://link.springer.com/10.1057/9781137412119>. Acesso em: 4 set. 2025.

KLEIMAN-LAFON, Sylvie; WOLFE, Charles T. Unsystematic vitality: from early modern beeswarms to contemporary swarm intelligence. In: FRATZL, Peter; FRIEDMAN, Michael; KRAUTHAUSEN, Karin; et al. (Orgs.). *Active materials*. Berlin: De Gruyter, 2021. p. 259–298. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110562064-013/html>. Acesso em: 7 set. 2025.

KOJÉVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. São Paulo: Contraponto, 2007.

KOSCHEL, Mathis. The freedom of solar systems. *Hegel Bulletin*, v. 46, n. 1, p. 100–129, 2025.

KOZOLOVA, Katerina. What is worth salvaging in modernity: a realist perspective from non-philosophical Marxism to Zizek's universalism. In: DI LEO, J. R.; ZALLOUA, Z. A. *Understanding Zizek, understanding modernism*. Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2023, p. 183–195.

LATOUR, Bruno; LENTON, Timothy M. Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand. *Critical Inquiry*, v. 45, n. 3, p. 659–680, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1086/702611>.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 4. ed. rev. São Paulo: Editora 34, 2019.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Paulo: Ubu Editora, 2020.

LATOUR, Bruno. Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse. *O que nos faz pensar*, v. 29, n. 46, p. 173–204, 2020.

LINTON, Jamie. *What is water? The history of a modern abstraction*. Vancouver: UBC Press, 2010.

LONZI, Carla. *Cuspamos em Hegel – e outros escritos*. Tradução de Adriana Baggio. São Paulo: Editora Âyiné, 2025.

LOVELOCK, James. *Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. São Paulo: Cultrix, 2006.

LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Petrópolis: Vozes, 2009.

LUMSDEN, Simon. *HEGEL AND PATHOLOGIZED MODERNITY, OR THE END OF SPIRIT IN THE ANTHROPOCENE*. *History and Theory*, v. 57, n. 3, p. 371–389, 2018.

LUMSDEN, Simon. Second Nature and Historical Change in Hegel's Philosophy of History. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 24, n. 1, p. 74–94, 2016.

LUMSDEN, Simon. *Self-consciousness and the critique of the subject: Hegel, Heidegger, and the poststructuralists*. New York (N.Y.): Columbia university press, 2014.

LUMSDEN, Simon. The Problem of Nature in Hegel's Philosophy of Right. *Hegel Bulletin*, v. 42, n. 1, p. 96–113, 2021.

MAGALHÃES, José Antonio. *Platforms as Law: A speculative theory of coded, interfacial and environmental norms*. *Journal of Cross-disciplinary Research in Computational Law*, v. 2, n. 1, 2023.

MAGRÌ, Elisa. Inhabiting the ethical life: habit and trust in Hegel's philosophy. *Teoria: Revista di Filosofia*, v. 39, n. 2, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.4454/teoria.v39i2.69>. Acesso em: 14 jul. 2025.

MALABOU, Catherine. *O Prazer Censurado: Clítoris e o Pensamento*. Tradução de Célia Euvaldo.. São Paulo: Editora Ubu, 2023.

MALABOU, Catherine. *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Vrin, 2012.

MALABOU, Catherine. The King's two (biopolitical) bodies. *Representations*, v. 127, n. 1, p. 98–106, 2014.

MALABOU, Catherine. Will sovereignty ever be deconstructed? In: BHANDAR, Brenna; GOLDBERG-HILLER, Jonathan (Orgs.). *Plastic materialities: politics, legality, and metamorphosis in the work of Catherine Malabou*. Durham: Duke University Press, 2015. p. 35–46.

MANCUSO, Stefano. *A revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. São Paulo: Ubu, 2020.

MARDER, Michael. *Vegetal anti-metaphysics: Learning from plants*. *Continental Philosophy Review*, v. 44, n. 4, p. 469–489, 2011.

MARGULIS, Lynn. *Planeta simbiótico*. Rio de Janeiro: Dantes, 2024.

MARMASSE, Gilles. A natureza como objeto sensível, múltiplo e contraditório. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 6, n. 11, 2009. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/104>. Acesso em: 26 out. 2025.

MARMASSE, Gilles. *Força e fragilidade das normas: a filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Elefante, 2023.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MCDOWELL, John. *Mind and world*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

MCCUMBER, John. *Understanding Hegel's mature critique of Kant*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.

MEILLASSOUX, Quentin. *Após a finitude: ensaio sobre a necessidade da contingência*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2022.

MENKE, Christoph. Hegel's theory of second nature: the lapse of spirit. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, v. 17, n. 1, p. 31–49, 2012.

MENESES, Paulo. Entfremdung e Entäusserung. *Ágora Filosófica*, v. 1, p. 27–42, 2001.

MICHELINI, Francesca. Hegel's conceptualization of living being as an autopoietic theory of organized systems. In: ILLETTERATI, Luca; MICHELINI, Francesca (Orgs.). *Purposiveness: teleology between nature and mind*. Frankfurt: Verlag, 2008. p. 75–96.

MILLER, Elaine P. *The vegetative soul: from philosophy of nature to subjectivity in the feminine*. Albany, NY: State University of New York Press, 2002.

MÜLLER, Marcos Lutz. A negatividade do começo absoluto. In: GONÇALVES, Márcia et al. (Orgs.). *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

MÜLLER, Marcos Lutz. Estado e soberania: o “idealismo da soberania”. In: ÉVORA, Fática; FARIA, Paulo; LOPARIC, Andréa; SANTOS, Luiz Henrique L. dos; ZINGANO, Marco (Orgs.). *Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004. p. 263–290.

NEALON, Jeffrey T. (Org.). *Plant theory: biopower and vegetable life*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2016.

NG, Karen. *Hegel's concept of life: self-consciousness, freedom, logic*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

NUZZO, Angelica. The changing world of spirit in Hegel's Philosophy of Right. *Hegel Bulletin*, v. 45, p. 1–11, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2024.45>.

NUZZO, Angelica. *Approaching Hegel's logic obliquely: Melville, Molière, Beckett*. Albany, NY: SUNY Press, 2018.

NUZZO, Angelica. Hegel's Philosophy of Right and the idea of the world: dialectic's "political cosmology". *Critical Review*, v. 33, n. 3–4, p. 332–358, 2021.

NUZZO, Angelica. Logic and ethics—Hegel's logic of action. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 19, n. 34, 2022. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/505>. Acesso em: 5 mar. 2025.

O'CONNOR, Brian. The neo-Hegelian theory of freedom and the limits of emancipation. *European Journal of Philosophy*, v. 23, n. 2, p. 171–194, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2012.00524.x>. Acesso em: 5 ago. 2025.

OLIVEIRA, Luciano. Não fale do Código de Hamurábi. *Anuário dos Cursos de Pós-Graduação em Direito (UFPE)*, v. 13, p. 299–330, 2003.

PAPAZOGLU, Alexis. Hegel and naturalism. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, v. 33, n. 2, p. 74–90, 2012.

PÉREZ, Berta M. Hegel's time: between tragic action and modern history. *Hegel Bulletin*, v. 40, n. 3, p. 464–483, 2019.

PINKARD, Terry Paul. *Hegel's naturalism: mind, nature, and the final ends of life*. New York: Oxford University Press, 2012.

PIPPIN, Robert B. *Hegel's practical philosophy: rational agency as ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PIPPIN, Robert B. The "logic of experience" as "absolute knowledge" in Hegel's Phenomenology of Spirit. In: MOYAR, Dean; QUANTE, Michael (Orgs.). *Hegel's Phenomenology of Spirit: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 210–227.

POVINELLI, Elizabeth A. *Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio*. Tradução de Letícia Cesarino. São Paulo: Editora Ubu, 2023.

PRECIADO, Paul B. *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Tradução de Regina Barbosa. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

SALTER, Michael; SHAW, Julia J. A. Towards a critical theory of constitutional law: Hegel's contribution. *Journal of Law and Society*, v. 21, n. 4, p. 464–486, 1994. DOI: <https://doi.org/10.2307/1410524>. Acesso em: 26 out. 2025.

SAYER, Andrew. Normativity and naturalism as if nature mattered. *Journal of Critical Realism*, v. 18, n. 3, p. 258–273, 2019.

SEDGWICK, Sally. The state as organism: the metaphysical basis of Hegel's philosophy of right. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 39, p. 171–188, 2001. Disponível em: <https://faculty.umb.edu/steven.levine/Courses/Hegel/Sedgwick,%20State%20and%20Organism.pdf>. Acesso em: 25 out. 2025.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the philosophy of mind*. Edited by Robert Brandom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

SHAKESPEARE, William. *Coriolanus*. Oxford: Oxford University Press, 1986. Trad. Br.: *Coriolano*. Centaur Editions, 2013.

SIEP, Ludwig. Constitution, fundamental rights, and social welfare in Hegel's Philosophy of Right. In: HOULGATE, Stephen; PIPPIN, Robert B. (Orgs.). *Hegel on ethics and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 268–290. Disponível em: https://www.cambridge.org/core/product/identifier/CBO9780511498176A024/type/book_part. Acesso em: 15 jul. 2025.

SOMERS-HALL, Henry. The logic of the rhizome in the work of Hegel and Deleuze. In: HOULE, Karen; VERNON, Jim; MARTIN, Jean-Clet (orgs.). *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013. p. 54-75.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STERN, David S. (Org.). *Essays on Hegel's philosophy of subjective spirit*. Albany, NY: State University of New York Press, 2013.

STONE, Alison. Hegel, nature, and ethics. In: ESHLEMAN, Matthew C. (Org.). *The ethics of nature and the nature of ethics*. Lanham: Lexington Books, 2017. p. 17–34.

STIEGLER, Bernard. *La technique et le temps: la faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée, 1994.

SURBER, Jere Paul. Heidegger's critique of Hegel's notion of time. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 39, n. 3, p. 358–377, 1979.

TESTA, Italo. The universal form of spirit: Hegel on habit and sociality. In: ARNDT, Andreas; CRUYSSBERGHS, Paul; PRZYLEBSKI, Andrzej (Orgs.). *Hegel-Jahrbuch 2010: Geist? Erster Teil*. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

TESTA, Italo. Hegel's naturalism or soul and body in the Encyclopaedia. In: STERN, David S. (Org.). *Essays on Hegel's philosophy of subjective spirit*. Albany, NY: SUNY Press, 2013.

TIDRE, Polyana. Hegel e a população (Pöbel). *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 20, n. 1, p. 1–20, 2020. Disponível em:

<https://www.ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/download/341/264>. Acesso em: 26 out. 2025.

UTZ, Konrad. *A noiva do espírito: natureza em Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.

WALSH, Denis M. *Organisms, agency, and evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/product/identifier/9781316402719/type/book>. Acesso em: 4 set. 2025.

WARK, McKenzie. *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*. London: Verso, 2015.

WEBER, Andreas; VARELA, Francisco J. Life after Kant: natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 1, n. 2, p. 97–125, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1020368120174>. Acesso em: 13 set. 2025.

WIENER, Norbert. *Cibernética: ou controle e comunicação no animal e na máquina*. São Paulo: Perspectiva, 2020.

WOLFE, Charles T. Do organisms have an ontological status? *History and Philosophy of the Life Sciences*, v. 32, n. 2–3, p. 195–232, 2010.

WOLFE, Charles T.; ETXEBERRIA, Arantza. *Canguilhem and the Logic of Life*. Transversal: International Journal for the Historiography of Science, n. 4, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/transversal/article/view/15022>. Acesso em: 7 set. 2025.

WOLFF, Michael. Hegel's organicist theory of the state: on the concept and method of Hegel's "Science of the State". In: PIPPIN, Robert B. (Org.). *Hegel on ethics and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 291–322.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the colonality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation—an argument. *CR: The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, p. 257–337, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.

ZAMBRANA, Rocío. Bad habits: habit, idleness, and race in Hegel. *Hegel Bulletin*, v. 42, n. 1, p. 1–18, 2021.