

ORIGENS E APORIAS DO JUSNATURALISMO MODERNO

THE ORIGINS AND APORIAS OF MODERN JUSNATURALISM

Dr. JOSÉ N. HECK
(UFG/Brasil)

Resumo

O jusnaturalismo perfaz uma doutrina jurídica que prescreve um conjunto de leis para a conduta humana, denominado direito natural, cuja validade intersubjetiva não coincide com a validade reivindicada pelo conjunto normativo do juspositivismo aos cuidados do Estado de direito. O princípio filosófico da lei natural pode ser resumido da seguinte maneira: o direito natural é historicamente anterior e eticamente superior aos sistemas de direito positivo dos Estados nacionais. Em caso de conflito, o jusnaturalismo prescreve superioridade e exige preferência perante quaisquer leis positivadas em normas jurídicas.

Palavras-chave: Jusnaturalismo, filosofia do direito, filosofia política, Hobbes, Hegel.

Abstract

Jusnaturalism completes a judicial doctrine that prescribes a set of laws for human behavior, called natural law, whose inter-subjective validity does not coincide with the validity demanded by the normative complex of juspositivism under the auspices of the democratic State of law. The philosophical principle of natural law could thus be summed up: natural law historically precedes and is ethically superior to the systems of positive law of national States. In the case of conflict, jusnaturalism prescribes superiority and demands preference over any judicial positivistic norms.

Keywords: jusnaturalism, philosophy of law, political philosophy, Hobbes, Hegel.

Introdução

O jusnaturalismo pode ser visto como coetâneo ao pensamento ocidental. O fragmento mais antigo do Ocidente contém uma visão cósmica de lei de acordo com a qual é justa a necessidade que leva todas as coisas a desaparecerem naquilo que lhes deu origem, de acordo com a ordem inexorável do tempo.¹ Em uma das peças de Sófocles, o jusnaturalismo assume feições trágicas na figura de Antígona, que se considera legitimada a desobedecer às ordens de Creonte porque, tendo as leis da pólis origem no tempo, não podiam estar sobrepostas às leis da família, promulgadas desde eras imemoriais pelos porta-vozes dos deuses – os grandes poetas da tradição (Homero e Hesíodo).² No *Górgias*, Platão marca a posição jusnaturalista da era clássica, quando Cálicles afiança que é justo por natureza quem é mais difícil de vencer, ou seja, a justiça da *phýsis* é superior à justiça do *nómos*.³

Comparados com tais referências pontuais, os estóicos elaboraram a primeira versão abrangente do jusnaturalismo ocidental, ao promulgarem que toda a natureza é governada por lei universal, imanente a tudo o que existe e imutável como o devenir perene do cosmo. As vertentes latinas mais conhecidas do jusnaturalismo grego tardio são as de Cícero e Ulpiano. Ambos defendem a idéia de uma lei uniforme, à revelia da diversidade de povos e imune ao tempo que corrói costumes,

preceitos e normas. Ao justificar a inalterabilidade normativa com a verdade, a concepção estóico-ciceroniana de lei natural tem feição racionalista, ao passo que a posição estóico-ulpiana é de cunho naturalista, por atribuir à lei natural um caráter impulsivo. Para essa última versão, antes de ser norma de conduta o *ius naturale* constitui-se em pulsão coeterna da natureza.

1. Lei Natural/Lei Revelada: Ambigüidades

Ao lado de tentativas ecléticas, o pensamento medieval desenvolveu duas posições jusnaturalistas antagônicas, ambas favoráveis à coexistência entre lei natural e lei revelada no seio da Cristandade. A primeira versão é sustentada por Tomás de Aquino e a segunda defendida por Guilherme de Ockham.

A diferença dos posicionamentos de ambos deve-se ao estatuto controverso predicado ao direito natural como *preambula fidei* da teologia natural. Enquanto o Aquinate procura conciliar a fé neotestamentária com a lei natural a partir da última, o monge inglês busca harmonizar ambas com base na revelação cristã. Devido à nítida distinção que faz entre dados naturais e revelados, Ockham não acompanha Tomás de Aquino quando esse entende que parte das verdades reveladas é acessível à simples razão, mas postula peremptoriamente que “*articulus fidei non potest evidenter probari*”.⁴ O pomo da discórdia não é o acervo da revelação pertinente à conduta salvífica dos homens, mas o naturalismo ético de Aristóteles, para quem o bem-agir (*eudaimonia*) coincide com o agir segundo a natureza. Ao atribuir o *ius naturale* tão-somente a uma fração da ordem dada ao intelecto humano pelo Criador, Tomás de Aquino não vê contradição entre tal ordenamento parcial e o todo da ordenação divina, providenciado por meio da revelação bíblica.

Ockham, por sua vez, ao entender que somente uma revelação providenciada pela livre vontade de Deus dá a conhecer ao homem a existência do supremo bem último, concebe a lei natural como mero corolário da fé cristã, excluindo conseqüentemente qualquer antagonismo entre ambas. Segundo Ockham, o direito natural apenas notifica aos homens a *voluntas Dei* como única fonte do bem-viver, cujo fim último é idêntico à visão beatífica.

2. Ponto de vista axiológico

Como fiel na balança do jusnaturalismo medieval, o agir conforme a natureza, de proveniência aristotélica, constitui critério axiológico para avaliar as relações entre lei natural e lei revelada nos dois clássicos medievais.

Se a validade das leis naturais provém do fato de elas serem boas, não há necessidade de lei revelada. Caso, mesmo assim, dela houver alguma, esta não poderá contrariar aquelas; com isso, o aristotelismo tomista chega a seus limites nocionais: ou bem a lei revelada é supérflua, ou não passa de uma potencialidade normativa da *phýsis* grega. Em ambos os casos, o ideário normativo cristão carece de originalidade axiológica e se autolimita como positivismo teológico. Em contraposição a essa constelação, o naturalismo ético da profissão de fé do *Vicaire Savoyard* já se encontra no outro lado do Rubicão axiológico, quer dizer, o Deus no coração rousseauiano dispensa tanto a *Ética Nicomaquéia* quanto a *Escritura Sagrada*.

Se, inversamente, a validade das leis naturais não está assegurada, devido ao fato de tratar-se de leis eticamente questionáveis, a lei revelada deve postular uma alteração substancial da natureza humana como fonte do *ius naturale*, caso o homem deva cumprir o que está prescrito em leis às quais ele não tem acesso por meios naturais. Aqui o antiaristotelismo ockhamista dá a mão à palmatória, pois querer que o homem observe uma lei que exija dele outro ser daquele que lhe é próprio por natureza constitui um contrasenso, ou seja, uma lei perde vigência no momento em que os destinatários dela não são mais os seres para os quais está em vigor. Para que possa haver uma lei do dever ser, o antípoda medieval Rousseau postula, conseqüentemente, a *aliénation totale* do homem natural, neutralizando qualquer gérmen de objeção por parte desse homem às leis que regem a vontade geral dos cidadãos.⁵

Independentemente do fato de o *ius naturale* estar certo ou errado, ser válido ou nulo, ter eficácia ou não, a razão pela qual seres humanos, com deficiência axiológica, necessitam de leis sobrenaturais pertence à doutrina revelada, e não resulta da natureza humana. Lutero tira disso a conclusão, negando a existência de um direito natural posterior ao estado paradisíaco,⁶ uma vez que é por revelação divina que sabemos sermos pecadores. Corrupta por definição de fé, a natureza humana não pode ser fonte de leis vinculantes para qualquer indivíduo.

Em face de tal xeque-mate teológico, o senso aristotélico do tomismo mostrou-se lapidar, ao bloquear o entendimento com a Reforma. Mesmo que Ockham não houvesse sido execrado pela excomunhão, e sua conciliação entre lei revelada e lei natural pudesse, em princípio, ter impedido o cisma do Ocidente, a posição do *Venerabilis Inceptor* é incompatível com o jusnaturalismo moderno. Respeitadas as diferenças entre os modernos clássicos jusnaturalistas, todos eles concluem o inverso de Ockham acerca da necessidade de leis que não sejam naturais para os humanos, quer dizer, se ao homem fazem falta leis diferentes das naturais, o legislador delas não é o Senhor da fé cristã senão o próprio homem. Th. Hobbes é, quanto a isso, incisivo. Embora seu *Leviatã* faça jus ao cognome de Deus, ele é um ser mortal como outro qualquer que nasce, cresce e morre sob o sol.⁷

Entre o luteranismo e o jusnaturalismo moderno situa-se a ortodoxia canônica do catolicismo. Por um lado, ela partilha com os reformadores a noção paulina de pecado, mas, com vistas ao legado aristotélico-tomista, rejeita a idéia de que a culpa original tenha corrompido

totalmente a natureza dos homens.⁸ Com o jusnaturalismo moderno a doutrina católica do direito natural prevê, por outro, a vinculação de leis legisladas exclusivamente por homens, mas, igual aos reformadores, contesta solenemente que tais preceitos possam substituir leis reveladas pelo Senhor.

Sumariando, o luteranismo descarta o direito natural por princípio, o jusnaturalismo moderno contrapõe ao estado natural um estado político e o catolicismo da Contra-Reforma possui três fontes para o conceito normativo de lei: a natureza humana criada por Deus, a revelação neotestamentária e o Estado moderno. Nenhuma dessas três concepções de *ius naturale* corresponde à concepção estóico-ciceroniana ou à concepção estóico-ulpiana de lei natural, porquanto Cícero e Ulpiano operam com uma versão conatural de razão ou natureza que reduz a normatividade a uma função inerente aos homens enquanto seres naturais.

3. Ponto de vista epistemológico

O legislador da lei natural e o legislador da lei revelada são o mesmo. O Deus cristão legisla tipos de leis com matrizes diferentes. O fato de Deus, como o único legislador, estar isento de contradição, ao promulgar a lei criada e a lei revelada, não esclarece se iria se contradizer caso viesse a legislar *duas* ou mais leis naturais e/ou *duas* ou mais leis reveladas.

Segundo uma doutrina, Deus fez as leis naturais com o mundo que criou e, desde então, respeita que esse funcione de acordo com aquelas, quer dizer, o legislador divino não altera a ordem natural dada pela constituição originária do cosmo. Ao homem cabe ater-se ao *ius naturale* e, como guardião fiel, rejeitar qualquer violação daquelas leis como ofensiva ao Criador. A admissão de novas leis naturais, derogando as anteriormente válidas, implicaria atribuir ao Deus imutável, eternamente idêntico a si mesmo, uma contradição *racional* insuportável, ou seja, o Criador não pode determinar posteriormente o que não quer desde o início. Nessa linha de raciocínio, fenômenos naturais inexplicáveis constituem exceções que confirmam a regra, razão pela qual são denominados *milagres*.

De acordo com outra doutrina, o fato de haver milagres revida a tese de que Deus mantém invariavelmente as leis estabelecidas por ocasião da criação do universo. A derrogação do *ius naturale* recebe, segundo essa posição, cobertura racional pelo evento da revelação, vale dizer, se o cristão é obrigado a admitir que o legislador não se contradiz ao revelar outra lei daquela fixada pela criação, ele não pode ter razões para supor que Deus caia em contradição, ao legislar com várias constituições naturais, pois soberana é a vontade do Senhor. Encarado deste ponto de vista, o *ius naturale* não conhece para os cristãos uma cláusula pétrea. Pelo contrário, não admitir que Deus possa modificar, abolir parcialmente ou revogar leis naturais em conformidade com sua insondável *providência* constitui um ato blasfêmico. Aceitar que nada é impossível ao Senhor é

condição racional necessária para o acolhimento de sua revelação e representa, no universo criado, o milagre por excelência para as criaturas tementes a Deus.

O jusnaturalismo medieval não se deu conta de que os termos da equação criação/providência somente podiam receber encaminhamento satisfatório com uma operação *não* jusnaturalista. Caso Deus não se contradiz ao manter duas constituições fundamentais no mundo – a criada e a revelada – é mais relevante esclarecer que Ele não se acha em contradição por ser legislador de várias *revelações* — reivindicadas por credos diferentes pelo mundo afora - do que eliminar toda contradição no modo como o Todo-poderoso legisla naturalmente o mundo: a saber, com base numa ou mais leis naturais. Sob este aspecto, o jusnaturalismo moderno devolve à legislação revelada o problema cuja solução a Cristandade confia até hoje ao pensamento filosófico.

Em outras palavras, a Modernidade despotencializa a controvérsia jusnaturalista do Medievo em torno do *ius naturale* com o chamado *estado de natureza*, referencial hipotético unitário para a criação do moderno poder político e seu correspondente ordenamento jurídico. A *quaestio disputata* que os teólogos medievais haviam desviado da lei revelada para a lei natural, os filósofos jusnaturalistas irão deslocar do estado natural para o estado político. Assim, a questão irresolúvel do poder no *state of nature* hobbesiano reaparece com virulência original nas relações dos Estados entre si. Em ambos os planos, a *epistème* teológica atua reativamente, ocupada que se encontra, modernamente, em administrar o ecumenismo das revelações divinas.

A continuidade/descontinuidade entre Medievo e Modernidade, relativa a uma normatividade anterior ao direito positivo, pode ser resumida como segue. Na mesma medida em que o positivismo teológico ficou esvaziado pelo confronto entre múltiplas confissões religiosas, o jusnaturalismo filosófico esvaiu-se em contato com a multiplicidade constitucional dos Estados nacionais. Os problemas que a intervenção de um Estado em outro Estado, em nome de doutrinas jusnaturalistas, traz atualmente para o direito positivo são similares aos problemas que a excomunhão de multidões, em nome da respectiva doutrina revelada, trouxe para o *ius naturale* na época da Reforma.

4. O encaminhamento moderno

A solução dada pelo direito moderno à derrocada da Cristandade e às subseqüentes guerras de religião é contundente. A distinção de Hobbes entre *fides/faith* e *professio/confession*⁹ marca o ponto sem retorno entre direito natural moderno e jusnaturalismo medieval. O estado hobbesiano possui o mando absoluto na esfera política e religiosa, mas não prescreve aos cidadãos pensamentos íntimos e tampouco a fé que têm ou deveriam ter. Limitado ao que é exterior, o estado absolutista não reivindica acesso à crença, “pois só Deus conhece os corações”.¹⁰ À revelia da

distinção hobbesiana entre interior/exterior, o jusnaturalismo moderno frutifica a liberdade religiosa, de pensamento e culto, como embrião de um elenco de direitos elementares, o pólo nucleador do complexo jurídico basilar, ratificável em direitos fundamentais incorporados às modernas ordens constitucionais.

Defensiva por evolução histórica, a validade autóctone das liberdades individuais toma a natureza humana como aliada contra leis, preceitos e atos que cerceiam indevidamente o ser livre inato do homem. O jusnaturalismo posterior a Hobbes é defensivamente positivista, quer dizer, tende a instrumentalizar os direitos humanos¹¹. Nele invoca-se a natureza humana como fonte de direitos negativos. A liberdade não está à disposição para ser usufruída como um bem, mas enforma o homem como esteio de direitos, justificando a autoproteção e a defesa contra intervenções estatais na esfera da vida individual. Ser livre não é visto em sua positiva dimensão moral senão como direito-mor de reação em um catálogo de garantias legais que asseguram ao cidadão liberdades pontuais concretas no sistema abrangente do direito positivo¹².

Essa dupla negatividade – não estar identificada com a moral e não poder ser induzida coletivamente – constitui a *via crucis* da moderna doutrina jusnaturalista. Por um lado, o jusnaturalismo não pode renunciar às suas pretensões inatas e, por outro, não pode aceitar ser convertido em positivismo jurídico. Para gerar direitos e não apenas marcar passo, a doutrina jusnaturalista moderna precisa conceder a cada indivíduo um poder legiferante nato, mas, para não ser descartada como moralmente auto-suficiente, necessita de um referencial jurídico coletivo, o qual lhe disponibilize um indivíduo natural *qua* portador de direitos. A negação, a contestação, a impugnação, a bandeira política “*hay gobierno, soy contra*” é, por assim dizer, essencial ao moderno jusnaturalismo reivindicativo, razão por que nenhum direito participativo, à diferença dos direitos individuais de primeira geração, prospera sob a alegação de leis naturais.

A teoria pura do direito¹³ e sua correspondente noção de justiça¹⁴, consubstanciadas pelo positivismo jurídico na versão kelseniana de *norma*, constituem o projeto recente mais sério de subtrair ao jusnaturalismo contemporâneo a prerrogativa de limitar o direito estatal-positivo. A poeira levantada pela reação a Kelsen por parte dos profissionais do direito positivo deixa à vista fissuras concepcionais que há tempo pareciam soterradas pelo constitucionalismo moderno. As duas objeções relevantes à filosofia do direito de índole kelseniana – ser avesso ao jusnaturalismo e excludente com a moral na esfera do direito – resumem os dois melhores argumentos articulados contra o absolutista Hobbes na soleira filosófica dos tempos modernos: o primeiro calcado sobre a natureza (Rousseau) e o segundo amparado pela moral (Kant). Avaliado pelo estremecimento que Hobbes e Kelsen até hoje provocam, seus críticos não deixam de conviver com o positivismo ético e ou sociológico reinante nos bastidores do direito positivo, não obstante o teórico do Estado e o arauto da teoria pura do direito tenham assentadas, cada qual em seu tempo, as condições de morte a qualquer espécie de legalidade pré-jurídica. Talvez as únicas exceções promissoras no afã

de atestar solidariedade ao ecletismo ético e honrar o prescritivismo reativo foram Hegel, no século XIX, e C. Schmitt no século passado.

Numa época em que ainda não figurava como pensador enciclopédico, Hegel formula com precisão o cataclisma cultural que a separação entre *ser* e *dever ser* causou nos portais da Modernidade. Ele escreve: “Quando o poder da unificação desaparece da vida dos homens e os opostos perderam sua relação recíproca e adquirem independência, é então que surge a necessidade da filosofia”. E arremata: “Na medida em que isso ocorre, trata-se de uma casualidade”,¹⁵ ou seja, a implosão da metafísica tradicional aconteceu, mas, inexplicável que é, não devia ter acontecido.

5. Hobbes e o jusnaturalismo

O homem moderno nasce em Hobbes com direito e não com deveres. É aos últimos, e não ao primeiro, que cabe o ônus da prova. De acordo com uma emblemática passagem no *De Cive*, “a lei (*lex/law*) é uma amarra, o direito (*right/ius*) é liberdade”¹⁶. Comparado ao jusnaturalismo posterior, o direito natural hobbesiano é ofensivamente positivo. Não se trata de permanecer o mais livre possível dos vínculos da lei civil, que impõe grilhões à liberdade individual, mas de o homem ter a capacidade natural de “*enjoy his liberty*”,¹⁷ vale dizer, no estado natural hobbesiano os “homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada homem sugerir como o mais favorável a seu interesse”¹⁸

A noção hobbesiana de direito positivo é, em contrapartida, maximamente absolutista e minimamente positivista. Ambos os atributos são inversamente proporcionais à sua concepção jusnaturalista. Minimalista o direito positivo de Hobbes é porque o direito natural hobbesiano concede a cada homem o poder sobre todas as coisas e faz dele juiz em causa própria. Sendo assim, o direito positivo não tem como ampliar o âmbito da liberdade individual, uma vez que a esfera do direito natural tem as dimensões da liberdade humana. O Estado mínimo de Hobbes tem a ver, portanto, com sua posição jusnaturalista de liberdade. Sendo essa absoluta, como direito natural, o direito emanado do *Leviatã* não faz os homens mais livres do que os encontra no estado de natureza e tampouco lhes consegue conferir mais direitos. Sob este aspecto, o direito positivo hobbesiano não altera a natureza humana, assim como se diz que a educação muda pessoas, o socialismo subverte sociedades de classe e a fê entenece o mais empedernido dos corações.

Absolutista o mesmo *Leviatã* é porque, ao gerar direito positivo, o Estado produz leis. Iguais às naturais e divinas, as leis civis permitem, obrigam ou coíbem, algo absolutamente impossível de ser providenciado pelo direito natural hobbesiano. Como Hobbes equipara todas as leis (naturais/divinas/civis) por definição, o Estado hobbesiano só não seria absolutista se pudesse ser limitado pelo direito divino como um direito revelado, oposto ao positivo. Tal alternativa

exigiria que se fizesse uma exceção nas definições hobbesianas de *lex* e *ius* para a lei divina e o direito divino. Tal concessão implica, para Hobbes, confundir *lei* com *direito* e vice-versa,¹⁹ e teria por consequência imediata que o cristão apenas estaria obrigado a obedecer à lei divina quando esta fosse conforme ao direito divino. Ao manter as definições dadas, Hobbes conclui que súditos não têm direitos positivos que possam restringir as leis do soberano,²⁰ assim como homem algum dispõe de um direito natural que limite leis naturais e também o cristão não pode apelar ao direito divino para sustar alguma lei de Deus. O Estado absolutista hobbesiano é, por conseguinte, devedor à impossibilidade jusnaturalista de conceber o direito natural como fonte de leis civis.

Sob este aspecto, todas as leis são reduzidas por Hobbes a um único tipo e podem ser permutadas entre si. Por um lado, estando cada lei de acordo com o direito correspondente, as três espécies dela não estão em desacordo entre si, pois todas são igualmente válidas. Por outro lado, vige o princípio de que “leis inferiores podem reduzir a liberdade permitida por leis a elas superiores, embora jamais a possam ampliar”.²¹

6. A aporia jurídica da dialética hegeliana

À primeira vista, Hobbes é um dos pais da moderna dialética; como tal, a dinâmica conceitual entre direito e lei seria fruto de seu engenho dialético.

A dialética moderna postula uma identidade inicial da qual o dialético assegura que a antítese dela não provém de outra identidade que não seja a da tese postulada. Contraposições quaisquer que não possam ser articuladas dessa maneira, por mais desafiadoras que pareçam, não são passíveis de serem dialetizáveis. Elas podem subsistir lado a lado, como água e óleo, reduzir sua identidade sob um denominador comum, como cores ao serem misturadas, trocar de estado sem padecerem na substância, como gelo que derrete e evapora, ou, iguais às definições de direito e lei em Hobbes, ser submetidas a diferentes operações mentais, sem perderem sua respectiva identidade. Por mais dialéticas que se afigurem, as torções argumentativas hobbesianas não obedecem ao regime da verdade dialética, mas primam por uma linearidade axiomática ao estilo *more geometrico* da época.

Levando em consideração que o jusnaturalismo do filósofo inglês teve inúmeros críticos, pode-se aventar que seus torneios lógicos e operações dedutivas têm por pressuposto uma idéia unitária da qual veio originar-se uma contraparte antitética, totalmente caudatária da identidade posicional hobbesiana. O *état naturel* de Rousseau parece, de acordo com o gabarito dialético, como nenhum outro talhado para o papel de antítese do *state of nature* hobbesiano, uma vez que ambos os estados naturais estão localizados no início de um trajeto filosófico, concebido por ambos os autores como *take off* do respectivo procedimento racional.

Contra a corroboração da hipótese fala que Hobbes não afirma que o homem natural não seja bom. Decisivo é que o estado natural do genebrino carece da mais fina réstia jurídica, ao passo que o jusnaturalista inglês observa no *homo naturae* um plenipotenciário do direito. Excludente em relação ao jusnaturalismo, o homem natural de Rousseau é dialeticamente antitético à concepção antropológica cristã pós Éden, seja ela luterana ou tridentina. A *performance* rousseauiana de conceber os seres humanos iguais pelo fato de cada homem ser único, em desconsideração à natureza comum das criaturas, rouba a chama do dogma como Prometeu subtrai o fogo dos deuses, fazendo de cada indivíduo uma pessoa. A repetida animosidade de Hegel contra o modelo rousseauiano honra a concepção política de Rousseau, centrada na figura de quem é único enquanto indivíduo, um referencial filosófico que o reticente iluminista Hegel reserva para caracterizar a intimidade das processões trinitárias no monoteísmo cristão.

A filosofia política de Aristóteles tem uma identidade política própria, estabelecida no vácuo daquilo que o direito romano denomina *societas* e que, desde então, reivindica o espaço político-filosófico ocidental. Comparável ao nada teológico do dogma da criação, Aristóteles concebe a ficção estática de um compacto aglomerado humano como contraface nocional para aquilo que lhe significa a *pólis* (cidade). Por maior atenção que o Estagirita tenha dado à formação natural da família, de clãs e aldeias, não é o *oikos* (*domus/casa*) sob a direção de um *despotes* (*pater familias*/senhor) que sustenta ontologicamente a definição clássica de homem como *anthropós phýsei politikón zoón* e fundamenta, em consequência, a constituição da justiça no universo da *politéia* (*civitas*/república) aristotélica. Todas essas formas organizacionais, cronologicamente anteriores ao surgimento da *pólis* grega constituem um nada político real, o qual só não se manifesta socialmente como tal, por ter logicamente contíguo a si, desde os primórdios, o *télos* político ao qual tendem os homens como animais políticos por natureza.

A famosa tese do Estagirita acerca do homem como animal político por natureza pode ser revidada empiricamente com uma boa briga em família ou com qualquer *vendetta* mafiosa, sem falar das guerras ou das revoluções. O que não pode ser posto em questão é, até hoje, que Aristóteles tem uma carteira de identidade em qualquer foro de ciência política ou sarau partidário no Ocidente. O fato de continuar refutável, faz dele um cientista social moderno *in spe*, e o fato de já haver sido suprassumido fez dele a antítese do moderno Estado ético. Ambas as posições anacronizam a identidade política aristotélica, porque não consideram o estado jusnaturalista hobbesiano, respectivamente, como antitético a um animal cujo ser é, por definição lógico-ontológica, naturalmente político.

Os agentes sociais situados por Hobbes no estado de natureza não possuem relações estáveis entre si, seja por contrato, seja por laços de sangue ou interesses comuns. O caráter insocial dessas figuras não tem a identidade das partes que compõem a *koinonia symmachia*, esboçadas por Aristóteles como unidas por vínculos de troca, interesse e negócio, mas despidas de virtudes

políticas. A posição antitética da antropologia hobbesiana deve-se exclusivamente à inversão lógica da descrição fornecida por Aristóteles acerca das múltiplas razões que comprometem socialmente os homens entre si. O *oikos* grego constitui sem dúvida, como unidade econômica, produtiva e social, a base sócio-cultural da pólis aristotélica, assim como o *homo homini lupus* lastreia antropologicamente o Leviatã hobbesiano. Mas, nem o primeiro sustenta a filosofia prática de Aristóteles nem o segundo legitima as leis do Estado moderno. A asserção pode ser contestada, mas não sem promulgar doutamente que o Ocidente é órfão de qualquer conceituação política e jurídica.

O cenário muda com a tradução textual do animal político aristotélico por “*homo naturaliter est animal sociale*”²² ou, ambigualmente, por “*naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*”.²³ De acordo com a matriz teológica dessa recepção de *zoón politikón*, as relações sociais que fundam famílias e mantêm econômica e socialmente unidas aldeias, raças, clãs e povos constituem o único substrato natural, auto-sustentável racionalmente, de modo que as virtudes políticas de Aristóteles podem ser substituídas pelo elenco das virtudes cristãs, sem que seja necessário mexer na concepção de natureza humana do filósofo grego. A alteração do quadro filosófico, providenciada por Tomás de Aquino, altera literalmente o *status* da descrição hobbesiana do estado de natureza. O ser egoísta e agressivo de Hobbes, carente de qualquer instinto gregário, não apenas resiste logicamente ao apelo de integração na comunidade de um *oikos* grego, de um *domus* romano ou de uma guilda medieval, mas torna-se antítese ontológica da imagem do *anthropós* cristão e, com isso, um ser eticamente deplorável aos olhos do Senhor. Com isso, porém, nada está dito sobre as relações dialéticas entre o animal político clássico e o jusnaturalismo hobbesiano. O que aconteceu, como bem formula Habermas, é que “a *civitas* virou *societas* por baixo do pano”.²⁴

O jusnaturalista inglês faz de cada nascituro um portador de direito a todas as coisas. Auto-sustentável racionalmente, os poderes do indivíduo tornam os homens iguais entre si, ao zerarem diferenças de corpo e espírito por meio do direito como categoria-chave da natureza humana. Tal dever-ser ontológico constitui um *lógos* que se diz de um múltiplo natural. O ser, próprio ao animal político aristotélico, Hobbes o predica aos seres humanos. A possibilidade de configurar ontologicamente o jusnaturalismo hobbesiano como antítese da tese política clássica prescreve, de antemão, que a dialética não ocorra no âmbito das leis naturais ou da justiça natural e legal de Aristóteles, mas sim num vazio normativo, preenchido por Hobbes pelo objeto de sua ciência política, eminentemente teórica, chamada *scientia civilis* – o direito.

No livro V da *Ética Nicomaquéia* e no livro III da *Política*, Aristóteles expõe uma diversificada concepção de justiça, centrada no que é o legal (*nóminos*) e o igual (*ísson*).²⁵ O filósofo grego emprega os termos *lei* e *justiça* como sinônimos²⁶ e sugere, como se fosse um positivista jurídico moderno, que é preferível ser governado por uma boa constituição do que por homens excelentes. Todos os clássicos designativos jurídicos, usados até hoje como elucidativos para o conceito de justiça, encontram-se referidos em Aristóteles, tais como a imparcialidade (*dikaiosine*), a

reciprocidade (*àntipepontòs*), o mérito (*àssia*), o eqüitativo (*tòepieikés*), o proporcional (*análogos*), a correção das leis (*èpieikés*), e assim por diante.²⁷ O que Aristóteles não oferece é uma posição teórica de direito que pudesse concorrer com o moderno jusnaturalismo. Ao positivar integralmente a liberdade em direito, o dogmatismo jusnaturalista hobbesiano obriga teoricamente todo complexo legal clássico a emigrar do universo natural para recompor-se num ser político-legal artificial. Para o teórico político Hobbes, a verdade está toda do lado do direito, quer dizer, “*non est veritas sed auctoritas facit legem*”. A distinção constitucional entre direito e lei é a marca registrada que Hobbes legou à posteridade político-jurídica.

Diferentemente do que ocorre no truncado texto ienense sobre direito natural,²⁸ na *Filosofia do Direito*, Hegel honra Hobbes onde ambos são mais modernos – na sociedade civil-burguesa. Nela o dialético situa o direito no segundo estágio mediador, sob o título *Rechtspflege* (administração da justiça), o qual abarca todo gerenciamento jurídico-institucional da época no Estado prussiano, não excluía a administração da polícia²⁹. A *pointe* filosófica dessa contextualização dialética é que ao direito não assistem forças, segundo Hegel, de influenciar substancialmente as leis reprodutoras das sociedades modernas. Mais asfixiada que liberta pelas contradições imanescentes à sua constituição, a sociedade civil-burguesa sobrevive trocando de ares, isto é, toma a exportação de si como saída para si,³⁰ colonizando outras terras e outros solos, onde retorna ao princípio familiar para satisfazer “a diligência laboriosa”³¹ que a caracteriza como sistema de carências. O direito ético de viés hegeliano não consegue mais do que prolongar a distância nua e crua entre vida e morte, vale dizer, o destino dialético faz o jusnaturalismo hobbesiano desaparecer no ralo da sociedade civil-burguesa.

Contrariando frontalmente o resultado pífio que extrai do direito, Hegel é absolutamente pretencioso com sua teoria da lei,³² cuja determinidade dialética é a lei do conceito.³³ No âmbito do espírito objetivo, a teoria lógico-dialética de lei encontra a formulação abstrata que enuncia a tese em relação à qual o direito natural parece constituir a antítese, eis que uma é devedora à natureza e a outra à formação (*Bildung*). Hegel escreve:

Faz parte da formação, do *pensar* como consciência do singular na forma da universalidade, que eu seja apreendido como pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale, portanto, porque é homem*, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, para a qual o *pensamento* vale, é de uma importância infinita – ela só é defeituosa, quando, por exemplo, no sentido do *cosmopolitismo*, se fixa em defrontar a vida concreta do Estado³⁴.

Voltado contra Kant, o complemento da última frase não considera o cosmopolitismo antitético, mas tão-somente defeituoso (*mangelhaft*) em face da tese enunciada.

Na *Enciclopédia*, a tese do indivíduo moderno é atribuída ao cristianismo e, revestida com a “invencível força” que a caracteriza “enquanto substância do espírito, na verdade, como a própria realidade dele”³⁵, eleva-se à mais excelsa dignidade filosófica. Com ela, o espírito objetivo toma *expressis verbis* por antítese não apenas toda a filosofia ocidental, mas também o Oriente, ou seja, a ausência da tese no planeta é registrada por Hegel graças à identidade que a Boa-Nova evangélica revela enquanto espírito objetivo. Com magistral precisão, o dialético não deixa dúvidas de que, com tal formulação tética, nada há no universo humano que, a longo prazo, resista à teoria da lei lógico-dialética do conceito. Mesmo assim, não fica claro se a determinidade negativa do conceito afeta também, como todos os demais, a até aqui suposta posição antitética de Hobbes.

Depois de assinalar, sob um fundo histórico, a excelência da tese, o dialético concentra a força irresistível da verdade neotestamentária em um único ponto que, igual a um átomo de inigualável energia, está prestes a minar toda e qualquer resistência. Hegel assevera: “Este querer da liberdade não é mais um(a) instinto/pulsão pleiteando satisfação, mas o caráter – a consciência espiritual tornada *ser* livre de instinto/pulsão”³⁶. No mais tardar com essa formulação, a hipótese de que o positivismo jusnaturalista hobbesiano tenha passado pelo Calvário do espírito é insustentável.

Na introdução do direito na segunda seção da terceira parte da *Filosofia do Direito*, ainda parece ser viável subsumir antiteticamente a posição jusnaturalista hobbesiana sob a universalidade formal do direito. No parágrafo 482 da *Enciclopédia*, já a terminologia recende realidade, “a própria idéia como tal”, garante Hegel, “é a realidade dos homens, não a que eles por isso *têm*, mas que eles *são*”³⁷. A formulação da tese vem precedida por uma referência que anuncia, pela forma e pelo conteúdo, a posição que a tese visualiza como antitética. “O cristianismo”, constata Hegel, “fez a idéia de liberdade realidade em seus seguidores, por exemplo, não ser escravo”³⁸. Para Aristóteles, o domínio sobre escravos é diametralmente oposto ao senhorio político. Não havendo mais escravos, a filosofia política clássica perde seu referencial negativo e fica à disposição de uma tese dialética capaz de realizá-la em seu objetivo. Finalmente, a definição da tese, a única que pela lei da lógica do conceito determina a antítese, recompõe efetivamente as potencialidades ontológicas do *télos* político em Aristóteles no âmbito do espírito objetivo.

Igual ao *télos*, o instinto ou a pulsão (*Trieb*) aponta para algo além do que é naturalmente fático. Sob esse aspecto, Aristóteles não possui um conceito naturalista de natureza humana. Que o homem por natureza é um ser político significa que todas aquelas formas de vida que têm a pólis por objetivo (*télos*) ou pressuposto (*Trieb*) são modos de ser do animal político homem. Esse tipo ontológico de *télos/Trieb* da filosofia prática aristotélica perfaz um dinamismo político inerte para a consciência cristã, já que a pólis grega, seja como fim ou pressuposto, é para Aristóteles uma sociedade com escravos. Em suma, a irresistível força da consciência espiritual-cristã está no fato de o cristianismo haver tornado os homens efetivamente livres do ser carente de um verdadeiro impulso político.

Como alhures, Hegel é aqui extremamente preciso na configuração do par dialético *tese-antítese*, razão por que pode ser excluída a hipótese de que a síntese política do espírito objetivo na *Filosofia do Direito* tenha algo de substancial a ver com o jusnaturalismo hobbesiano. Quando Hegel, já na esfera do Estado, critica o despotismo como absolutismo sem lei, ele não se contrapõe totalmente a Hobbes, mas toma por legal um Estado onde a conjunção de autoridade e verdade determinem a lei.³⁹ Nenhuma diferença, oposição ou contraditoriedade na teoria dialética da lei altera a constelação *tese versus tese*, onde Hobbes toma a natureza por *única* referência verdadeira de direito e a *Filosofia do Direito* tem no espírito a *única* referência verdadeira de lei.

Considerações finais

Hegel não é dogmático. Para ele, a verdade integra o todo. Os impasses jusnaturalistas medievais são solúveis pelo princípio que os engendra – Deus. Basta que a lei do conceito determine a lógica da contradição. A fina flor da ciência especulativa designa-se impulso. É com ele que a intensidade do espírito conhece a natureza. Por mais distantes que o direito abstrato e o estado político sejam mantidos um do outro no espírito objetivo, o tratamento dado ao primeiro orienta-se *ab ovo* na positividade da idéia ética, cuja realização efetiva constitui o Estado monárquico-constitucional. Hobbes é dogmático. A natureza humana gera o direito. O impulso natural não aponta para além de si, mas está voltado à preservação dos suportes de direito, indivíduos de carne e osso. Para Hobbes, em contrapartida, direito e poder são conversíveis, seja no estado natural, seja no estado político. Leis naturais não passam de imperativos hipotéticos do poder de cada homem. As leis positivas postulam a existência de um poder artificial, desprovido do instinto ético e da imperatividade moral – o Estado/*Leviatã*.

Os dois filósofos políticos repousam mumificados nos subterrâneos do poder legiferante do Estado de direito. É na esfera da aplicação das leis que ainda se pode zelar pela memória de ambos. Onde o juiz interpreta a lei, sem submetê-la ao foro dialético, há sempre profissionais da alteridade legal à espreita para honrar o *establishment* jurídico com a inquestionabilidade do que lhe está contraposto como alternativa. Hobbes não reivindica imunidade teórica ao lado do monopólio do poder; Hegel tem até hoje o argumento mais fascinante a favor de ambos – o absoluto.

Notas

¹ O Fragmento de Anaximandro de Mileto. Cf. HEIDEGGER, Martin. Der Spruch des Anaximander. In: *Holzwege*. 5. Aufl. Frankfurt a/Main: Klostermann, 1972, p. 296-343.

² FREITAG, Barbara. *Itinerários de Antígona*. A questão da moralidade. Campinas: Papirus, 2004, p. 19-23. Cf. também BIGNOTTO, Newton. Teoria e racionalidade na Antígona de Sófocles. In: *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte: v. 20, n. 63, 1993. p. 731-44.

³ PLATÃO. *Górgias*, 483. Hrsg. von APELT, Otto. *Sämtliche Dialoge*. Bd. I. Hamburg: F. Meiner, 1988, p. 89-91. Em oposição à expressividade dramática de Antígona, a figura de Cálicles introduz sem rodeios a lei do mais forte como critério distintivo entre o justo natural e o que é justo por artifício dos fracos, acobertados em massa sob leis igualitárias por não terem a força de se fazerem valer. Para Cálicles, leis feitas por convenção não passam de um instrumento tosco e truculento nas mãos de escravos que, ressentidos, buscam desesperadamente domesticar quem é senhor por natureza.

⁴ OCKHAM, William. *Opera theologica IX* (Quodl. 1, q. 1), p. 1. Apud GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. do italiano por Luís A. De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 133 (Coleção Filosofia – 56).

⁵ ROUSSEAU, Jean-J. *Du contrat social: ou, principes du droit politique*. In: Oeuvres complètes III. Paris: Gallimard, 1964, p. 381 “Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire (...); d’altérer la constitution de l’homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l’existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu’il ôte à l’homme ses forces propres pour lui donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d’autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l’institution est solide et parfaite”.

⁶ Segundo Lutero, os primeiros homens viviam no paraíso em estado natural, e não em um estado *praeter* natural. Em seu *Comentário do Gênesis*, o reformador escreve: “Quin hoc statuamus iustitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis. Sed fuisse vere naturalem, ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum (...). Porro haec omnia probant, originalem iustitiam fuisse de natura hominis, ea autem per peccatum amissa, manifestum est naturalia non mansisse integra sicut Scholastici delirant” (*Weimarer Gesamtausgabe*, Bd. 24, p. 124).

⁷ HOBBS, Thomas. *Leviathan* (cap. XVIII). Ed. by R. Tuck. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991, p. 120. “This done, the Multitude so united in one person, is called a *Common-Wealth*, in latine *Civitas*. This is the Generation of that great *Leviathan*, or rather (to speake more reverently) of that *Mortall God*, to which wee owe under the *Immortal God*, our peace and defence”.

⁸ *Concílio de Trento* (1546), quinta sessão: “(...) Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus ‘peccatum’ (Rom 6, 12) appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, an. sit”. DENZIGER. *Enchiridion Symbolorum*, 1515, p. 367-368.

⁹ HOBBS. *De cive or the citizen*. Ed. by Sterling Lamprecht. Westport: Greenwood Press, 1982, p. 197. “The obedience therefore which is necessarily required to salvation, is nothing else but the will or endeavour to obey, that is to say, of doing according to the laws of God [...]”; p. 199. “By what hath been said, the difference appears, first, between faith and profession; for that is always joined with inward assent, this not always. That is an inward persuasion of the mind, this an outward obedience”

¹⁰ HOBBS. *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991, p. 322. “As for the inward *thought*, and *beleef* of men, which humane Governours can take no notice of, (for God onely knoweth the heart) they are not voluntary, nor the effect of the law, but of the unrevealed will, and of the power of God; and consequently fall not under obligation”.

¹¹ FLICKINGER, Hans-G. Im Namen der Freiheit, über die Instrumentalisierung der Menschenrechte. In: *DZPhil*. Berlin 54 (2006) 6, 841-852.

¹² BAER, Susanne. Menschenwürde zwischen Recht, Prinzip und Referenz. Die Bedeutung von Enttabuisierungen. In: *DZPhil*. Berlin 53 (2005) 4. p. 37-52.

¹³ KELSEN, Hans. *Reine Rechtslehre*. 2. Aufl. Wien: Franz Deutike, 1960.

¹⁴ Idem. *What is justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*. Second printing. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1960.

¹⁵ HEGEL, Georg, W-F. “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”. In: *Jenaer kritische Schriften* (I). Hamburg: F. Meiner, 1979, p. 12. “Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwinden, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit

gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie; es ist insofern eine Zufälligkeit”.

¹⁶ HOBBS. *De cive or the citizen*. Ed. by Sterling Lamprecht. Westport: Greenwood Press, 1982, p. 158. “For law is a fetter, right is freedom, and they differ like contraries”.

¹⁷ *Ibidem*, p. 151.

¹⁸ HOBBS. *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991, p. 147: “[...] it followeth necessarily, that in all kinds of actions, by the laws praetermittet, men have the Liberty, of doing what their own reasons shall suggest, for the most profitable to themselves”.

¹⁹ *Idem*. *De cive or the citizen*. Ed. by Sterling Lamprecht. Westport: Greenwood Press, 1982, p. 157. “They confound laws with right, who continue still to do what is permittet by divine right, notwithstanding it be forbidden by the civil law”.

²⁰ *Ibidem*, p. 151: “The liberty of subjects consists not in being exempt from the laws of the city, or that they who have the supreme power cannot make what laws they have a mind to”.

²¹ *Ibidem*, p. 157-58: “(...) for inferior laws may restrain the liberty allowed by the superior, although they cannot enlarge them”.

²² AQUINO, Tomás. *Summa theologica* I q. 96 ad 4.

²³ *Idem*. *De regime principum* I.2 (ed. bilingüe). Trad. de Arlindo Veiga dos Santos. 3. Ed. Anchieta, 1954, p. 33.

²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1982, p. 54. “Der Gegensatz von polis und oikos ist auf dem gemeinsamen Nenner der societas ausgeglichen; diese wird in Analogie zum patriarchalisch geordneten Haus- und Familienleben, nach Aristotelischen Maßstäben also unpolitisch gedeutet”. O enquadramento da recomposição tomista abarca Hobbes como pensador social e liberal paradigmático da Modernidade. A relação sistemática dos atributos não é estabelecida. A recepção sócio-historizante peca pela subestima filosófica do jusnaturalismo em favor de um aparente interesse social. O prefácio de *Faticidade e Validade* revida ostensivamente tal posição. O prefácio do livro abre com a surpreendente constatação de que “não é por acaso que a filosofia do direito, lá onde ela ainda procura o contato com a realidade social, emigrou para as faculdades de direito”. Uma leitura crítica do conjunto do texto habermasiano oferece BERTELLONI, Francisco. Jürgen Habermas escreve sobre Tomás de Aquino. In: ULLMANN, Reinhold A. *Consecratio mundi*. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 388-403.

²⁵ ROSS, David. *Aristotle*. 4. Impr. London/New York: Routledge, 1995, p. 216.

²⁶ ARISTÓTELES. *Nikomianische Ethik* (1129b16-19). Trad. do grego por Eugen Rolfes (ed. bilingüe). 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1972, p. 102; *Politik* (1286). Trad. do grego por Eugen Rolfes (ed. bilingüe). 3. Aufl. Hamburg: F. Meiner, 1965, p. 112-15.

²⁷ Cf. DALL’AGNOL, Darlei. Os significados de “justiça” em Aristóteles. In: *Dissertatio*. Pelotas: v. 3, 1996, p. 33-49.

²⁸ HEGEL. “Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts”. In: *Jenaer kritische Schriften* (II). Hamburg: F. Meiner, 1993, p. 90-178. Cf. BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel: commentaire*. Contribution à l’étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iena. Paris: J. Vrin, 2006.

²⁹ *Idem*. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (parágrafos 209-256), 4. Aufl. Hamburg: F. Meiner, 1967, p. 180-207.

³⁰ *Ibidem* (parágrafo 246), p. 202. “Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben [...]”.

³¹ *Ibidem* (parágrafo 248), p. 203. “Diese erweiterte Zusammenhang bietet auch das Mittel der *Kolonisation*, zu welcher – einer sporadischen oder systematischen – die ausgebildete bürgerliche Gesellschaft getrieben wird, und wodurch sie teils einem Teil ihrer Bevölkerung in einem neuen Boden die Rückkehr zum Familienprinzip, teils sich selbst damit einen neuen Bedarf und Feld ihres Arbeitsfleisses verschafft”.

³² Cf. BOGDANDY, Armin von. *Hegels Theorie des Gesetzes*. Freiburg/München: Alber Verlag, 1999.

³³ HEGEL. *Wissenschaft der Logik* II (Drittes Buch). Hamburg: F. Meiner, 1969, p. 206-506.

³⁴ *Idem*. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (parágrafo 209). 4. Aufl. Hamburg: Meiner, 1967, p. 180. “Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewusstsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, dass Ich als *allgemeine* Person aufgefasst werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u.s.f. ist. Dies Bewusstsein, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit – nur dann mangelhaft, wenn es etwa als *Kosmopolitismus* sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen”.

³⁵ *Idem*. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (parágrafo 482). 7. Aufl. Hamburg: Meiner, 1969, p. 388. “[...] diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes, und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist”.

³⁶ *Ibidem*. “Es ist dies Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der seine Befriedigung fordert, sondern der Charakter, – das zum trieblosen *Sein* gewordene geistige Bewusstsein”.

³⁷ *Ibidem*. “[...] so ist diese Idee selbst als solche die Wirklichkeit der Menschen, nicht die sie darum *haben*, sondern sie *sind*”.

³⁸ *Ibidem*. “Das Christentum hat es in seinen Anhängern zur ihrer Wirklichkeit gemacht, z.B. nicht Sklave zu sein”.

³⁹ *Idem*. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (parágrafo 209). 4. Aufl. Hamburg: Meiner, 1967, p. 242. “[...] Da

hingegen die Souveränität im gesetzlichen, konstitutionellen Zustande das Moment der Idealität der besonderen Sphäre nicht ein Unabhängiges, in ihren Zwecken und Wirkungsweisen Selbständiges und sich nur in sich Vertiefendes, sondern in diesen Zwecken und Wirkungsweisen vom Zwecke des Ganzen (den man im allgemeinen mit einem unbestimmteren Ausdrucke das *Wohl des Staats* genannt hat) bestimmt und abhängig sei”.

Referências

- AQUINO, T. *Summa theologiae* I q. 96 a4. Roma: Forzani, 1894.
- _____. *De regimine principum*. Trad. do latim por Arlindo Veiga dos Santos (ed. bilíngüe). 3. Ed. Porto Alegre: Anchieta, 1954.
- ARISTÓTELES. *Nikomanische Ethik*. Trad. do grego por Eugen Rolfes (ed. bilíngüe). 3. Aufl. Hamburg: F. Meiner, 1972.
- _____. *Politik*. Trad. do grego por Eugen Rolfes (ed. bilíngüe). 3. Aufl. Hamburg: F. Meiner, 1965.
- BENJAMIN, C. C. Hegel e os três modos de passagem do estado de natureza ao estado de direito no jusnaturalismo moderno. *Ética e Filosofia Política*. Juiz de Fora: v. 2, n. 1, 1997.
- BERTELLONI, F. Jürgen Habermas escreve sobre Tomás de Aquino. In: ULLMANN, Reinholdo A. *Consecratio mundi*. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- BIGNOTTO, N. Teoria e racionalidade na Antígona de Sófocles. In: *Sintese Nova Fase*. Belo Horizonte: v. 20, n. 63, 1993.
- BOBBIO, N. et al. *Dicionário de política* (v. I). Trad. do italiano coordenada por João Ferreira. 5. Ed. Brasília: Edunb, 1993.
- _____. *Thomas Hobbes*. Trad. do italiano por Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- _____. *Estudos sobre Hegel*. Trad. do italiano por Luiz S. Henriques e Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BOGDANDY, A. von. *Hegels Theorie des Gesetzes*. Freiburg/München: Alber, 1989.
- BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel: commentaire*. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iena. Paris: J. Vrin, 1986.
- DALL'AGNOL, D. Os significados de "justiça" em Aristóteles. In: *Dissertatio*. Pelotas: v. 3, 1996.
- FREITAG, B. *Itinerários de Antígona*. Campinas: Papyrus, 1992.
- GHISALBERTI, A. *Guilherme de Ockham*. Trad. do italiano por Luís A. De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- HABERMAS, J. *Theorie und Praxis*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1982.
- _____. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1993.
- HAMPTON, J. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press,

1988.

HEGEL, G. W-F. "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie". In: *Jenaer kritische Schriften (I)*. Hamburg: F. Meiner, 1979.

_____. "Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts". In: *Jenaer kritische Schriften (II)*. Hamburg: F. Meiner, 1993.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 4. Aufl. Hamburg: F. Meiner, 1967.

_____. *Wissenschaft der Logik II*. Hamburg: F. Meiner, 1969.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. 7. Aufl. Hamburg: F. Meiner, 1969.

HEIDEGGER, M. Der Spruch des Anaximander. *Holzwege*. 5. Aufl. Frankfurt a/Main: Klostermann, 1972.

HOBBS, T. *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991.

_____. *De cive or the citizen*. Ed. by Sterling Lamprecht. Westport: Greenwood Press, 1982.

_____. *The elements of law natural & politic*. Ed. by Ferdinand Tönnies. Second Impr. London: Frank Cass, 1984.

KELSEN, H. *Reine Rechtslehre*. 2. Aufl. Wien: Franz Deuticke, 1960.

PLATÃO. *Górgias*. In: APELT, Otto (Hrsg). *Sämtliche Dialoge*. Bd. I. Hamburg: Meiner, 1988.

RIEDEL, M. Hegels Kritik des Naturrechts. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1987.

ROSS, D. *Aristotle*. 4. Impr. London/New York: Routledge, 1995.

ROUSSEAU, Jean-J. *Du contrat social: ou, principes du droit politique*. In: *Oeuvres complètes III*. Paris: