



**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEORIA GERAL DO DIREITO

TESE DE DOUTORADO

## **SUJEITO DE DIREITO E CAPITALISMO**

Tese apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo como requisito para a obtenção do título de doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito.

Orientador: Prof. Associado Eduardo C. B. Bittar

Celso Naoto Kashiura Jr.

2012

## SUMÁRIO

Introdução.....	4
Ato I – Metafísica, liberdade, servidão: sobre o sujeito de direito em Kant.....	7
Ato II – Espírito, pessoa, propriedade: sobre o sujeito de direito em Hegel.....	58
Ato III – Capital, mercadoria, sujeito: sobre o sujeito de direito em Marx.....	111
Conclusões.....	165
Bibliografia.....	169
Resumo.....	175
Abstract.....	176
Riassunto.....	177

「稲妻や三人一度に顔と顔」

小林一茶

“Relâmpago –  
De repente, três pessoas  
Face à face.”

Issa Kobayashi

## INTRODUÇÃO

A forma sujeito de direito alcança seu pleno desenvolvimento apenas no capitalismo. Em nenhuma sociedade historicamente anterior os homens puderam ser alçados irrestritamente à condição abstrata de portadores de direitos. Em nenhuma sociedade historicamente anterior puderam estabelecer-se as condições objetivas para que esta forma social seja alçada a uma condição universal. É apenas com a universalização da forma mercadoria que isto se torna possível. É, portanto, a universalização da circulação de mercadorias que, por um outro lado, determina a universalização dos portadores abstratos de direitos. E, por sua vez, a universalização da circulação de mercadorias ocorre apenas por determinação das relações de produção capitalistas.

Esta é, em suma, a perspectiva crítica do direito conectada à crítica da economia política de Karl Marx. Uma tal perspectiva, voltada contra todo o idealismo e contra toda a naturalização das categorias jurídicas, procura identificar o sujeito de direito como forma social lastreada objetivamente em relações correspondentes a uma forma histórica de sociedade. Nesse sentido, o sujeito de direito, ao invés de pura abstração sem história, surge como forma social específica de uma sociedade determinada – isto é, como forma social específica da sociedade capitalista.

A história desta forma social, em suas diversas manifestações embrionárias, remonta, é verdade, a períodos anteriores ao advento das relações de produção capitalistas. O completo desenvolvimento desta forma social, por outro lado, encontra as condições históricas para a sua efetivação apenas com o advento das relações de produção capitalista. A reconstrução da história da forma sujeito de direito deve, portanto, seguir a mesma trilha da reconstrução da história da sociedade capitalistas.

É possível seguir uma tal trilha ao acompanhar, sempre em vista da referência concreta na forma social da produção, as diversas maneiras pelas quais a categoria sujeito de di-

reito foi concebida ao longo da história do pensamento jurídico. O reflexo filosófico da realidade social e econômica pode assim franquear acesso a uma linha de investigação que aproxima as mudanças na maneira de conceber o sujeito de direito com as transformações efetivas do modo de produção.

É nesse sentido que a presente pesquisa se propõe a enfrentar alguns dos mais significativos expoentes da filosofia do direito. Trata-se de identificar em cada um deles uma concepção, implícita ou explícita, de sujeito de direito e, ao mesmo tempo, buscar os vínculos de cada uma dessas concepções com as diferentes realidades históricas em vista das quais foram pensadas. Trata-se, mais ainda, de perscrutar os limites históricos correspondentes a diferentes concepções de sujeito de direito para, em última instância, verificar que a filosofia do direito mesma pode encontrar o máximo do seu desenvolvimento apenas em vista da representação plena do sujeito de direito e, assim, apenas no capitalismo.

A análise proposta será centrada nos pensamentos de Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel e Karl Marx. No que diz respeito aos dois primeiros, a análise terá por base as suas obras jurídicas primordiais: a *Metafísica dos costumes* (1797)<sup>1</sup> e a *Filosofia do direito* (1821).<sup>2</sup> No que diz respeito ao último, será referência primordial *O capital* (1867-1894),<sup>3</sup> com apoio na leitura propriamente jurídica de *A teoria geral do direito e o marxismo* (1924)<sup>4</sup> de Evgeni Pachukanis.

A leitura que atravessa as três perspectivas é, contudo, aquela inspirada por Marx, de modo que a investigação centrada em Kant e Hegel será desenvolvida também numa chave marxista. Não se pretende, portanto, uma apresentação simplesmente “neutra”. Tampouco se pretende uma interpretação simplesmente linear ou evolutiva que situe Kant, Hegel e Marx como meros sucessores um do outro. A leitura em chave marxista implica a busca pelos condicionamentos históricos inerentes a cada uma das perspectivas filosóficas em questão e, assim, busca apresentar as divergências de pensamento constatadas em vista das rupturas históricas efetivas correspondentes ao advento do capitalismo. O recorte proposto, que situa-se

1 Kant, *A metafísica dos costumes*, trad. José Lamego, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2005. Referências a esta obra doravante serão feitas apenas pela abreviação *MC* e a referida página. Quando remeter especificamente à primeira parte da obra, a *Doutrina do direito*, a referência será feita pela abreviação *MC-DD*, seguida pelo parágrafo correspondente, quando for o caso, e pela respectiva página.

2 Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, direito natural e ciência do Estado em compêndio*, trad. Paulo Meneses et al., São Leopoldo, Unisinos, 2010. Referências a esta obra doravante serão feitas apenas pela abreviação *FD*, seguida pelo respectivo parágrafo e, por fim, pela respectiva página.

3 Marx, *O capital*, 5 vol., trad. Regis Barbosa e Flávio Kothe, São Paulo, Abril Cultural, 1983. Referências a esta obra doravante serão feitas apenas pela abreviação *C*, seguida pelos números, em algarismos latinos, do livro e do capítulo em questão, e depois, em correspondência com a edição brasileira, pelos números do volume e da página.

4 Pachukanis, *A teoria geral do direito e o marxismo*, trad. Paulo Bessa, Rio de Janeiro, Renovar, 1989. Referências a esta obra doravante serão feitas apenas pela abreviação *TGDM*, seguida pelo número da página.

na transição da filosofia moderna para a filosofia contemporânea e que acompanha o período histórico de consolidação final do modo de produção capitalista, pode deste modo ser explorado ao máximo.

Será assim possível encontrar, em Kant, uma formulação ainda precária do sujeito de direito, correspondente a uma circulação mercantil ainda restrita, característica de uma sociedade em que resíduos das relações de produção feudais ainda não foram inteiramente superados. Em Hegel, a formulação do sujeito de direito alcançará o seu ápice, a sua universalidade corresponderá à universalidade da propriedade livre e da propriedade de si, em plena sintonia com uma sociedade capitalista que atingiu também o seu ápice. Em Marx, por derradeiro, a sociedade capitalista encontrará a sua crítica contundente e o sujeito de direito poderá ter desvelada a sua determinação histórica real: um conjunto de relações sociais de produção nas quais os homens devem, como sujeitos livres, colocar a si mesmos, como mercadorias, a serviço do capital.

## ATO I

### METAFÍSICA, LIBERDADE, SERVIDÃO

#### Sobre o sujeito de direito em Kant

– I –

Não há, a rigor, ao longo da extensa obra de Kant, uma conceituação explícita de *sujeito de direito*.<sup>5</sup> A despeito de sua preocupação constante com o direito, claramente manifesta em vários de seus textos fundamentais – preocupação que, no limite, conduz não poucos intérpretes a tomar a questão jurídica como ponto nodal da filosofia kantiana<sup>6</sup> –, a categoria sujeito de direito não é alvo, mesmo na exposição sistemática da *Doutrina do direito*, de apresentação direta e específica. Não há, para usar a terminologia propriamente kantiana, nem *definição nominal* nem *definição real* de sujeito de direito. Isto, por certo, não é meramente accidental.

A concepção do portador universal de direitos e deveres como fundamento primordial do jurídico ainda não se encontra, ao tempo de Kant, perfeitamente desenvolvida. O seu desenvolvimento pleno, cujo reflexo é a elevação do sujeito de direito a categoria fundamental do pensar jurídico, só pode ocorrer em correspondência com o desenvolvimento pleno da forma sujeito de direito na realidade. O desenvolvimento pleno, como realidade e como categoria – como *abstração real*, para usar o termo mais adequado –, do sujeito de direito é, por sua

---

5 A preocupação de Kant com a personalidade livre não se traduz em tratamento sistemático do conceito de pessoa. É o que nota Siep: “There are no extensive passages dealing with the concept of a person in Kant’s philosophy. This is surprising given the importance this concept has both for his theoretical and for his practical philosophy.” Siep, *Person and law in Kant and Hegel*, 1984, p. 64.

6 Nesse sentido, por exemplo, André Tosel: “Le droit est ainsi l’enigme résolue de la philosophie comme système, puisque avec lui la philosophie se systématise, et se systématise comme passage de la liberté – par le droit – dans la nature, et comme manifestation de la nature en tant que nature pour la liberté, sous la forme du droit. En produisant la doctrine du droit, la philosophie s’achève como système, et s’ouvre sur sa réalisation pratique et historique, puisque le droit est à la fois problème que la nature contraint a résoudre et tâche que la libeté s’impose à elle-même.” Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 32-33. Ainda a esse respeito, Simone Goyard-Fabre: “[Kant] fut ‘homme du droit’ d’abord parce que, opérant la synthèse des Lumières, il ne pouvait demeurer indifférent ni à l’optimisme juridique qui accompagnait la nomophilie du XVIIIe siècle, ni à la multiplicité des ouvrages consacrés en son temps au droit naturel, ni, enfin, aux bouleversements suscités dans le droit par l’événement sans pareil que fut la Révolution française. Il fut aussi et surtout ‘homme du droit’ parce que la formulation du problème critique, qui est au cœur de toute son œuvre, correspond, de son propre aveu, à une inspiration profondément juridique.” Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 7.

vez, determinado pelo desenvolvimento pleno da produção capitalista. O seu registro teórico será, não por acaso, a obra de Hegel. Mas o momento histórico de Kant é ainda um outro. Kant vive a transição, a ascensão da produção capitalista, não a sua plenitude. O momento histórico da filosofia kantiana é aquele situado entre o entusiasmo pelo advento do mundo burguês e a agonia pela dissolução do mundo feudal.<sup>7</sup> Por isso Kant pode – e, em certo sentido, deve – ser contado como um liberal, mas o seu liberalismo, como aponta Tosel, é ainda algo arcaizante.<sup>8</sup>

Assim, não há definição explícita de sujeito de direito em Kant porque o sujeito de direito não ocupa, no interior de seu pensamento jurídico, um lugar de absoluto destaque. Mais precisamente: a reflexão kantiana acerca do direito não é construída a partir do sujeito de direito, as categorias jurídicas não são desdobradas a partir da ideia primeira de um sujeito portador de direitos, porque este ponto de partida, a marca distintiva da filosofia do direito contemporânea – ou, como se pode afirmar a partir da leitura de Marx e de Pachukanis, a marca necessária de qualquer teoria que procure captar a forma jurídica em seu pleno desenvolvimento, portanto a única perspectiva possível para uma filosofia do direito propriamente dita<sup>9</sup> –, é posterior a Kant. A perspectiva kantiana resta ainda “presa” a um ponto de vista diverso.

“[E]stamos, com Kant, – como observa Edelman – numa estrutura jurídica em que o objeto dá significado ao sujeito. Noutras palavras, os direitos, em seu modo de existência, derivam não do sujeito, mas do próprio objeto. [...] é o objeto (jurídico) que determina a modalidade do direito. E lembre-se que, no feudalismo, o estatuto jurídico da terra é que determina o estatuto jurídico do seu possuidor.”<sup>10</sup>

Há nisso algo de evidentemente de pré-moderno, resíduo mesmo de uma ordem social que antecede historicamente o mundo burguês e que transparece ainda fortemente no pensamento, por outro lado moderno e burguês, de Kant. Reciprocamente exteriores, sujeito e objeto aparecem ligados juridicamente a partir de uma determinação que não provém do sujeito. A exterioridade mesma entre ambos não é jamais superada. Um abismo insuprimível, como

---

7 Riedel adverte que não se deve identificar a posição de Kant como “feudal”, porque o termo é impreciso e limita excessivamente o horizonte histórico em questão (cf. Riedel, *Metafísica e metapolítica*, 1990, p. 275). Não se trata, no entanto, de apresentar Kant como pensador feudal, mas de mostrar os limites de sua filosofia em vista da transição entre feudalismo e capitalismo.

8 Cf. Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 56.

9 V. abaixo Ato III, seção X.

10 Edelman, *La transition dans la “Doctrine du droit” de Kant*, 1973, p. 47, traduzido por mim, CNKJ. No original: “[...] nous sommes, avec Kant, dans une structure juridique où l’objet signifie le sujet. Autrement dit, les droits, dans leur mode d’être, ne viennent pas du sujet mais de l’objet lui-même. Comme je déjà ai dit, c’est l’objet (de droit) qui détermine le mode du droit. Et rappelons que dans la féodalité c’est le statut juridique de la terre qui détermine le statut de celui qui la possède.”

aquele que separa o sujeito cognoscente kantiano e a *coisa-em-si*, põe-se entre o sujeito e o objeto jurídicos – e a ponte por sobre este abismo é lançada a partir do objeto. Isto pode ser rapidamente confirmado pela simples análise da classificação do direito privado, exposta logo nos primeiros parágrafos da *Doutrina do direito*.

“Quanto à matéria (ao objeto), adquire – diz Kant – ou uma coisa corpórea (substância) ou a prestação (causalidade) de alguém ou mesmo esta outra pessoa, quer dizer, o seu estado, na medida em que obtenho um direito a dispor desse estado (o *commercium* com ela).”<sup>11</sup> Conforme seja o objeto uma coisa corpórea, uma prestação ou o estado de alguém, a classificação se desdobra, no que diz respeito à forma do direito correspondente, respectivamente em direito real (*ius reale*), direito pessoal (*ius personale*) ou direito pessoal de caráter real (*ius realiter personale*). No que diz respeito ao título de aquisição, este é, respectivamente, o arbítrio unilateral (*facto*), o arbítrio bilateral (*pacto*) ou o arbítrio omnilateral (*lege*). Vê-se que, ainda que um pouco “maltratada”<sup>12</sup> pelo acréscimo da inovadora categoria *ius realiter personale*<sup>13</sup> (na qual, diga-se, está centrado um problema, como se verá abaixo), a divisão clássica do direito romano entre direitos reais e direitos pessoais é acolhida e reproduzida por Kant – divisão cujo fundamento não está radicado senão no objeto jurídico.

Isto não significa, é evidente, que o sistema jurídico tal como Kant o concebe seja desprovido de sujeitos – na realidade, isto sequer seria possível. Significa apenas que a concepção jurídica kantiana não emana do sujeito de direito. Está perfeitamente claro que Kant concebe o jurídico como vínculo entre sujeitos – um vínculo jurídico entre pessoa e coisa seria, diz o §11 da *Doutrina do direito*, como “um gênio que acompanha a coisa e a preserva do ataque de qualquer estranho”<sup>14</sup> e, portanto, um absurdo. Mas está igualmente claro, por outro lado, que a forma do vínculo entre os sujeitos é dada pelos objetos exteriores que constituem o

---

11 *MC-DD*, §10, p. 90.

12 “S’il semble, de prime abord, que Kant suit le droit romain, il n’en respecte pas exactement l’esprit. On peut aussi s’étonner que, dans la trilogie qu’il établit, il malmène quelque peu les structures categoriales du droit [...]” Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 120.

13 No original alemão, Kant utiliza as expressões “dinglich-persönliches Recht” e “dingliche Art persönlichen Recht”. A tradução portuguesa de José Lamego (Calouste Gulbenkian) de *A metafísica dos costumes*, aqui utilizada como referência principal, apresenta a categoria como “direito pessoal de caráter real”. A tradução brasileira de Edson Bini (Edipro) apresenta-a como “direito pessoal que tem afinidade com o direito a coisas”. Poderia ainda ser proposta a tradução mais simples por “direito pessoal-real”. No intuito de suprimir as divergências advindas das traduções discrepantes, opto por fazer referência à categoria pelo termo latino de que o próprio Kant faz uso: “*ius realiter personale*”.

14 “Quem quer que pense o seu direito como ligado não diretamente a pessoas mas a coisas terá decerto que representar-se o seguinte (pese embora apenas de um modo obscuro): que, dado que ao direito de uma parte corresponde um dever da outra, a coisa exterior, mesmo que tenha saído do senhorio do seu possuidor, permanece sempre a ele vinculada, quer dizer, nega-se a qualquer outro presumível possuidor, uma vez que já está àquele vinculada; e assim, o meu direito, à semelhança de um gênio que acompanha a coisa e a preserva do ataque de qualquer estranho, remeter-me-ia sempre todo o possuidor estranho. É, portanto, absurdo imaginar a vinculação de uma pessoa em relação a coisas e vice-versa [...]” *MC-DD*, §11, p. 92.

*meum iuris*, isto é, o meu e o teu jurídicos. A estrutura mesma do sistema jurídico não é deduzida, em Kant, da figura do sujeito – não é, noutras palavras, deduzida à maneira da filosofia do direito de Hegel. Precisamente nesse sentido pode-se dizer que o sujeito de direito ocupa, na concepção jurídica de Kant, um posto secundário.

Um tal posto é, por sua vez, condizente com o conjunto de uma filosofia prática (na qual está incluída a concepção sobre o direito) calcada sobretudo na ideia de *dever*. Os direitos, no sentido subjetivo, isto é, os direitos que integram a esfera do sujeito e que este há de reclamar ativamente – aquilo que contemporaneamente se identifica pela categoria *direito subjetivo* –, não constituem aspecto primordial no interior do pensamento jurídico kantiano. O conceito mesmo de direito subjetivo, embora encontre certo presságio na ideia de *autonomia*, não estava amadurecido ao tempo de Kant: não se trata, portanto, de conferir ao sujeito tais direitos, quero dizer, de conferir ao sujeito uma série de prerrogativas juridicamente exigíveis em função da simples forma da sua subjetividade.<sup>15</sup>

Para Kant, a esfera do jurídico trata fundamentalmente dos deveres impostos pela razão mesma, transcendentemente – deveres que tratam, sem dúvida, das relações entre sujeitos, mas que não estão adjungidos aos limites do próprio sujeito. O atributo primordial do sujeito não é, afinal, a vontade (ou o arbítrio, se considerada a distinção propriamente kantiana), mas a razão: se a vontade quer e o seu querer, uma vez expresso sob forma jurídica, aparece como um direito que o sujeito reclama para si, a razão, por seu turno, comanda – e comanda inexoravelmente, *categoricamente* segundo Kant –, de modo que a sua expressão jurídica não pode ser senão o dever.<sup>16</sup> A objetividade da razão fala mais alto do que a subjetividade de uma pretensão juridicamente manifesta. E ausente a ideia de direito subjetivo que o exige, não se pode esperar que o sujeito de direito seja gratuitamente colocado em relevo. Não se pode es-

---

15 Nesse sentido, Goyard-Fabre condena a interpretação “subjetivista” da *Doutrina do direito*, tendo em vista que “la notion de ‘droit subjectif’ ne s’est précisée qu’au XIXe siècle en donnant lieu, d’ailleurs, à des controverses sans fin. Sauf a l’utiliser de manière très évasive et juridiquement floue, elle risque fort, rapportée à Kant, d’être anachronique.” Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 85-86. Não posso concordar, por outro lado, com a leitura de Norberto Bobbio, segundo a qual a discussão kantiana acerca do *meum iuris* é uma discussão sobre direitos subjetivos: cf. Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, 2000, p. 152 et seq.

16 Reflexo direto disto pode ser encontrado em parte significativa das teorias jurídicas contemporâneas denominadas neokantianas. No caso de Hans Kelsen, em especial, a defesa da preeminência do dever sobre o direito – o ordenamento jurídico, na *Teoria pura do direito*, é, afinal, composto essencialmente de deveres, restando o direito subjetivo inclusive “supérfluo do ponto de vista de uma descrição cientificamente exata da situação jurídica” – conduz à conclusão de que o conceito de sujeito de direito não é senão um “conceito auxiliar” cujo “uso somente é admissível quando se tenha consciência deste seu caráter”. Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2000, p. 143 e p. 189 respectivamente. Para a apologia da “herança” kantiana de Kelsen, v. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 275-277. Para a crítica, ainda numa perspectiva interior ao kantismo, das concepções neokantianas, destacadamente de Stammler, v. Cattaneo, *Metafisica del diritto e ragione pura*, p. 134 et seq. Para crítica marxista das mesmas posições, v. *TGDM*, p. 11 et seq.

perar que o sujeito de direito – que é, antes de tudo, para Kant, um sujeito de deveres jurídicos – apareça sublinhado como categoria primeira.

– II –

O que, portanto, pode-se dizer, em primeiro lugar, acerca do sujeito de direito no pensamento de Kant é que a ausência de uma formulação conceitual explícita não está desconectada do caráter secundário que uma tal forma ocupa na determinação do sistema jurídico tal como o próprio Kant o concebe. Isto, no entanto, não impede a busca por uma concepção kantiana, ainda que implícita, de sujeito de direito. Apenas não se pode esperar encontrar em Kant o sujeito de direito com a exata mesma imagem com a qual a filosofia do direito contemporânea acostumou-se a vê-lo: sua figuração é ao mesmo tempo clara – pois Kant descobre os seus atributos primordiais – e nebulosa – pois o mesmo Kant é capaz de sacrificar tais atributos primordiais ao desconsiderar o seu fundamento último na produção capitalista.

Uma tal busca será aqui desenvolvida sobretudo a partir da *Doutrina do direito*, uma vez que obra jurídica fundamental de Kant. As dificuldades inerentes à sua leitura não são, é certo, negligenciáveis: “desprovida de todo o lirismo”, de redação “pesada e seca”, taxada até mesmo de “obra tardia de um velho”,<sup>17</sup> renegada por parte significativa dos adeptos de Kant e quase solenemente ignorada pelos juristas, despertou não por acaso acusações de contradizer o conjunto da filosofia kantiana<sup>18</sup> e, ao mesmo tempo, interpretações que, mesmo tendo sentidos e referenciais patentemente diferentes, reclamam nela o seu fundamento.<sup>19</sup> Ao que parece,

---

17 A descrição encontra-se em: Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 7.

18 Parece indiscutível que a *Doutrina do direito* destoa, ao menos no tom, das outras obras principais de Kant. Sigo, porém, a hipótese de uma continuidade, no que é fundamental, no interior da filosofia kantiana, sobretudo no interior de sua filosofia prática. Nesse sentido, Umberto Cerroni: “La dottrina kantiana del diritto fa corpo unico con il criticismo gnoseologico di Kant: ne trae tutti i motivi costituttivi essenziali e anche tutti i connotati problematici.” Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 25. De um posto de vista interior ao kantismo, a posição é defendida, a título de exemplo, por Cattaneo e Goyard-Fabre: “[...] Kant aveva posto mano all’elaborazione della sua dottrina del diritto già molto tempo prima della pubblicazione della *Metaphysik der Sitten* [...] l’intelaiatura e i principi di essa erano chiari alla mente di Kant già all’epoca della *Kritik der Reinen Vernunft*. [...] I caratteri essenziali del concetto kantiano di diritto permangono dunque inalterati dal 1781 al 1797.” Cattaneo, *Metafisica del diritto e ragione pura*, p. 120-121. “La *Métaphysique des mœurs*, dont la *Doctrine du droit* constitue le premier volet, répond aux requêtes de la réflexion criticiste dont Kant a défini la méthode et les objectifs, dès 1781, dans la *Critique de la raison pure*.” Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 8.

19 “A Kant hanno, così, potuto richiamarsi di volta in volta sia gli eticisti sia i sociologi, sia i ‘metafisici’ del diritto sia i teorici di una scienza giuridica autonoma sia i ricercatori di generali e assorbenti leggi naturali dello sviluppo storico.” Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 2. Interessante exemplo é levantado ainda por Augusto Illuminati, apontando que tanto uma corrente defensora “da mediação parlamentar e da eficiência tecnocrática” quanto uma corrente defensora do “pluralismo jurídico” podem buscar fundamento na teoria kantiana do direito: v. Illuminati, *Kant politico*, 1971, p. 80-81. No mais, não se pode esquecer o neokantismo das teorias jurídicas ditas positivistas, destacadamente a de Kelsen, bem como correntes contemporâneas que buscam uma aproximação entre direito e teoria do discurso (acerca, por exemplo, da ligação entre Habermas e Kant, v. Blotta, *Habermas e o direito*, 2010, p. 171 et

contudo, a aridez da formulação kantiana acerca do direito é inescapável se o objetivo é mostrar, em linhas gerais, como Kant concebe o sujeito de direito.

No mais, a busca exigirá alguma prospecção nas demais obras da filosofia moral kantiana, destacadamente na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (de 1785) e na *Crítica da razão prática* (de 1788). Isto porque, como se verá, algumas das ideias centrais nelas desenvolvidas – notadamente os conceitos de autonomia e de liberdade, bem como a noção de *imperativo categórico* – têm impacto fundamental no desenvolvimento posterior de uma teoria propriamente jurídica por Kant. A transição de uma moralidade interior ao sujeito para uma juridicidade exterior pode explicar, no fim das contas, alguns dos percalços que a categoria sujeito de direito encontra na *Doutrina do direito*.

### – III –

No núcleo da filosofia moral kantiana reside uma formulação do sujeito autônomo, submetido apenas a si mesmo na medida em que submetido apenas ao comando da razão que, ao mesmo tempo, é a sua razão (porque atributo do próprio sujeito) e é a razão universal (porque transcendente). O que aqui se encontra é a humanidade como fim em si mesmo, autônoma porque submetida tão somente à normatividade que, por uma racionalidade transcendental que lhe é também imanente, dá a si própria – ou seja, submetida a um imperativo que, radicado exclusivamente em sua própria racionalidade, é puramente *a priori* e necessariamente universal. Refiro-me àquela que figura entre as mais célebres categorias kantianas, o *imperativo categórico*, ao qual estão indissociavelmente ligados tanto a moral quanto o direito. Mas é preciso, antes de abordar propriamente as implicações jurídicas, compreender a determinação do próprio *imperativo categórico* no pensamento de Kant.

O *imperativo categórico* é incondicionado e é exatamente o caráter de dever incondicionado que marca a concepção kantiana de moral e de direito. Diversamente, os *imperativos hipotéticos* estatuem deveres sempre sob a condição de uma finalidade qualquer, finalidade que não pode ser dada senão pela experiência. Ora, a moralidade não pode, segundo Kant, ser fundada na experiência, porque não pode ser fundada em inclinações naturais ou interesses, porque não pode dar-se em vista apenas de certos fins e, principalmente, porque da experiência irremediavelmente contingente não se poderia em nenhum caso retirar uma lei universal. Assim, os *imperativos hipotéticos* podem apresentar-se como *regras da destreza* ou como *conselhos da prudência*, conforme digam respeito, respectivamente, aos meios para alcançar

---

seq.; acerca da abertura do próprio Kant a uma proposta de espaço público de comunicação, v. Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 88 et seq.).

quaisquer dos fins possíveis para o homem (técnica) ou aos meios para a busca do próprio bem-estar (pragmática).<sup>20</sup> A moralidade, porém, só pode estar lastreada num imperativo “que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por meio de um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento”<sup>21</sup> – isto é, num imperativo que expresse uma necessidade incondicionada, cujo fundamento não pode, portanto, remeter à experiência.

Se o imperativo moral não pode ser extraído da experiência, não pode igualmente ser provado pela experiência. A experiência não o demonstra, tampouco afeta em qualquer sentido a sua imperatividade o fato de que jamais venha efetivar-se. Kant não pode conceber o dever moral como imperativo apenas sob certas condições ou apenas em vista certos fins. A sede de um tal imperativo só pode ser, então, anterior a toda e qualquer experiência, isto é, *a priori*. Kant aqui se vale da cisão, que lhe é característica, entre inteligível e sensível, sendo o primeiro fundamento do último. O *imperativo categórico* pertence à dimensão do puramente inteligível, está dado à razão antes de qualquer experiência, por isso impera “sem nada tirar da experiência ou de qualquer vontade exterior”, como “*faktum*” da razão pura, pelo qual “a vontade é de um modo absoluto e imediato objetivamente determinada”.<sup>22</sup>

Em jogo, para Kant, está o caráter absoluto do dever moral. Pois a moral, de um ponto de vista racional, parece-lhe submetida a apenas duas possibilidades: ou se entrega à relatividade da experiência, a toda a sorte de condicionamentos e exceções, ou se arroga incondicionada, sem exceções, imperante a despeito de quaisquer contingências. A questão então é posta do seguinte modo: ou o imperativo moral se apresenta como incondicionado ou não se apresenta verdadeiramente como moral. Kant é explícito a esse respeito: “se o dever é um conceito que deve ter um significado para as nossas ações, esta legislação só se pode exprimir em imperativos categóricos, mas de forma alguma em imperativos hipotéticos”.<sup>23</sup>

---

20 Acerca das regras da destreza, Kant exemplifica: “Se a finalidade aqui é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la. As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu paciente e as que segue o envenenador para o matar pela certa são de igual valor nesse sentido de que delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta.” Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 53. Acerca dos conselhos da prudência: “Há no entanto *uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente [...]. Esta finalidade é a *felicidade*. [...] o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito da prudência, continua a ser *hipotético*; a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção.” Idem, p. 54-55.

21 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 55.

22 Kant, *Crítica da razão prática*, s.d, p. 43.

23 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 67. Na página seguinte, Kant é ainda mais incisivo: “[...] nada esperar da inclinação dos homens, e tudo do poder supremo da lei e do respeito que lhe é devido, ou então, em caso contrário, condenar o homem ao desprezo de si mesmo e à execração mais íntima.” No mesmo sentido, a *Crítica da razão prática*: “A crítica da razão prática em geral tem, pois, a obrigação de impedir a razão empiricamente condicionada de pretender fornecer exclusivamente o princípio de

Da experiência, afinal, pode resultar, no melhor dos casos, uma prudência, de todo ainda variável e contingente: o imperativo moral, por sua vez, só pode ser concebido tendo por suposto uma racionalidade *a priori*. Tal racionalidade *a priori* só pode ser tomada como única – assim, ao contrário dos *imperativos hipotéticos*, que podem ser múltiplos, variando de acordo com os fins subjetivos que o homem pode propor-se, o *imperativo categórico* também há de ser um só. E Kant assim o formula: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”<sup>24</sup>

O dever moral se constitui como necessidade incondicionada de agir unicamente de tal modo que se possa pretender que o princípio subjetivo da ação possa objetivar-se como lei universal. A ação estará, então, de acordo com a moral na medida em que um indivíduo só possa tomá-la se admissível que todos mais ajam de maneira idêntica, ou seja, na medida em que o seu princípio subjetivo se apresente como universalizável. A universalizabilidade é exigência racional para todas as ações – ou, como prefere Kant, para as máximas de todas as ações. A exigência moral fundamental da razão – da “razão pura, prática em si, [...] imediatamente legisladora”,<sup>25</sup> segundo Kant – é, portanto, formal: não importa qual a ação – o seu conteúdo, por certo, há de ser determinado pela experiência e pelos inumeráveis e divergentes interesses individuais –, importa apenas que seja universalizável. O empírico (isto é, o conteúdo) não pode jamais ser alçado ao universal – afinal “na base da inclinação, um porá o seu sujeito e outro indivíduo porá igualmente um sujeito diferente e, em cada sujeito, ora é uma inclinação, ora é outra que predomina pela influência”.<sup>26</sup> Por isso o “segredo” da universalidade do *imperativo categórico* reside na forma: trata-se da forma de uma reciprocidade universal, ao mesmo tempo subjetiva – na medida em que tem por base o indivíduo e a ação individual – e objetiva – na medida em que válida universalmente e independentemente da vontade do indivíduo.

Esta universalizabilidade, ainda como forma, implica, por sua vez, algo para a matéria das máximas, algo sem o qual o princípio subjetivo não pode pretender-se objetivo. O *im-*

determinação da vontade.” Kant, *Crítica da razão prática*, s.d., p. 24.

24 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 62. Kant apresenta, noutros momentos, de acordo com a necessidade da exposição, formulações verbais diversas do *imperativo categórico*, mas todas mantêm essencialmente o mesmo sentido. Por exemplo: “Age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo ser racional.” Idem, p. 85-86. Ou ainda: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” Kant, *Crítica da razão prática*, s.d., p. 42.

25 Kant, *Crítica da razão prática*, s.d., p. 45.

26 “Os fundamentos de determinação empíricos não servem para nenhuma legislação exterior universal, e também não tem qualquer valor para uma legislação interior; pois, na base da inclinação, um porá o seu sujeito e outro indivíduo porá igualmente um sujeito diferente e, em cada sujeito, ora é uma inclinação, ora é outra que predomina pela influência. Descobrir uma lei que as governe a todas, com a condição de as estabelecer numa consonância omnilateral, é absolutamente impossível.” Kant, *Crítica da razão prática*, s.d., p. 40.

*perativo categórico*, como se viu, só pode apresentar-se como tal na medida em que incondicionado, ou seja, independente dos diversos e virtualmente infinitos fins subjetivos, imperante para todas as ações independentemente dos fins subjetivos perseguidos através delas. Há, contudo, um fim objetivo, determinado por um princípio racional *a priori*, sem o qual o *imperativo categórico* mesmo nada significa, porque não poderia pretender-se incondicionado e universal. Trata-se de algo cujo valor não pode ser senão absoluto, um *fim em si mesmo*: o próprio ser racional cujas máximas devem poder tornar-se universais, ou seja, o próprio sujeito que age sob determinação do *imperativo categórico*.

“O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* – diz Kant – como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*.”<sup>27</sup> De um modo geral, as máximas que tomam um ser racional como meio para outros fins não podem pretender a universalidade. Os seres racionais não podem utilizar a si mesmos e aos outros universalmente como meios sem com isso exterminar a dignidade intrínseca à racionalidade que carregam. Por isso o homem, sob o *imperativo categórico*, deve agir somente de modo que, na sua ação, tome a si mesmo e a todos os demais seres racionais invariavelmente como fins.

Mais ainda, a universalidade, como forma, e o fim em si mesmo do ser racional, como matéria, implicam um modo de determinação peculiar da própria vontade do sujeito que se conforma ao dever objetivo. Pois, segundo Kant, não se pode conceber que o *imperativo categórico* determine a vontade do sujeito como algo que lhe é exterior. O *imperativo categórico* só pode emanar da mesma vontade que, como vontade de um ser racional, ao concordar com ele, concorda tão-somente consigo própria. A vontade no sujeito, isto é, a vontade de todo e qualquer ser racional, há de ser então considerada simultaneamente como *vontade legisladora universal*: “A vontade – diz Kant – não está simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem que ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora).”<sup>28</sup> Kant pode, então, falar coerentemente numa “livre sujeição”: a submissão da vontade à razão é submissão da vontade a si mesma, isto é, do sujeito a si mesmo e, portanto, de um sujeito

---

27 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 71. Em consideração a este princípio, Kant dá a seguinte formulação verbal ao *imperativo categórico*: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” Idem, p. 73.

28 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 76.

que permanece livre ainda quando – ou melhor, exatamente quando – submetido à necessidade da ação formalmente conforme ao comando da razão.

Como vontade que dirige a si própria, a vontade dos seres racionais não pode ser meramente arbitrária e subjetiva, isto é, dar direção apenas ao próprio sujeito e apenas em vista de suas contingências. Dado o aspecto racional da vontade e dada a unidade da razão – que, embora encontrada em cada ser racional, é, por si mesma, uma só –, a vontade racional pode ser legisladora para si mesma apenas na condição de legisladora universal. Do contrário, uma legislação moral universal não seria possível – ou porque, como autolegislação, seria condicionada e variável, ou porque, como legislação universal, seria contudo uma legislação imposta exteriormente. Se a legislação moral se impõe como externa, o ser racional que a ela se submete está, em última instância, convertido em meio para um fim qualquer que lhe é estranho, portanto vê-se violado na sua condição de fim em si mesmo. E o próprio Kant admite que, sem considerar a vontade simultaneamente como legisladora universal, “todos os esforços até agora empreendidos para descobrir o princípio da moralidade [...] tinham necessariamente de falhar”.<sup>29</sup>

A legislação moral universal como autolegislação da vontade de todo ser racional é a base para aquilo que Kant nomeia *princípio da autonomia da vontade*. Daqui Kant retira ainda a noção de *dignidade* de todo ser racional, apresentando-a como diretamente relacionada à moralidade: só a moralidade torna a humanidade fim em si mesmo, acima de qualquer possível equivalência, acima de qualquer preço. Só a autonomia pode, portanto, fundamentar a dignidade. E o princípio da autonomia é, então, com toda a coerência, elevado por Kant à condição de “princípio supremo da moralidade” – enquanto o seu oposto, a heteronomia, aparece como “fonte de todos princípios ilegítimos da moralidade”.<sup>30</sup>

O desdobramento do *imperativo categórico* resulta, então, como se pôde ver, em princípios que, segundo Kant, estão já nele implicados, mas que podem ser apresentados sob três diferentes formulações. Kant os nomeia *princípios práticos da moral*: a universalidade, quanto à forma; o ser racional como fim em si mesmo, quanto à matéria; a vontade racional

---

29 “Se agora lançarmos um olhar para trás sobre todos os esforços até agora empreendidos para descobrir o princípio da moralidade, não nos admiraremos ao ver que todos eles tinham necessariamente de falhar. Viasse o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à ideia de ninguém que ele estava sujeito *só à sua própria legislação*, embora esta legislação seja *universal*, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal.” Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 78.

30 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 89-91. A mesma formulação reaparece na *Crítica da razão prática*: “A *autonomia* da vontade é a o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes; pelo contrário, a *heteronomia* do livre arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade.” Kant, *Crítica da razão prática*, s.d., p. 45.

como legisladora universal, no que diz respeito à determinação. Kant apresenta-os, de maneira sistemática, na seguinte passagem:

“Todas as máximas têm, com efeito:

- 1) uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;
- 2) uma *matéria*, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima na condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários.
- 3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas por legislação própria devem concordar com a idéia possível dos fins como um reino da natureza. [...]”<sup>31</sup>

– IV –

Volto atenção agora ao mesmo *imperativo categórico* e aos mesmos princípios que o compõem, mas especificamente no que diz respeito ao sujeito que aqui subjaz. Vê-se, em primeiro lugar, que, limitada a análise ao *imperativo categórico* nas suas determinações mais puras, sem ainda distinguir entre direito e moral e sem ainda levar em conta o pensamento propriamente jurídico de Kant, a universalidade do sujeito moral aparece como implicação imediata. Desde a sua exigência maior e primordial, a forma universal, o *imperativo categórico* exige já a universalidade do sujeito no exato compasso da universalidade da razão. A universalizabilidade que compõe a ação moral não pode ser, afinal, senão a universalizabilidade do sujeito que age moralmente, para o que a razão impele igualmente todos os seres racionais, por esta condição elevados necessariamente a fim em si mesmos e, assim, portadores de dignidade.

Aqui se insere a distinção, nos termos em que Kant a opera, entre *pessoas* e *coisas*. É certo que tudo que existe, mesmo os seres racionais – ao menos em sua dimensão sensível, se se quiser concordar com Kant acerca de uma dimensão inteligível que desta se separa –, têm uma certa utilidade, isto é, um *valor* (ao menos potencial) como *meio*. Mas, como Kant faz notar, “se todo valor fosse condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão”<sup>32</sup> – isto é, se todo valor estivesse

31 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 84.

32 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 72.

condicionado pelos fins que se persegue, uma legislação moral universal seria impossível, de modo que só se pode conceber a moralidade tendo em vista um *valor absoluto*, um fim em si mesmo. E o que tem valor absoluto, é fim em si mesmo, há de ser reconhecido, em oposição a tudo mais, como *pessoa*.

“Os seres – diz Kant – cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limite nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito).”<sup>33</sup>

Se a racionalidade é o que distingue coisas e pessoas, se aquilo que não possui racionalidade é mero meio e aquilo que possui racionalidade é necessariamente um fim, então só se pode concluir que é a própria racionalidade um fim em si mesmo: a impossibilidade de fazer de um ser racional um mero meio reside tão-somente na racionalidade nele presente. O ser racional é fim em si mesmo, ou seja, é pessoa e não coisa, na exata medida em que possui razão; a razão é a marca distintiva fundamental da sua aptidão para a moralidade. Disto só se pode concluir que a universalidade da moralidade é, vista de um outro ângulo, a universalidade da forma pessoa, ou seja, a completa impossibilidade da existência de um ser racional que se apresente como coisa.

Como pessoa, fim em si mesmo, não se pode conceber que o ser racional seja determinado, em sua vontade, de modo heterônomo. A pessoa só pode ser concebida como determinada autonomamente, isto é, tendo a sua vontade determinada apenas por ela própria, como a sua vontade e ao mesmo tempo como uma vontade legisladora universal. O *imperativo categórico*, como Kant nota, “não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia”. A heteronomia, isto é, a direção da vontade por qualquer fator alheio a ela própria, pelo contrário, reduz a vontade do ser racional – e, portanto, a sua própria racionalidade – a “uma mera administradora do interesse alheio”,<sup>34</sup> índice da degradação da própria aptidão para a moralidade.

A autonomia está, por sua vez, profundamente ligada, em Kant, ao conceito de liberdade. Este, a rigor, é exposto sob dois prismas:<sup>35</sup> num primeiro sentido, dito meramente nega-

---

33 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 72.

34 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 90 e p. 91.

35 V., a esse respeito, Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 97 et seq. e Kant, *Crítica da razão prática*, s.d., p. 45 et seq. (§8 e seus respectivos escólios).

tivo, a liberdade consiste em não ter a vontade determinada pela necessidade natural, ou seja, não ter a vontade determinada por causas sensíveis. A vontade autônoma é determinada tão-somente por si própria. Eis, então, o sentido positivo da liberdade: é a propriedade da vontade de todo ser racional de ser determinada apenas por si própria. Assim, tanto quanto não se pode conceber um ser racional não-autônomo, não se pode igualmente conceber um ser racional não-livre. Todo ser racional, na medida em que portador de uma vontade (isto é, de razão prática), tem que ser concebido como ser livre.

“Não basta – esclarece Kant – que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais. Pois como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos *seres racionais*, tem ela que valer também para todos os seres racionais; e como não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade, tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais [...]”<sup>36</sup>

Kant afirma assim a universalidade da forma autônoma e livre do sujeito em sua dimensão moral. Seria mesmo absurdo, partindo dos pressupostos kantianos, pensar num ser racional que não se autodetermina, cuja racionalidade própria é subjugada, no determinar da sua vontade, por um outro elemento qualquer e, portanto, no qual a racionalidade é deposta de sua dignidade: um tal ser racional seria, no fim das contas, uma coisa. A dignidade da razão no sujeito implica liberdade e a liberdade, nos seus dois sentidos, implica, ao menos do ponto de vista lógico, uma também dupla independência. Em primeiro lugar, a independência da sensibilidade na determinação da vontade, ou seja, a determinação da vontade por si mesma como vontade racional, como autonomia no sentido literal: uma vontade que aceita normas apenas de si mesma. Em segundo lugar, a independência da vontade própria quanto a qualquer vontade alheia. A primeira das independências tem implicações mais diretas e relevantes no campo da moralidade, no qual é desenvolvida rigorosamente por Kant. A segunda, por dizer respeito mais propriamente às relações exteriores entre os sujeitos, apresenta-se com todos os seus desdobramentos no campo jurídico, no qual Kant enfrenta dificuldades (que, na verdade, não

---

36 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 99. Na página seguinte, Kant prossegue: “Ora é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais.”

pode solucionar) ao defrontar-se com a persistência de relações sociais cujo conteúdo não é outro senão de dependência.

Ora, como, afinal, pode o homem, que é um ser sensível, portanto pertencente à dimensão da necessidade natural, e que convive, numa empírica e histórica sociedade, com outros tantos homens, apresentar-se simultaneamente como independente, na determinação de suas ações, de tudo aquilo que não provem de sua própria vontade como legisladora universal, isto é, da sua razão? Como um ser sensível pode escapar à causalidade natural que, por si mesma, não admite exceções?<sup>37</sup> Como pode o homem, se a sua sociedade é plena de relações de domínio e de submissão, escapar, de forma absoluta, à influência da vontade de outros homens na determinação da sua própria? A solução, precária em muitos aspectos, só pode ser dada, nos termos da filosofia kantiana, pela reposição da distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Na medida em que o homem pertence simultaneamente a ambos, é preciso ter em conta que o seu aspecto inteligível e o seu aspecto sensível submetem-se a leis inteiramente diferentes: “porque *o mundo inteligível* – afirma Kant – *contém o fundamento do mundo sensível e portanto também das suas leis*, sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei; como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres.”<sup>38</sup>

37 Se o pensamento de Kant, como aponta Eduardo C. B. Bittar, atua “declarando a inabilidade da razão em penetrar os arcanos da metafísica e os segredos divinos” – isto é, os limites da razão na sua relação com o empírico – e promovendo, “ao mesmo tempo, o idealismo moral, a liberdade como premissa ética do dever”, o que resulta, ao final, numa “concepção do direito como instância capaz de regular as liberdades individuais atritantes, representando a força do impositivo categórico na dimensão prática da vida social”, a mediação entre os dois extremos não há de passar, na melhor das hipóteses, sem alguma tensão. Cf. Bittar, *O direito na pós-modernidade*, 2009, especialmente p. 49.

38 Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2008, p. 108. Contudo, o próprio Kant assume, neste ponto, que a razão não pode, por suas próprias forças, demonstrar a necessidade, no mundo sensível, do *imperativo categórico*, não havendo saída, no fim das contas, senão recorrer a uma “crença”. Pois “onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda *explicação* e não resta senão a *defesa* [...]” (idem, p. 116) – defesa que, no fim das contas, não tem outro fundamento senão um “crença racional” (idem, p. 121). Na *Crítica da razão prática*, Kant volta a defender pontos de vista muito semelhantes (v., por exemplo, os itens “Da dedução dos princípios da razão pura prática” e “Do direito da razão pura, no uso prático, a uma extensão que não lhe é possível no uso especulativo”), até concluir, em vista de uma oposição de “interesses” da razão pura especulativa e da razão pura prática – daquela no “*conhecimento* do objeto até aos mais elevados princípios *a priori*”, desta “na determinação da *vontade*, em relação ao fim último e completo” – que a razão prática deve ter primazia, isto é, que a razão especulativa deve aceitar, mesmo sem poder constatar, aquilo que a razão prática, por sua coerência interna, assim exige: por exemplo, a imortalidade da alma e a existência de deus. Kant, *Crítica da razão prática*, s.d., p. 54, p. 63 e p. 140 respectivamente. Para análise das relações entre Kant e a teologia, ainda que com enfoques e preocupações distintas, v. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 32 et seq.; Illuminati, *Kant politico*, 1971, p. 27 et

Se se considerar que o inteligível é anterior ao sensível e fundamento deste, e que a razão e a vontade (como razão prática) do homem estão inteiramente radicadas no inteligível, é preciso concluir que as determinações da razão são para o homem, como ser sensível, imperativas. Esta imperatividade é prevalente sobre toda a determinação exterior, constituindo a autonomia da vontade e recebendo, de Kant, o nome de liberdade. Esta então aparece como uma completa impossibilidade no mundo sensível mesmo: “visto – diz Kant – que pelo conceito de liberdade não se pode explicar nada nos fenômenos, devendo antes aqui o mecanismo da natureza fornecer sempre o fio condutor [...], jamais se teria chegado à temeridade de introduzir a liberdade na ciência se a lei moral e, com ela, a razão prática, ao intervir, não nos tivesse imposto esse conceito”.<sup>39</sup> A lei moral, então, “deve procurar ao mundo dos sentidos, enquanto *natureza sensível* (o que concerne aos seres racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, uma *natureza suprasensível*, sem, no entanto, fazer dano ao seu mecanismo” – pois a natureza sensível, o empírico (e, assim, o social e o histórico), é heteronomia e, portanto, a prevalência da autonomia exige “*uma natureza submetida à autonomia da razão pura prática*”.<sup>40</sup>

A possibilidade da liberdade advém tão-somente a partir do dualismo entre sensível e inteligível ou, mais precisamente, a partir do puramente inteligível como fundamento determinante do sensível. Mais ainda, esta liberdade que não advém do sensível também não exige apresentar-se empiricamente para ser confirmada, isto é, não precisa realizar-se no mundo sensível: ainda que numa sociedade historicamente determinada nenhum dos homens seja capaz de determinar a si próprio de maneira puramente racional, ainda assim todos os homens serão igualmente livres porque portadores, na sua dimensão inteligível, de razão e de vontade.<sup>41</sup> O homem será livre, então, para Kant, na medida em que não se conformar à sua existência sensível, à sua existência como *fenômeno*, mas tão-somente na medida em que conformá-la a si mesmo como *númeno*, isto é, na medida em que conformar o sensível ao inteligível. A sua liberdade lhe é atribuída pela sua dimensão inteligível, a mesma em que todos os homens empíricos, contingentes, encontram-se sob a mesma condição de seres racionais. Assim a liberdade retorna, por sua própria conta, à questão da universalidade do sujeito moral e simulta-

---

seq..

39 Kant, *Crítica da razão prática*, s.d., p. 41-42.

40 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: Kant, *Crítica da razão prática*, s.d., p. 41-42, p. 55 e p. 56.

41 Nesse sentido, diz Kant: “Satisfazer ao mandamento categórico da moralidade está sempre em poder de cada um; satisfazer ao preceito empiricamente condicionado da felicidade só raramente é possível, e muito menos a todos, mesmo se só em relação a um único propósito. A causa é que, no primeiro caso, se trata apenas da máxima, que deve ser autêntica e pura; no segundo, porém, trata-se das forças e do poder físico para tornar real o objeto desejado.” Kant, *Crítica da razão prática*, s.d., p. 49-50.

neamente a coloca sob o seu autêntico terreno: o do puramente ideal. Mas, enquanto a liberdade e a igualdade dos seres racionais se resolve neste plano puramente numênico, completamente outra é a determinação da independência<sup>42</sup> – e Kant não pode, a esse respeito, escapar do confronto, cuja sede será o direito, entre numênico e fenomênico.

– V –

É possível, em consideração ao já exposto, adiantar algumas conclusões. O sujeito moral kantiano identifica-se com o ser racional que é fim em si mesmo, que possui vontade autônoma e que, assim, é livre. Trata-se do sujeito cuja vontade, que não é senão a razão em sua expressão prática, determina-se apenas por si própria, embora assim atue simultaneamente também como vontade legisladora universal. O sujeito é, portanto, livre, na medida em que não se submete, na determinação da sua vontade, quer à causalidade natural quer a qualquer outra vontade – mas esta liberdade significa, ao mesmo tempo, submissão à lei moral tal como emanada da razão. Por tudo isso, um tal sujeito só pode ser concebido como universal: todos os seres racionais, precisamente porque racionais, são livres, ou seja, o sujeito livre é universal na exata medida da racionalidade universal. Não se pode conceber, sem sacrifício da moralidade e, em última instância, da própria racionalidade, um ser racional não-livre. Mas a concepção kantiana da universalidade do sujeito moral livre só é possível na medida em que se mantém em oposição à experiência, em oposição à dimensão sensível, isto é, só pode ser pensada na medida em que Kant a mantém na pureza do inteligível.

O sujeito moral se desvela, assim, em Kant, como forma necessária de todo ser racional. Portanto, pelo que até aqui se considerou, a condição universal deste sujeito é, ainda que na sua pura idealidade, inquestionável. Mas uma questão central começa a despontar precisamente na transição da moralidade para o direito e, no seu desfecho, a segurança acerca da universalidade do sujeito livre é, no mínimo, posta em dúvida.

Há, cumpre notar, uma tentativa, por sinal recorrente, de transpor a ideia fundamental do sujeito moral universal, sem mais nem menos, para o direito. Isto, porém, deve ser evitado por pelo menos dois motivos. Em primeiro lugar, porque o direito tem especificidades que impedem o puro e simples “salto” do sujeito moral em sujeito jurídico. Tais especificidades,

---

42 Kant de fato diferencia liberdade e independência, elevando ambas, em conjunto com a igualdade, a princípios do estado civil: v. Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 86. Mas enquanto igualdade e liberdade são determinadas de maneira puramente ideal, a independência só pode ser determinada empiricamente. Por isso Kant “confessa”, ainda em 1793, “que é difícil determinar os requisitos para se poder ter a pretensão ao estado de um homem que é o seu próprio senhor.” Idem, p. 86, n. 20. Esta questão reaparece claramente em *MC-DD*, §46, p. 180 et seq. Retorno a isto mais adiante: v. abaixo seção X.

como se verificará, dizem respeito sobretudo à necessidade do direito de lidar com questões sociais concretas, exteriores à racionalidade pura, que simplesmente não abalaram até aqui a construção teórica kantiana, mas que exigem abandonar, ao menos em parte, a pureza das determinações mantidas no domínio da moral. Em segundo lugar, porque Kant não apenas adapta a sua concepção moral às particularidades do direito, não apenas modifica as suas ideias marginalmente ou abre certas exceções: no direito, Kant se enreda numa contradição que não apenas compromete a sua concepção especificamente jurídica, mas todo o conjunto de sua filosofia prática.

Para poder desvelar esta contradição, é preciso antes buscar compreender a própria distinção entre direito e moral. É necessário, então, passar da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Crítica da razão prática* para a *Metafísica dos costumes* propriamente. E nela, já na *Introdução* geral, Kant apresenta a referida distinção nos seguintes termos: “A legislação que faz de uma ação um dever e simultaneamente desse dever um móbil é *ética*. Mas a que não inclui o último na lei e que, conseqüentemente, admite um móbil diferente da ideia do próprio dever é *jurídica*.”<sup>43</sup>

Direito e moral não se distinguem, portanto, pela qualidade dos deveres de que são constituídos (ambos provêm da racionalidade *a priori*), mas pela qualidade da concordância que exigem entre vontade, ação e dever.<sup>44</sup> Enquanto a moral exige a determinação da vontade do indivíduo apenas e tão-somente pela consciência do dever, o direito exige somente a conformidade externa da ação ao dever e, portanto, admite que a ação tenha motivações e busque fins subjetivos quaisquer. Daí, então, a distinção kantiana entre legalidade e moralidade – “a conformidade com as leis jurídicas é a *legalidade* da ação e a conformidade com as leis éticas é a *moralidade*” – e a sua consequência imediata: a legalidade da ação, uma vez que não considera a dimensão interior da vontade, pode ser obtida externamente, isto é, pode ser exigida por uma vontade estranha à do próprio sujeito. A moralidade, pelo contrário, não pode ser exigida “de fora”, uma vez que a vontade só pode ser determinada internamente, por si própria. Por isso, como diz Kant, “[a] legislação ética é a que não pode ser externa (mesmo que os deveres possam ser também externos); a jurídica é a que pode ser também externa.”<sup>45</sup>

Em suma, moral e direito compartilham, para Kant, o fundamento no *imperativo categórico*, mas diferem em função da oposição interior-exterior: “uma não se dirige senão à

---

43 *MC*, p. 27.

44 “A doutrina do Direito e a doutrina da virtude não se distinguem pois tanto pelos seus diferentes deveres como pela diferença de legislação, que liga um ou outro móbil com a lei.” *MC*, p. 29.

45 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *MC*, p. 20 e p. 29.

obediência efetiva, a outra é cumprida por puro respeito à lei moral”.<sup>46</sup> Isto já basta, não há dúvida, para situar a concepção jurídica kantiana como jusnaturalista. O direito, para Kant, uma vez que encontra seu fundamento num imperativo puramente racional *a priori*, está dado na própria razão incondicionalmente, alheio a qualquer das contingências da experiência. Não há, é verdade, projeção do direito numa natureza em si ou numa vontade divina, posto que isto implicaria uma irremediável heteronomia, mas o direito está, de todo modo, radicado numa dimensão previamente estabelecida, anterior à própria existência sensível dos homens.<sup>47</sup>

Como este imperativo *a priori* volta-se para o exterior e, assim, limita-se à conformidade na forma de legalidade, o direito admite, em simultâneo ao dever emanado da pura razão, uma legislação externa – ou, em verdade, exige-a. Legislação externa significa, inequivocamente, uma normatividade imposta “de fora”, heteronomicamente – um direito positivo, para usar o conceito corrente –, que torne exatamente possível reconduzir à conformidade externa – isto é, à legalidade – a ação exterior dos sujeitos livres. Mas uma tal legislação exterior não aparece como pura positividade, quero dizer, embora apareça como normatividade imposta “de fora”, a possibilidade mesma da sua imposição só pode ser fundada a partir “de dentro”. A legislação externa só é possível em função da legislação jurídica interna que a exige e, portanto, só encontra fundamento na medida em que o âmbito interno do imperativo racional exige, por sua própria conta, exteriorizar-se. Sem isto, ou seja, como simples comando ou como simples exigência da força, a legislação externa não poderia jamais, em termos kantianos, considerar-se direito. “O Direito natural – diz Kant – [...] não pode ser posto em causa pelas leis estatutárias”, uma vez que estas constituem “o estado jurídico através do qual se assegura a cada um o que é seu, mas que, na verdade, não o fixa nem o determina”.<sup>48</sup>

Isto remete à concepção kantiana acerca dos ramos do direito, isto é, direito privado e direito público, a mesma divisão definida desde o direito romano e ainda hoje prevalente, mas aqui construída em termos diversos. A “divisão suprema”, propõe Kant, não pode ser

---

46 Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 42, traduzido por mim, CNKJ. No original: “L’une n’est mue que par l’obéissance effective, l’autre est accomplie par le pur respect de la loi morale.” Tosel, no entanto, prossegue afirmando que “[c]es deux législations ne sont pas tant opposées que dialectiquement complémentaires”, com o que só posso concordar parcialmente, como restará claro adiante.

47 Segundo Goyard-Fabre, “rapprocher la doctrine kantienne du droit des théories du droit naturel (même réputées ‘modernes’) globalement considérées est une attitude sommaire et abusivement simplificatrice” e, ao mesmo tempo, “il est téméraire de soutenir que Kant a ‘tué le droit naturel’ et qu’en conséquence, il est purement et simplement le pionnier du positivisme juridique”. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 73 e p. 78. Mais adiante, a autora fala num “double rejet du jusnaturalisme et du juspositivisme” (p. 112). Contudo, não parece razoável, ao menos do ponto de vista de uma crítica materialista, situar Kant numa posição tão original e, ao mesmo tempo, tão indeterminada, especialmente quando a própria autora conclui que, em Kant, “[d]es ses fondations à son ultime visée, le monde du droit répond aux principes universels et purs de la raison et se déploie dans les limites de la simple raison” (p. 269).

48 *MC-DD*, §9, p. 86.

aquela entre “direito natural” e “direito social”, mas apenas entre “direito natural” e “direito civil” – isto é, entre um direito desprovido de uma legislação exterior que proveja a sua segurança e um direito provido desta segurança porque resguardado por uma Constituição civil e por um Estado como seu correspondente aparelho de coerção. O primeiro é o direito privado, o segundo é o direito público. O direito privado é, para usar o termo kantiano, um direito provisório, visto que desprovido de garantia definitiva, mas o direito público é um direito peremptório, porque se proveu desta garantia. Mas o direito público, Kant aponta com toda a clareza, “não contém mais deveres das pessoas entre si ou outros deveres distintos dos que se podem conceber no estado de Direito privado; a matéria do Direito privado é precisamente a mesma em ambos os estados”.<sup>49</sup> O que os distingue é apenas a garantia: o direito público não é senão o direito privado provido de uma tal garantia, provisório alçado a peremptório.

Ao distinguir-se da moral na medida em que se projeta para o exterior, o direito dá margem a que a legislação puramente racional encontre garantia definitiva na forma de uma legislação exterior. Contudo, a exterioridade do direito, pensada por Kant como asseguramento da legislação racional já plenamente desenvolvida em si mesma mas apenas incapaz de garantir-se peremptoriamente, não é autêntica exterioridade, quero dizer, não é exterioridade oposta à interioridade – é, em última análise, também uma projeção desta última. É necessário ter em conta que se, por um aspecto, o caráter exterior do direito é necessário, porque só assim podem ser asseguradas as determinações puramente racionais da legislação jurídica interna, é também verdade que, por outro aspecto, a sua exterioridade jamais rompe a dependência quanto àquele interior provisório que a exige. Tanto que o próprio Kant não hesita apresentar o cumprimento do dever jurídico como um dever moral, de um modo tal que os deveres jurídicos, ainda que diversos dos deveres éticos, são também “deveres éticos indiretos”;<sup>50</sup> não hesita declarar a entrada no estado civil (isto é, provido de direito peremptório) como dever já estatuído no direito privado (provisório), e é bastante explícito ao afirmar que uma legislação exterior puramente positiva só pode ser pensada em função de uma lei natural que dê fundamento à autoridade do legislador.<sup>51</sup>

Se exteriorizar-se é o que diferencia essencialmente a moral do direito, eis então que esta diferenciação começa a se esfumçar. Kant, é bem verdade, funda um critério de distin-

---

49 *MC-DD*, §41, p. 169.

50 *MC*, p. 29. Kant, mais adiante, é talvez ainda mais incisivo: “Tomar como máxima agir em conformidade com o Direito é uma exigência que me coloca a Ética.” *MC-DD*, §C, p. 44.

51 V., a respeito, *MC-DD*, §15, p. 97 et seq. e §42, p. 170 et seq. Especificamente no que tange ao último ponto: “Pode, pois, pensar-se uma legislação exterior que contenha somente leis positivas; mas então deveria ser precedida por uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador (quer dizer, a faculdade de obrigar outros apenas mediante o seu arbítrio).” *MC*, p. 35.

ção entre as duas esferas, mas não é capaz de superar por completo uma certa oscilação entre o “velho” primado da moral sobre o direito – e, portanto, um retorno à indistinção entre ambos – e a pura independência da legislação exterior como normatividade social e historicamente condicionada.

Assim, como nota Cerroni, Kant, por um lado “[...] intui a necessidade de uma fundação autônoma da esfera positiva das relações exteriores como relações subtraídas à tutela eticizante e que, por isso, sejam naturalisticamente ordenadas, reguladas por valores condicionais e condicionados, técnicos”, mas, por outro, “[...] jamais consegue dar *real positividade* àquelas relações exteriores, uma vez que as concebe como *funções da interioridade*, privadas daquela consistência verdadeiramente autônoma que as tinha diferenciado da esfera interna da eticidade e dos valores em geral.”<sup>52</sup>

A tensão entre a esfera da moral e a esfera do direito não é, em nenhum momento, inteiramente superada: na verdade, a tensão, de um modo mais geral, entre interioridade e exterioridade é problemática ao longo de toda a filosofia prática kantiana. A proposta de Kant, embora tenda a apresentar direito e moral como círculos concêntricos, não ultrapassa por completo a pretensão moralizante de um círculo único, cujo centro absoluto é interior, é a razão. Isto leva Kant a concluir pela impossibilidade de um exterior – um exterior empírico ou, mais precisamente, social e histórico – que escape à racionalidade interior e, assim, à imposição de, a todo custo, racionalizar a exterioridade para reconduzi-la à condição de “função da interioridade”. No direito, âmbito no qual precisamente se dá esta transição para o exterior, a tensão entre os dois extremos induz Kant a alçar à condição de racionalidade incondicionada relações sociais – portanto empíricas e condicionadas – cuja incompatibilidade com a construção teórica calcada no *imperativo categórico* é patente.

– VI –

Por ora, para avançar na análise da formulação kantiana do direito como legislação racional voltada para o exterior, é preciso, em especial, compreender o sentido que a ideia kantiana de liberdade toma nesta projeção “para fora” e, com isso, fixar a dimensão exterior

---

52 Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 68, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Il risultato a cui sembra porre capo la distinzione kantiana del diritto dalla morale è dunque che, a differenza dei metafisici dogmatici, Kant intuisce la necessità di una fondazione autonoma della sfera positiva delle relazioni esteriori come relazioni sottratte alla tutela eticizzante e che, pertanto, siano naturalisticamente ordinate, regolate da valori condizionali e condizionati, tecnici. Ma, contro questa istanza originale che separa Kant dalla tradizione, egli non riesce mai a dare *reale positività* a quelle relazioni esteriori in quanto concepite come *funzioni dell’interiorità*, prive di quella propria autonoma consistenza che le avrebbe distinte dalla sfera interna della eticità e in genere dai valori.”

do sujeito – que, agora, propriamente apresenta-se como sujeito de direito. A exterioridade do direito significa, para Kant, na essência, que a legislação jurídica encontra seu campo não exatamente na determinação da vontade individual – que é o domínio da moralidade –, mas na atuação da vontade previamente determinada e, nessa medida, no confronto das vontades individuais. O domínio do direito é, portanto, o do encontro entre aquelas pessoas autônomas, já plenamente determinadas em sua autonomia moral, mas não consideradas aqui no silêncio interior da sua própria moralidade e sim na reciprocidade das suas relações.<sup>53</sup> Assim, tudo que importa ao direito, Kant bem percebe, é a legalidade, a conformidade exterior – ou, noutras palavras, a manutenção exterior, na forma da relação, da reciprocidade daquela autonomia interior.

A esse respeito, Kant é mesmo bastante claro, especialmente no §B da *Introdução à doutrina do direito*, quando aponta, no conceito de direito, três elementos constitutivos essenciais, a saber: (1) “diz respeito [...] apenas à relação externa e, precisamente, prática de uma pessoa com outra, na medida em que as suas ações possam, como *facta*, ter influência (direta ou indiretamente) umas sobre as outras”; (2) “não significa a relação do arbítrio com o desejo do outro [...], mas, pura e simplesmente, com o arbítrio do outro”; (3) “pergunta-se apenas pela forma da relação entre os arbítrios de ambas as partes, na medida em que eles são considerados simplesmente como livres, e se, com isso, a ação de cada um se pode conciliar com a liberdade do outro segundo uma lei universal”.<sup>54</sup>

Em suma, Kant aponta que o direito diz respeito à forma de relações exteriores e recíprocas entre arbítrios individuais que têm influência uns sobre os outros. A exterioridade, como já se viu, implica, ao menos a princípio, oposição à moral. O aspecto formal implica que o direito “não se preocupa em estabelecer quais são os objetivos ou as utilidades que os sujeitos perseguem”, mas apenas “prescrever a forma sob a qual o objetivo deve ser atendido”. A reciprocidade dos arbítrios implica, por sua vez, que o “direito exclui de princípio toda servidão, toda escravidão e não conhece senão pessoas livres”.<sup>55</sup> Tendo isso em vista, Kant pode então, em derivação da fórmula do *imperativo categórico*, apresentar um *princípio universal do direito*: “Uma ação é conforme ao Direito quando permite ou quando a sua máxima

---

53 “[...] o conceito de um direito externo em geral decorre totalmente da *liberdade* na relação externa dos homens entre si [...]” Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 78.

54 *MC-DD*, §B, p. 42-43. Para análises mais detalhadas e, ao mesmo tempo, críticas desses elementos, v. Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 44-47 e Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 47 et seq.

55 Tais considerações encontram-se em: Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 45.

permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo uma lei universal.”<sup>56</sup>

Reemerge, com toda a clareza, a questão da universalidade. O que cumpre ao direito, em suma, é impor a forma pela qual as ações exteriores possam relacionar-se de modo a que os sujeitos se mantenham reciprocamente livres. O direito é, portanto, a forma pela qual pode dar-se a convivência universal das liberdades exteriores – ou ainda, sob uma outra perspectiva: pela qual pode se dar a universalidade dos sujeitos livres em suas relações recíprocas.

A dualidade moral-direito – ou, em termos mais gerais, entre interior-exterior – apresenta-se mais uma vez: a autonomia do sujeito moral se exterioriza sob a forma de uma liberdade exterior e esta liberdade exterior deve concordar com todas mais na forma do direito. O sujeito de direito figura, então, no princípio universal do direito, como projeção do sujeito moral autônomo – quero dizer, não se trata fundamentalmente de um outro: a liberdade exterior do sujeito de direito é precisamente a exteriorização da autonomia da vontade do sujeito moral. A construção kantiana da moralidade, em especial a sua formulação acerca do caráter necessariamente universal da moralidade, é claramente recepcionada, ao menos até este ponto, no domínio do direito. A exigência racional suprema, no que diz respeito à convivência – isto é, às relações exteriores – dos seres racionais, como seres morais, é precisamente que a expressão exteriormente projetada da sua autonomia moral seja universalmente garantida. A exigência suprema é, portanto, que todos os seres racionais se apresentem como exteriormente livres e, assim, assumam a forma de sujeito de direito.

O *princípio universal do direito* não faz senão repor a condição universal do ser racional como sujeito livre. Não é dado a ninguém reduzir, por suas ações, a si mesmo ou a qualquer outro ser racional a simples meio, não é dado a ninguém degradar a própria dignidade ou a dignidade alheia. A diferença fundamental, neste ponto, no que diz respeito à moral, é que o direito não se propõe perscrutar os móveis da ação, mas se limita a determinar as condições formais dentro das quais a ação há de desenvolver-se em respeito à possibilidade de manutenção da própria condição de sujeito livre por todos os seres racionais. Assim como era absurdo, na construção propriamente moral de Kant, supor um ser racional desprovido de autonomia, isto é, um ser racional que não assumisse a forma de sujeito moral, é igualmente absurdo supor um ser racional desprovido de liberdade exterior, ou seja, um ser racional que não se apresente como sujeito de direito. A liberdade aparece, na formulação jurídica de Kant,

---

56 *MC-DD*, §C, p. 43. A derivação do *imperativo categórico* é particularmente clara se considerada, na página seguinte, a formulação do mesmo princípio como lei universal: “age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal”.

como qualidade insuprimível do sujeito: trata-se, não por acaso, do único direito inato,<sup>57</sup> enquanto todos mais hão de ser adquiridos.

Todas as demais qualidades do sujeito de direito, inclusive a igualdade, decorrem da liberdade inata. Os sujeitos são iguais porque igualmente livres: a forma igual do sujeito de direito é a forma universal da liberdade exterior. Em suas relações recíprocas, todos os sujeitos devem, portanto, ser simultaneamente livres e livres na mesma medida. A alusão de Kant é, num certo sentido, geométrica: o direito é a forma da concordância das liberdades exteriores, num plano matematicamente preciso, como paralelogramos de idênticas dimensões.<sup>58</sup> O princípio do direito é o princípio da geometria idêntica das liberdades exteriores.

Neste ponto, porém, aparece mais um elemento. Kant o introduz, é bem verdade, sob o argumento de que estaria incluído já *analiticamente* no conceito mesmo de direito: a coerção.<sup>59</sup> Esta opera como garantia da universalidade das liberdades exteriores individuais, reconduzindo a ação individual aos seus limites geométricos idênticos. “O *direito* – assevera Kant – é a limitação da liberdade de cada um à condição de sua consonância com a liberdade de todos [...].”<sup>60</sup> A universalidade da liberdade implica, portanto, a limitação da liberdade. É esta limitação que garante a possibilidade da concordância das liberdades: se as liberdades exteriores fossem ilimitadas, não haveria possibilidade de que uma não invadisse a esfera da outra e, assim, não haveria possibilidade de manutenção da forma universal do sujeito de direito. É exatamente o caráter limitado da liberdade exterior de cada um que permite a sua convivência em idênticas condições com as liberdades exteriores de todos mais.

“Direito e faculdade de coagir – diz Kant – significam, pois, uma e a mesma coisa.” A questão fundamental, porém, é como fazer concordar a possibilidade da coerção que integra o direito com a autonomia dos sujeitos. A coerção é, sem dúvida, heteronomia: como, então, o sujeito pode ser mantido sob a possibilidade permanente da coerção e, ao mesmo tempo, perpetuar o caráter de ser racional livre? Ainda uma vez, a exterioridade da aparece como funcionalização da liberdade interior – é a isto, em suma, que Kant se refere quando propõe a coerção como já contida no conceito de direito. Se o direito trata da forma da coexistência univer-

---

57 “A liberdade (a independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem), na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que corresponde a todo o homem em virtude da sua humanidade.” *MC-DD*, p. 56.

58 Kant, de fato, apela à “precisão matemática” como uma das necessidades impostas à doutrina do direito em *MC-DD*, §EA, p. 47. Comentário, ainda que de passagem, a esse respeito pode ser encontrado em: Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 28-30.

59 Goyard-Fabre propõe que o termo não seja traduzido por *coerção* (“coercition”), mas por *constrangimento* (“contrainte”), de modo a evidenciar que não se trataria de uma imposição de força bruta (violência), mas de “força legal”. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 28, n. 4. Nos limites da análise aqui proposta, no entanto, a distinção parece de pouca relevância.

60 Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 78.

sal das liberdades, a coerção já está nele porque não é senão “um impedimento a um obstáculo à liberdade”. Ora, se um abuso da liberdade exterior, isto é, um uso da liberdade que extrapola os limites da geometria idêntica da forma jurídica, é um “obstáculo à liberdade segundo leis universais”, então a coerção é “resistência que se opõe à obstaculização de um efeito” e, portanto, “fomenta esse efeito e concorda com ele”. A coerção é obstáculo, mas obstáculo imposto contra um obstáculo à liberdade universal – não é, ela mesma, então, senão liberdade.<sup>61</sup>

Assim, mesmo se considerado em associação inescapável com a coerção, o direito não contraria a autonomia interna ou a liberdade externa da pessoa. “A personalidade moral – diz Kant – não é, assim, outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais [...], de onde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis senão às que a si mesma se dá (seja isoladamente ou, pelo menos, em conjunto com outros).”<sup>62</sup> Se a coerção já está contida na pura ideia do direito, então, mesmo que exterior, mesmo que imposição, ela não é outra coisa senão “lei” que o sujeito dá a si mesmo, imposição racional do sujeito para consigo mesmo. Kant assim pretende que a coerção não discorde, mas concorde com a autonomia moral do sujeito.<sup>63</sup>

Eis, então, um breve balanço do que a análise do conceito de direito em Kant permitiu entrever. Trata-se, antes de tudo, da manutenção da forma exterior das relações entre sujeitos nos termos de uma liberdade universal. Uma tal liberdade, ressaltado, diz respeito tão-somente à forma dessas relações: os fins perseguidos por cada um dos sujeitos são indiferentes. E, mais ainda, esta forma pode ser mantida, se preciso, por meio de coerção. O direito estabelece um plano individual de liberdade exterior, uma área inviolável de liberdade, que deve ser igual (ninguém deve ser “mais livre” ou “menos livre”) e a coerção é a garantia dessa igualdade (como uma espécie de fronteira compulsória das liberdades exteriores). O sujeito mantém, do ponto de vista moral, a sua essência autônoma, ao mesmo tempo em que adquire, do ponto

---

61 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *MC-DD*, §E, p. 46 e §E, p. 44-45. A identidade entre liberdade e coerção aparece com clareza quando Kant, noutra obra, trata esta como direito inato: “[...] o *direito inato* de cada qual, [...] quanto ao pode de constranger quem quer que seja a permanecer no interior das fronteiras da consonância do uso da liberdade com a minha, é universalmente o *mesmo*.” Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 82.

62 *MC*, p. 33.

63 Assim, Mascaro conclui: “A grande dificuldade da filosofia do direito burguesa moderna, que era a de conciliar a liberdade do indivíduo com a coerção estatal, é resolvida por Kant sem qualquer embaraço: há uma necessidade imperiosa da coerção estatal para a garantia da liberdade individual.” Mascaro, *Filosofia do direito*, 2010, p. 225. No mesmo sentido, Riedel: “La differenza alla trattazione politica tradizionale del problema della legittimazione è evidente. Dovendola riassumere in una formula, si potrebbe dire: potere e accordo da una parte, libertà e costrizione dall’altra sono in Kant non più contrapposti tra loro, ma unificati nel concetto di un potere coercitivo legale (che rende possibile la libertà di ciascuno).” Riedel, *Metafisica e metapolitica*, 1990, p. 268.

de vista jurídico, a liberdade externa para buscar os seus próprios fins subjetivos e tem-na garantida contra quaisquer invasões pela faculdade da coerção.

Um passo apenas adiante e se pode notar sobre qual base a formulação do direito por Kant é erigida. Na conformação dita puramente racional do jurídico, o que transparece, ainda que de modo não declarado – e, em certo sentido, indeclarável – é algo que em muito ultrapassa a pura razão. A imagem que resplandece por detrás desta concepção, como pano de fundo frente ao qual Kant põe em movimento as categorias do direito, é a da sociedade burguesa em ascensão. É esta empiríssima realidade, como tal muito distante do incondicionado, que exige a formulação de um “espaço” inviolável de liberdade exterior do sujeito, dentro do qual a concorrência entre os interesses individuais divergentes deve simultaneamente encontrar a sua realização e o seu limite. É isto, no fim das contas, que determina veladamente a geometria idêntica das leis universais da liberdade. É isto, no mesmo sentido, que determina a coerção como instrumento da liberdade. Porque só a geometria idêntica, assegurada pela coerção, permite a perpetuação das relações exteriores entre os sujeitos como relações de divergência de interesses privados – a discórdia no conteúdo (que não diz respeito ao direito, segundo Kant) na plena concórdia da forma jurídica que a encerra, a irracionalidade do conteúdo (os fins subjetivos, a felicidade própria, a empiria) sob a plena racionalidade (universal e incondicionada) da forma.

“De fato, tanto a esfera do direito quanto aquela da moral – como nota Illuminati – valem como aspectos, respectivamente, externo e interno do equilíbrio dinâmico das individualidades antagonísticas, ou seja, como campo regulado de desenvolvimento e também de legitimação ideológica da concorrência burguesa. A autonomia moral não pode não corresponder à disjunção entre direito e moral e à queda de ambos na patente apologia do fato.”<sup>64</sup>

O interior puramente racional projetado, como jurídico, para o exterior cumpre então o seu derradeiro objetivo: confirma racionalmente a sociedade dada. A concórdia jurídica formal dos indivíduos em discórdia permite elevar à racionalidade incondicionada a sociedade historicamente condicionada que inexoravelmente produz discórdia entre interesses privados. Esta sociedade não é outra senão a sociedade burguesa em ascensão, elevada ao patamar da racionalidade *a priori* pelo expediente do formalismo jurídico. Mas esta apologia da sociedade burguesa por Kant é, como se verá a seguir, parcial apenas.

---

64 Illuminati, *Kant politico*, 1971, p. 121-122, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Difatti, tanto la sfera del diritto quanto quella della morale valgono come aspetti, rispettivamente, esterno e interno dell’equilibrio dinamico di individualità antagonistiche, cioè come campo regolato di svolgimento e insieme legittimazione ideologica della concorrenza borghese. All’autonomia non può non corrispondere lo scambio fra diritto e morale e la ricaduta di entrambi nella patente apologia del fatto.”

A divergência entre interesses privados que constitui o pano de fundo da concepção jurídica kantiana tem a sua base social numa esfera em expansão das relações mercantis. Não é de espantar, então, que Kant delineie o sujeito de direito sob a forma prototípica do proprietário: o proprietário, titular do interesse privado, é uma figura burguesa por excelência – mas a sua representação é prototípica porque a concepção kantiana de propriedade ainda resta, como mostrarei, vinculada a determinações pré-burguesas. Isto aparece já na concepção kantiana de *meum iuris, o meu e o teu exteriores*.

Se o direito diz respeito às relações entre liberdades exteriores, liberdades das quais se exige uma concordância universal, como efetivamente tais liberdades se manifestam? A que se dirigem tais liberdades? Por que tais liberdades se opõem, exigindo uma limitação recíproca? A resposta a estas questões passa necessariamente por aquilo que Kant nomeia *postulado jurídico da razão prática*, que estatui o seguinte: “É possível ter como meu qualquer objeto exterior do meu arbítrio; quer dizer, é contrária ao Direito uma máxima segundo a qual, se esta se convertesse em lei, um objeto do arbítrio devesse tornar-se em si (objetivamente) sem possuidor (*res nullius*).” Trata-se, está claro, de uma vedação da *res nullius*, mas Kant a apresenta sob a forma de uma imposição racional *a priori* segundo a qual não pode haver coisa exterior que não possa ser investida na posse de um sujeito. Uma tal impossibilidade não poderia vir gravada na própria coisa, porque algo como uma “proibição absoluta de usar tal objeto” seria “uma contradição da liberdade exterior consigo mesma”: “É pois – prossegue Kant – uma pressuposição *a priori* da razão prática considerar e tratar qualquer objeto do meu arbítrio como um meu e teu objetivamente possíveis.”<sup>65</sup>

Kant assim enuncia que a razão prática considera o mundo exterior, ou seja, o mundo empírico das coisas, como matéria indiferente sempre à disposição dos sujeitos providos de razão e, portanto, de liberdade. A matéria desprovida de razão não pode recusar o domínio do sujeito. O mundo exterior existe *para* o sujeito.<sup>66</sup> “O homem – como aponta Tosel – não realiza seus fins morais a não ser que, ao mesmo tempo, imponha-se juridicamente como mestre –

---

65 Os trechos citados encontram-se em: *MC-DD*, §2, p. 68-70.

66 Isto está, por sua vez, em correspondência com o ponto de vista que caracteriza a filosofia especulativa de Kant. A respeito, Sohn-Retel afirma: “‘La raison théorique ne contient aucune base a partir de laquelle on pourrait déduire l’existence d’un autre être’, dit Kant en donnant par cette affirmation la mesure de l’aveuglement social auquel est lié l’intellect indépendant. Mais cette affirmation montre également l’aptitude de ce même intellect à connaître la nature en bénéficiant, pour son objectivité, de l’effacement de la société de son esprit. Dans sa ‘raison théorique’, l’homme se trouve en effet à la nature en tant que pur monde d’objets.’” Sohn-Retel, *La pensée-marchandise*, 2010, p. 143-144.

*Herr* – do mundo exterior, e este mundo não possui outro estatuto senão o de ser objeto do poder de disposição, material do poder de decisão, função do domínio jurídico.”<sup>67</sup>

Tomar posse do mundo exterior é a forma primordial de manifestação da liberdade exterior. Se, então, as liberdades exteriores entram em conflito – e de modo tal que exige a fixação de limites inclusive pela coerção –, é necessário ter em conta que o campo do conflito é exatamente esta tomada de posse. O choque das liberdades exteriores é invariavelmente a disputa acerca de qual delas deve prevalecer na posse dos objetos do mundo exterior. Por isso é bastante lógico que Kant apresente o direito – destacadamente o direito privado – como a forma de determinar o *juridicamente meu*, ou seja, como forma de oposição entre o juridicamente meu e o juridicamente teu. É bastante lógico que o §1, capítulo primeiro, primeira parte da *Doutrina do direito* assim comece: “O juridicamente meu (*meum iuris*) é aquilo a que estou tão ligado que qualquer uso que alguém dele pudesse fazer sem o meu consentimento seria lesivo. A condição subjetiva de possibilidade do uso em geral é a posse.”<sup>68</sup>

A primeira questão que Kant apresenta como propriamente jurídica diz respeito à determinação e ao sentido daquilo que, pelo direito, faço meu. Uma vez que a aquisição e o uso dos objetos exteriores só podem ocorrer legitimamente na forma determinada pelo direito e tal forma é universal, a aquisição e o uso nos termos do direito garantem as condições exteriores pelas quais os sujeitos podem relacionar-se de modo universalmente livre, isto é, como seres racionais igualmente livres. A universalidade da liberdade exterior radica na universalidade das condições pelas quais um objeto torna-se o meu de um sujeito.

Funda-se aqui, ao mesmo tempo, a possibilidade da coerção. O postulado jurídico da razão prática implica ainda, diz Kant, uma *lex permissiva* racional *a priori* que confere ao sujeito a faculdade de “impor a todos os demais uma obrigação que de outro modo não teriam, a obrigação de se absterem de usar certos objetos do nosso arbítrio, pois que os tomamos com anterioridade na nossa posse”.<sup>69</sup> Kant admite, é bem verdade, que a garantia peremptória do “juridicamente meu” só é possível mediante a constituição do Estado, pois apenas uma vontade omnilateral (jamais, portanto, uma vontade unilateral) pode justificar o exercício da coerção,<sup>70</sup> mas a faculdade de reclamar a coerção como garantia do juridicamente meu está já incluída no próprio postulado racional que veda a *res nullius*. Assim, a propriedade, em sentido

---

67 Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 52, traduzido por mim, CNKJ. No original: “L’homme ne réalise ses fins morales que si en même temps il se pose juridiquement comme le maître – *Herr* – du monde extérieur; et ce monde n’a d’autre statut que celui d’être objet du pouvoir de disposition, matériau du pouvoir de choisir, fonction de la maîtresse juridique.”

68 *MC-DD*, §1, p. 67.

69 *MC-DD*, §2, p. 70.

70 V. *MC-DD*, §15, p. 97 et seq.

peremptório, só é possível no estado civil, mas a aquisição dos objetos exteriores está plenamente fundada no estado natural.

O meio para uma tal aquisição é a posse.<sup>71</sup> É esta, na verdade, a categoria que constitui o ponto de partida do sistema jurídico kantiano. Não basta, porém, a detenção física do objeto: Kant elaborara uma distinção entre posse sensível ou fenomênica (*possessio phaenomenon*) e posse meramente jurídica ou inteligível ou numênica (*possessio noumenon*), de modo a fundar nesta última toda a construção acerca do juridicamente meu. A posse inteligível opera como uma *proposição sintética a priori* – isto é, liga sujeito e objeto de um modo tal que não está contido analiticamente no conceito de nenhum dos dois – e, na medida em que puramente racional, faz com que o objeto integre o juridicamente meu do sujeito ainda que este não o detenha fisicamente.

Uma vez que o conceito de direito é, segundo Kant, puramente racional, ele “não pode diretamente aplicar-se aos objetos da experiência e ao conceito de uma posse empírica, mas há-de aplicar-se em primeira linha ao conceito puro do entendimento de posse em geral, de modo a que em lugar da detenção (*detentio*), como representação empírica da posse, se pense o conceito de haver, abstraindo de todas as relações espaço-temporais, e no objeto como estando só sob o meu senhorio (*in potestate mea positum esse*) [...]”.<sup>72</sup> A preocupação de Kant é aqui evidente: trata-se de manter a pureza racional do direito mesmo quando a posse, que remete imediatamente à empiria, é alçada a um posto tão proeminente em seu sistema. Parece mesmo não haver alternativa senão submeter a exterioridade da posse a uma forma puramente racional, a um conceito de “posse em geral” que, independentemente de qualquer posse empírica, daria o fundamento ao sistema do juridicamente meu. A funcionalização do exterior (posse empírica) ao interior (posse inteligível) aparece no exato compasso, anteriormente já visto, do sistema jurídico kantiano como limítrofe entre o domínio puramente racional da autonomia e o mundo fenomênico.

Contudo, a despeito da transposição da posse empírica em posse inteligível, o sistema jurídico derivado da posse, tal como Kant o concebe, remete a uma realidade econômica e histórica muito determinada. A idealização da detenção numa forma numênica não tem outro sentido senão a sua justificação. Esta realidade é, sem dúvida, a de uma economia fundada na

---

71 V. *MC-DD*, §2, p. 70.

72 *MC-DD*, §7, p. 81. A esse respeito, Tosel: “Le rapport physique entre la chose et moi présuppose un rapport purement idéal, qui est une expression immédiate de la raison pratique en tant que celle-ci se pose comme raison pratique juridique. Nous sommes fondés à nous reconnaître et nous vouloir dans notre rapport pur à l’extériorité, comme destinés à la libre et universelle possession du monde et de ses choses, comme obligés d’accorder cette possession les uns aux autres, et de garantir cette possession par la contrainte légitime.” Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 51.

ocupação da terra, em relação à qual a posse desempenha uma função central. Isto o próprio Kant deixa transparecer quando inicia a discussão sobre o direito real – o título mesmo do §12 da *Doutrina do direito* é: “A primeira aquisição de uma coisa não pode ser senão a da terra.”<sup>73</sup>

A terra é, afinal, “substância”, em relação à qual tudo mais são meros “acidentes”: a posse da substância implica a posse dos acidentes e, portanto, a aquisição primeira só pode ser a da substância – quem adquire a terra adquire igualmente tudo há sobre ela. O fundamento desta aquisição, num sistema jurídico pensado a partir da posse, só pode ser a ocupação: a aquisição originária de uma porção de terra é dada pela primeira ocupação.<sup>74</sup>

Como ato unilateral, no entanto, a aquisição originária por ocupação não poderia, por si própria, implicar na obrigação, imposta a todos os demais, de abster-se do uso da terra ocupada. Por isso o pressuposto racional sobre o qual se funda a possibilidade da aquisição originária é aquilo que Kant nomeia “comunidade originária da terra”: “A posse de todos os homens sobre a terra, que precede todo e qualquer ato jurídico que deles dimane (é constituída pela própria natureza), é uma posse em comum originária (*communio possessionis originaria*), cujo conceito não é empírico nem depende de condições temporais, como, por exemplo, o conceito ficcionado e jamais demonstrável de uma posse em comum primitiva (*communio primaeva*), mas é um conceito prático da razão que contém *a priori* o princípio segundo o qual somente os homens podem fazer uso em conformidade com leis jurídicas do lugar que ocupam sobre a terra.”<sup>75</sup>

A comunidade originária da terra não é um evento histórico. Kant não pretende que algo assim tenha efetivamente ocorrido, mesmo que nos primórdios da existência humana. Trata-se tão-somente de um princípio racional, de uma imposição da razão: é preciso pensar a partir de uma comunidade originária da terra para que o sistema jurídico fundado na posse seja possível. É preciso pensar que a natureza determina por si só uma tal comunidade originária e que esta, por sua vez, existe com o único sentido de tornar possível a apropriação da superfície do planeta por ocupação. Apropriação, é claro, privada – porque a comunidade originária implica uma “vontade universal, que lhe é *a priori* correspondente, de permitir a posse

---

73 *MC-DD*, §12, p. 93. A discussão sobre o caráter substancial da terra segue no mesmo parágrafo.

74 “A primeira entrada na posse tem, assim, um fundamento jurídico (*titulus possessionis*), que é a posse comum originária; e a fórmula ‘feliz aquele que possui (*beati possidentis*)!’ , uma vez que ninguém está obrigado a documentar a sua posse, é um princípio do Direito natural, que institui a primeira entrada na posse como fundamento jurídico para a aquisição, na qual todo o primeiro possuidor se pode basear.” *MC-DD*, §6, p. 79. Formulação semelhante aparece em *MC-DD*, §14, p. 96.

75 *MC-DD*, §13, p. 94. No mesmo parágrafo, Kant curiosamente parece pretender derivar a constituição “pela própria natureza” da *communio possessionis originaria* do caráter finito da Terra.

privada do solo (porque, caso contrário, as coisas desocupadas converter-se-iam em si e conformemente a uma lei em coisas sem dono)”.<sup>76</sup> O caráter comunitário da posse conjunta originária é apenas o suporte racional para uma apropriação de acordo com as leis universais da liberdade, ou seja, de acordo com as liberdades individuais que concorrem pela apropriação do mundo exterior.

Goyard-Fabre entende, porém, como um “erro grosseiro” a interpretação que “pretende confinar o pensamento de Kant no individualismo”, pois a proposta kantiana teria o “ofuscante mérito [...] de mostrar não apenas que no seu conceito se exprime a ligação entre sujeito possuidor e coisa possuída, mas que – eis o que é muito mais original e profundo – a posse liga o sujeito possuidor a ‘todos os homens’”, de modo que “o ‘sujeito’ absolutamente não se deixa confinar na insularidade de uma subjetividade empírica.”<sup>77</sup> Noutras palavras, Goyard-Fabre tenta distanciar Kant do individualismo em vista do argumento de que sujeito kantiano não é o sujeito empírico. Isto, contudo, parece bem pouco aceitável. Tanto assim que, mesmo no interior das fileiras do kantismo, a interpretação é recusada – é nesse sentido que Cattaneo afirma: “É corretíssimo, como diz Goyard-Fabre, que Kant recusa o psicologismo e o empirismo a ele relacionado, mas o individualismo kantiano é defesa da dignidade moral do homem [...]”<sup>78</sup>

Se, afinal, o sujeito em questão não é o indivíduo empiricamente considerado, se a apropriação do solo põe os sujeitos todos em relação uns com os outros (ainda que de um modo meramente ideal), isto não suprime o dado fundamental: a apropriação é pensada e é – no interior do sistema da liberdade universal de Kant – unicamente concebível como apropriação privada. Se o individualismo de Kant não é a apologia do indivíduo empírico, isto não significa que não seja, de todo, individualismo. Na posse originária em comunidade, esta comunidade não é senão uma comunidade de sujeitos privados.

“Se, em suma, – observa Cerroni – a posse comum é a única condição para legitimar a posse privada, é também verdade que esta posse é comum *apenas para isto*, sem qualquer

76 *MC-DD*, §6, p. 76.

77 Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 100, traduzido por mim, CNKJ. No original: “La longue remarque du §6, répétée au §10 et au §13, est parfaitement éclairant et Kant, en ces pages, a l’éblouissant mérite, en insistant sur le caractère *synthétique* de la possession, de montrer non seulement qu’en son concept, elle exprime la liaison du sujet possédant et de la chose possédée, mais que – ce qui est beaucoup plus original et profond –, la possession lie le sujet possédant à ‘tous les hommes’. En cette thèse, se déchiffre l’erreur lourde des commentateurs qui ont voulu enfermer la pensée de Kant dans l’individualisme. Il faut répéter ici – Kant en donne une très forte démonstration – que, dans la systématité de sa philosophie, le ‘sujet’ ne se laisse absolument pas enfermer dans l’insularité d’une subjectivité empirique.”

78 Cattaneo, *Metafisica del diritto e ragione pura*, p. 125, traduzido por mim, CNKJ. No original: “È verissimo, come dice la Goyard-Fabre, che Kant rifiuta il psicologismo e l’empirismo ad esse collegato; ma l’individualismo kantiano è difesa della dignità morale dell’uomo [...]”

real consistência que não seja a imediata empiria da posse privada. Tanto é que, da negação da *res nullius*, Kant deduz com um salto a possibilidade da apropriação privada e, portanto, considera a comunidade originária incapaz de uma posse comum durável: a relação humana ou racional com a coisa parece-lhe possível apenas como apropriação privada e, assim, como aquela posse empírica que, ao contrário, deveria ser racionalizada e fundada na comunidade.”<sup>79</sup>

A construção kantiana da comunidade originária do solo e a elaboração do conceito de posse inteligível não são suficientes para retirar da empiria o fundamento de determinação do modo jurídico de apropriação dos objetos exteriores. A tentativa de racionalização da ocupação sensível da terra não resulta senão numa transposição do empírico condicionado para o racional incondicionado e, a seguir, na devolução de um racional incondicionado que não é senão a abstração legitimadora da realidade dada.<sup>80</sup> Como consequência, o sistema jurídico puramente derivado da razão que Kant pretende elaborar é levado a admitir que o seu início reside no fato muito empírico da posse. Daí, então, quando suscitada a questão de quanta terra cada um pode tomar para si, Kant não hesitará responder: “Até onde chegue a capacidade de a ter sob seu senhorio, quer dizer, até onde aquele que dela se queira apropriar a possa defender; é como se a porção de terra dissesse: se não me podeis proteger, então também não podeis dar-me ordens.”<sup>81</sup> – E assim indizível é finalmente dito: o fundamento da apropriação da terra é o mais sensível, o mais empírico, o menos racional – é a força.

Toda a idealização dos fundamentos do direito, toda uma concepção erigida em vista do caráter numênico das determinações jurídicas se coloca, ao cabo, a serviço da realidade empírica. A universalidade puramente ideal da determinação e dos limites do *meum iuris* fundamenta, em última instância, uma distribuição condicionada da propriedade, que nada tem de universal, mas que, ao contrário, aparece na realidade sob o signo da sua desigualdade. O sujeito de direito, o sujeito do *meum iuris*, é assim forçado abdicar de sua pureza racional para encarar de frente a “impura” realidade na qual se situa. E Kant não pode senão recusar-se a

79 Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 78-79, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Se, insomma il possesso comune è l’unica condizione per legittimare il possesso privato, è altresì vero che quel possesso è comune *soltanto per questo*, non ha alcuna reale consistenza che non sia l’immediata empiria del possesso privato. Ciò è tanto vero che dalla negazione della *res nullius* Kant deduce con un salto la possibilità dell’appropriazione privata e quindi considera la comunità originaria incapace di un durevole possesso comune: la relazione umana o razionale con la cosa gli appare possibile soltanto come appropriazione privata e cioè come quell’empirico possesso che, invece, doveva essere razionalizzato e fondato sulla comunità.”

80 Nesse sentido, Cerroni: “L’astrazione, dunque, che Kant ha costruito *a priori* si è risolta in una ripetizione apologetica del rapporto empirico del possesso privato proprio perché questo non era entrato *come tale* a strutturare il concetto: il porsi dell’astrazione come indipendente e separata dall’empiria [...] si è rovesciato in una immediata identità.” Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 82.

81 *MC-DD*, §15, p. 98.

responder à “questão de como lhes [aos grandes proprietários] foi possível justamente caber a propriedade de mais terra do que a que podem explorar com as suas mãos [...] e como foi possível que muitos homens, que de outro modo no seu conjunto teriam podido adquirir um estado persistente de propriedade, se viram constrangidos a pôr-se ao serviço daquele para poderem viver”.<sup>82</sup>

O caráter puramente ideal da liberdade e da igualdade do sujeito de direito é confrontado com a desigualdade na propriedade e com a negação real de liberdade. A igualdade e a liberdade numéricas são diretamente contrapostas à desigualdade e à dependência fenomênica. Mas o mesmo que Kant se recusa a responder como a desigualdade pôde estabelecer-se no mundo fenomênico não hesita mostrar como se resolve esta contraposição entre o ideal e o real: “[...] esta igualdade universal dos homens [...] é totalmente compatível com a maior desigualdade na qualidade e nos graus da sua propriedade, quer na superioridade física ou intelectual sobre os outros ou em bens de fortuna que lhe são exteriores e em direitos em geral (de que pode haver muitos) em relação aos outros; de maneira que o bem-estar de um depende muito da vontade do outro (o do pobre depende da do rico), um deve obedecer (como a criança aos pais, ou a mulher ao homem) e o outro dá-lhe ordens, um serve (como o jornaleiro), o outro paga, etc.”<sup>83</sup>

Mais ainda, o fundamento na posse e na força aponta para um aspecto histórico essencial da formulação kantiana da propriedade. Se a aquisição originária não pode ser senão a da terra e se, por seu turno, esta aquisição não pode dar-se senão por ocupação (no sentido específico de manutenção da posse pela força), então o fundamento desta propriedade não pode ser outro senão o domínio. Assim, a mesma teoria kantiana que ratifica a sociedade burguesa ascendente ao instituir o direito como forma de fixação do meu e do teu exteriores, fornecendo um campo de atuação e limitação para as liberdades individuais, recusa-se a abdicar a um fundamento essencialmente pré-burguês. Kant ratifica a economia concorrencial burguesa e os interesses individuais conflitantes que a caracterizam, porém, ao mesmo tempo, em oposição a esta forma econômica, insiste num atrelamento primordial à terra e à ocupação. Deste modo Kant nega reconhecer ao trabalho o seu posto fundamental na dinâmica da economia capitalista: o trabalho não é e não pode ser o que determina a propriedade.

“Kant – aponta Tosel – não é Hegel, que transformará o conceito político de estado civil naquele de sociedade civil ao fazê-lo referir-se em particular à esfera concreta das atividades econômicas ligadas ao trabalho industrial capitalista. A posse característica do estado de

---

82 Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 86.

83 Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 80.

natureza se especifica em direito de ocupação da terra, em direito do primeiro ocupante. O direito privado é definido como o fato indemonstrável desta ocupação. A propriedade não é fundada sobre o trabalho, mas sobre a ocupação.”<sup>84</sup>

Ora, o trabalho, como tudo mais, é mero acidente – e, como tal, não pode determinar a aquisição da substância. Kant, a esse respeito, é mesmo explícito e direto: “[...] a laboração não é mais do que um sinal exterior da entrada na posse, que pode ser substituída por muitos outros sinais que requerem menos esforço.”<sup>85</sup> A propriedade não tem como fundamento o trabalho, mas a ocupação – e, mais ainda, não tem como aspecto primordial a trocabilidade (a relação de equivalência valorativa entre mercadorias), mas o domínio (a relação concreta entre homem e coisa). A concepção de propriedade de Kant ratifica apenas parcialmente a dinâmica da circulação de mercadorias, enquanto parcialmente perpetua a representação tipicamente feudal da propriedade da terra como domínio. A concepção de Kant aparece, assim, não como expressão filosófica cabal do mundo burguês, mas como expressão filosófica de uma burguesia ainda débil, contrastante com senhores de terra ainda dominantes, retrato fiel da Prússia do seu tempo.

“O descarte do trabalho, – prossegue Tosel – seu papel secundário em relação à ocupação da terra são justificados por um argumento que em si legitima os nobres, os todo-poderosos *Junkers* da Prússia, como também uma burguesia alemã atrasada e fraca. [...] A legitimação da propriedade privada pelo direito de ocupação expressa a impotência econômica e política de uma burguesia pouco desenvolvida, condenada ao compromisso com o estado dos *Junkers*.”<sup>86</sup>

---

84 Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 53, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Kant n’est pas Hegel qui transformera le concept politique d’état civil en celui de société civile pour lui faire désigner en particulier la sphère concrète des activités économiques liées au travail industriel capitaliste. La possession caractéristique de l’état de nature se spécifie en droit d’occupation du sol, en droit du premier occupant. Le droit privé se définit comme le fait indémontrable de cette occupation. La propriété n’est donc pas fondée sur le travail mais sur cette occupation.”

85 É conveniente reproduzir aqui o excerto integralmente: “Mais: é necessária a laboração do terreno (edificação, cultivo, drenagem, etc.) para a aquisição desse mesmo terreno? Não! Pois que uma vez que estas formas (de especificação) são somente acidentes, não constituem de todo em todo o objeto de posse imediata e só podem pertencer à posse de um sujeito na medida em que a substância tenha sido reconhecida previamente como sua. Quando se trata da primeira aquisição, a laboração não é mais do que um sinal exterior da entrada na posse, que pode ser substituída por muitos outros sinais que requerem menos esforço.” *MC-DD*, §15, p. 100. Kant apresenta uma discussão ainda mais extensa a respeito, embora com argumentos fundamentalmente iguais, no §17A, p. 105 et seq.

86 Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 56, traduzido por mim, CNKJ. No original: “La mise d’écart du travail, son rôle second par rapport à l’occupation du sol sont justifiés par un argument qui en sa lettre légitime les nobles, les *Junkers* tout-puissants de la Prusse, autant qu’une bourgeoisie allemande arriérée et faible. [...] La légitimation de la propriété privée par le droit d’occupation exprime bien l’impuissance économique et politique d’une bourgeoisie peu développée, condamnée au compromis avec l’État des *Junkers*.”

O que, em suma, escapa a Kant é a concepção do trabalho não como mero acidente que especifica a substância, mas como ele mesmo gerador de substância. Um tal desenvolvimento terá que esperar por Hegel,<sup>87</sup> mas é possível, por ora, averiguar os desdobramentos da sua “ausência” ainda no interior da filosofia kantiana.

O sujeito de direito aparece em Kant essencialmente vinculado à tomada de posse do mundo exterior. É o sujeito que integra os objetos exteriores ao juridicamente meu por meio da ocupação e que, nesse sentido, identifica-se, na sua matriz mesmo, como um proprietário. Mas a recusa do caráter substancial do trabalho induz Kant à concepção desta propriedade – e, por consequência, do seu proprietário – como determinada em função do domínio – quando, ao inverso, no mundo burguês plenamente desenvolvido, a propriedade privada há de ser determinada pela sua trocabilidade, característica da sua redução à forma de mercadoria. A propriedade privada tal como concebida por Kant guarda, assim, um traço fundamental do mundo pré-burguês: é, antes de tudo, a propriedade da terra. A geometria das liberdades exteriores que caracteriza a formulação do direito por Kant desde o seu “princípio universal” adquire deste modo um sentido muito mais claro: é a geometria plana pela qual se calcula a área daquelas porções de terra que, pela ocupação, manifestam a liberdade exterior do sujeito. Os limites destas liberdades exteriores em choque – liberdades que, sem suprimir o choque, o direito deve retornar à forma da concórdia – são, assim, os limites dos objetos exteriores que integram o meu de cada sujeito.

A propriedade, este *meum iuris* de cada sujeito de direito, não é constituído pela exteriorização do sujeito mesmo. Kant ainda está distante da concepção contemporânea segundo a qual o objeto é adquirido na medida em que se torna, em certo sentido, sujeito. Isto é, o sujeito, na visão kantiana, não se torna proprietário porque se exterioriza nas coisas que adquire, porque faz a sua vontade nelas habitar, mas por um vínculo meramente externo, numa relação em que proprietário e propriedade se mantêm como reciprocamente exteriores: precisamente o vínculo da ocupação. “A propriedade – aponta, com precisão, Edelman – não está mais adstrita ao sujeito, não é mais a sua essência – na medida em que não o constitui a partir do interior, mas do exterior –, pela boa razão de que a propriedade não procede do sujeito senão em nome de um decreto da Razão.”<sup>88</sup>

---

87 V. abaixo Ato II, seção V.

88 Edelman, *La transition dans la “Doctrine du droit” de Kant*, 1973, p. 48, traduzido por mim, CNKJ. No original: “La propriété n’est pas dans la mouvance du sujet, il n’est pas son essence – das la mesure où il ne le constitue pas de l’intérieur mais de l’extérieur –, pour la bonne raison que la propriété ne procède de lui qu’au nom d’un décret de la Raison.”

Em si, o sujeito não é senão aquele núcleo de autonomia moral, razão que se autode-termina, pura inteligibilidade desprovida por completo de qualquer empiria. Exatamente no direito, no limite entre interior e exterior, quando o interior se projeta para fora na forma da liberdade exterior, o que se realiza pela ação humana de tomada de posse do mundo fenomênico, a relação mesma que aquele núcleo da moralidade pode estabelecer com os objetos não pode ser outra senão a de um vínculo com algo que lhe é exterior. A exterioridade do objeto não é e não pode ser suprimida pela apropriação. O sujeito de direito torna-se proprietário, mas não se reconhece na sua propriedade – pois a propriedade é, para o sujeito, algo inexoravelmente além dele próprio.

“[O] direito não é deste mundo”<sup>89</sup> e o sujeito de direito, por seu turno, também não. O seu destino é tomar posse do mundo sensível – mas isto apenas porque a razão assim determina. O mundo exterior existe para o sujeito, mas o sujeito jamais se torna parte deste mundo. O mundo exterior se apresenta a ele, desde o princípio, como pura exterioridade da qual a sua liberdade e a sua vontade estão separadas. A *coisa-em-si* permanece exterior ao sujeito, independente do sujeito, e o direito não faz senão unir racionalmente dois extremos que, no entanto, permanecem, do começo ao fim, opostos: o sujeito e o objeto, o proprietário e a propriedade, o *eu* e o *meu*.

“Em definitivo, o sujeito de direito kantiano – diz Edelman – aparece como forma pura, sem eficácia, à espera de um conteúdo. A relação entre homem e propriedade pode assim ser definida como ‘um simples vínculo jurídico entre a vontade do sujeito e aquele objeto’. E, reciprocamente, esta forma pura e vazia é ao mesmo tempo o seu modo de existência, ou seja, é o que permite que o sujeito seja investido pelos objetos de direito.”<sup>90</sup>

– IX –

Este sujeito de direito à espera de um conteúdo, cujo único sentido é tomar posse do mundo exterior, pode, como já visto, adquirir qualquer objeto exterior – assim lhe assegura o postulado jurídico da razão prática. Mas o que são os objetos exteriores? Para Kant, a expressão pode remeter ou a “um objeto diferente de mim (do sujeito)” ou a um objeto “que se encontra situado (*positus*) noutra lugar no espaço e no tempo”, mas “[s]ó no primeiro sentido é

---

89 A frase é de Goyard-Fabre: que, no entanto, parece não ver nisto qualquer problema: cf. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 134.

90 Edelman, *La transition dans la “Doctrine du droit” de Kant*, 1973, p. 47-48, traduzido por mim, CNKJ. No original: “En définitive, le sujet du droit kantien apparaît comme cette forme pure, sans efficacité, en attente d’un contenu. Le rapport de l’homme à la propriété peut être ainsi défini comme ‘une simple liaison juridique de la volonté du sujet avec cet objet’. Et, réciproquement, cette forme pure et vide est en même temps son mode d’être, c’est-à-dire ce qui lui permet d’être investi par des objets de droit.”

que se pode conceber a posse como posse racional”. Se o direito, como pura racionalidade, abstrai de todas as condições fenomênicas de tempo e de espaço, a solução kantiana não poderia mesmo ser diferente: objeto exterior, isto é, o objeto que pode ser adquirido juridicamente, é simplesmente o que não é (e não se torna) sujeito. Isto de imediato implica que o sujeito de direito não é, para si mesmo, objeto. E a esse respeito Kant é mesmo bastante explícito: “uma pessoa pode ser senhora de si própria (*sui iuris*) mas não proprietária de si mesma (*sui dominus*, poder dispor de si de acordo com o seu arbítrio) e muito menos, bem entendido, proprietária de outras pessoas, dado que é responsável pela humanidade na sua própria pessoa [...].”<sup>91</sup>

O *homo noumenon*, para usar uma distinção cara a Kant, não é proprietário de si mesmo como *homo phaenomenon*.<sup>92</sup> Aqui a recusa do trabalho como substância encontra mais um reflexo. Como não é proprietário de si próprio, o sujeito de direito não pode vender-se. Não pode dispor das suas próprias forças empíricas, da sua própria força de trabalho, tal como se dispõe de uma coisa. E não pode, pelo ponto de vista oposto, ser adquirido por qualquer outro sujeito de direito. Pois o sujeito de direito não pode, para Kant, vender-se “em parte” como coisa sem tornar-se coisa por inteiro. Não pode dispor “em parte” de si próprio sem perder por inteiro a sua dignidade de ser racional. A circulação da força de trabalho não pode, portanto, ser objeto do direito contratual.

Com efeito, Kant enumera, entre os “direitos adquiríveis por contrato”, a *locatio conductio operae*, a prestação de serviços, mas esta diz respeito à prestação de um serviço determinado e não pode incluir a submissão pessoal do prestador ao contratante: trata-se, noutras palavras, da venda de um serviço, algo exterior ou exteriorizável em relação ao sujeito, não da venda de força de trabalho.<sup>93</sup> Nesses termos, põe-se diante de Kant um problema fundamental. O direito contratual não pode dar forma à relação em que um sujeito entrega a outro a disposição sobre o seu trabalho, e muito menos o direito real, pois a “coisa” em questão é ainda uma pessoa e Kant não pode abdicar da universalidade da liberdade como fundamento de seu sistema jurídico. A solução kantiana é a construção de um novo ramo: o *ius realiter personale*.

---

91 Os trechos citados encontram-se em: *MC-DD*, §1, p. 68 e §17A, p. 107.

92 Nesse sentido a vedação do suicídio, por Kant, na *Doutrina da virtude*: o homem como númeno não pode dispor de si próprio como fenômeno: *MC*, p. 346 et seq.

93 *MC-DD*, §32, p. 133. Ainda a esse respeito, Kant afirma noutra obra: “Quem compõe uma obra (*opus*) pode passá-la a outro por *alienação* como se fosse sua propriedade. Mas a *prestatio operae* não é uma alienação. O empregado doméstico, o empregado de armazém, o jornaleiro e até o cabeleireiro são simples *operarii*, não *artifices* [...]. O último, enquanto exerce um ofício, troca pois com um outro a sua propriedade (*opus*), o primeiro, o uso de suas forças, que concede a outro (*operam*).” Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 86, n. 20.

Este novo ramo é introduzido sob o argumento de que a classificação tradicional, como classificação dicotômica que opõe *ius reale* e *ius personale*, não é suficiente. Por isso Kant propõe uma “classificação metafísica”, que pode ser uma “tetracotomia” ao levar em consideração tanto os elementos mais simples (real e pessoal) quanto as suas combinações recíprocas, mas resulta apenas em três grandes ramos porque “[o] conceito de um direito real de caráter pessoal é suprimido sem mais delongas, pois que é impensável o direito de uma coisa em relação a uma pessoa”.<sup>94</sup>

O *ius realiter personale* é, assim, combinação dos elementos pessoal e real de modo a permitir a posse de uma pessoa como uma coisa, mas sem reduzi-la de todo à condição de coisa: o seu cerne, para usar as palavras de Kant, está em “tratar não as pessoas como coisas em todos os aspectos, mas sim em possuí-las e proceder com elas como coisas em muitas relações”. Assim, Kant pode defini-lo precisamente como o direito de “possuir um objeto exterior como uma coisa e de o usar como uma pessoa.”<sup>95</sup>

Trata-se, não há dúvida, de uma “inovação” kantiana, categoria de que jamais se teve notícia antes – e que, posteriormente, restou quase inteiramente negligenciada pelos teóricos.<sup>96</sup> Kant nela inclui as relações que nomeia “domésticas”: em suma, as relações familiares – matrimônio e filhos – e a relação entre o senhor e os criados. Quanto ao modo de aquisição, uma vez que recai sobre pessoas *como se fossem* coisas, Kant não o pode fazer derivar senão diretamente de uma “lei permissiva natural”. “O modo de aquisição deste estado e dentro dele – diz Kant – não ocorre nem por ação arbitrária (*facto*), nem por mero contrato (*pacto*), mas por via de lei (*lege*); direito esse que, dado que não é um direito sobre uma coisa nem tampouco direito face a uma pessoa, mas, concomitantemente, também uma posse desta última, há-de ser um direito que transcende todo o direito real e pessoal, a saber, o direito da humanidade na nossa própria pessoa, o qual tem como consequência uma lei permissiva natural, mediante cuja proteção nos é possível uma tal aquisição.”<sup>97</sup>

No que diz respeito ao matrimônio, Kant apresenta o *ius realiter personale* como o único meio de tornar a “comunhão sexual” juridicamente admissível e o define como “a união de duas pessoas de sexo diferente com vista à posse recíproca das suas faculdades sexuais ao

---

94 *MC-DD*, p. 248-249.

95 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *MC-DD*, p. 249 e §22, p. 118

96 A respeito do caráter inovador do *ius realiter personale* e da pouca atenção dedicada a esta categoria por parte de filósofos e juristas, mesmo aqueles adeptos de Kant, parecem unânimes os comentadores, sobretudo aqueles de inspiração marxista: v., por exemplo: Edelman, *La transition dans la “Doctrine du droit” de Kant*, 1973, p. 47; Illuminati, *Kant politico*, 1971, p. 127-128; Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 85-86; Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 57.

97 *MC-DD*, §22, p. 118-119.

longo da vida.”<sup>98</sup> A fruição sexual, do seu ponto de vista, degrada a pessoa a uma mera condição animal, portanto a uma mera condição de coisa, de modo que o único meio de salvaguardar a humanidade das pessoas em questão é a aquisição recíproca como coisa: marido e esposa “perdem-se” como coisas um para o outro, mas “recuperam-se” como pessoas na medida em que adquirem ao outro como coisa.<sup>99</sup>

“Assim, a natureza é expurgada – aponta Cerroni – como *inumanidade*, de modo que a redenção racional deve operar de fora e contra a naturalidade da relação sexual [...]” Como relação natural e sensível, a relação sexual não pode ser racionalizada. Kant não logra reduzi-la a mera função da interioridade racional: dentro ou fora do matrimônio, a relação sexual implica o uso do outro como coisa. Tudo que resta ao direito é, então, garantir a “estabilidade” do uso recíproco: “[...] a humanidade racionalizadora da lei não é senão perpetuação da desumanização da pessoa enquanto reduzida a coisa reivindicável”.<sup>100</sup>

A construção kantiana certamente causa estranheza ao divergir profundamente da visão contemporânea sobre o matrimônio, tanto assim que despertou não raras censuras.<sup>101</sup> Por outro lado, deve-se reconhecer que nela Kant mostra certo influxo modernizante, na medida em que a reciprocidade na posse implica certa igualdade entre marido e esposa: “a relação entre os cônjuges – diz Kant – é uma relação de igualdade na posse, tanto na das pessoas que se possuem reciprocamente [...], como também dos bens patrimoniais [...]”.<sup>102</sup>

Kant aponta assim para uma superação da visão medieval tradicional que, inspirada na teologia cristã, delineia o matrimônio como relação de mando do marido sobre a esposa. A superação, no entanto, não é completa. O mesmo Kant, logo a seguir, confessa os limites da sua modernidade: o mando do marido “não pode ser considerado como estando em contradição com a igualdade natural do casal”, porque baseado “somente a superioridade natural da capacidade do marido sobre a mulher de levar a cabo o interesse comum do lar e o direito de

---

98 *MC-DD*, §24, p. 120.

99 “Com efeito, o uso natural que um dos sexos faz dos órgãos sexuais do outro é uma fruição, com vista a qual uma das partes se entrega à outra. Neste ato, uma pessoa converte-se a si mesma em coisa, o que contraria o direito da humanidade na sua própria pessoa. Isto só é possível na condição de que ao ser uma pessoa adquirida por outra como coisa, esta, por seu turno, a adquire reciprocamente; pois que assim ela se recupera a si mesma de novo e reconstrói a sua personalidade.” *MC-DD*, §25, p. 121.

100 Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 99, traduzido por mim, CNKJ. No original, respectivamente: “Così, la natura è espunta come *inumanità*, sicché il riscatto razionale deve operarsi al di fuori e contra la naturalità del rapporto sessuale, con una conformazione alla legge.” “[...] l’umanità razionalizzatrice della legge non è che perpetuazione della persona in quanto ridotta a cosa rivendicabile.”

101 Cerroni aponta inclusive censuras que apelam a dados biográficos de Kant, solteiro até o fim da vida: v. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 98, n. 60. No mais, para uma enumeração de outras críticas e, ao mesmo tempo, uma relativa defesa da concepção kantiana sobre o matrimônio, v. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, 1996, p. 136 et seq. Para a crítica de Hegel a esta posição de Kant, v. abaixo Ato II, seção X.

102 *MC-DD*, §26, p. 122.

mandar fundado nessa superioridade, direito esse que pode, por isso, ser ele próprio inferido do dever de unidade e de igualdade com vista ao fim.”<sup>103</sup>

Avançando para o segundo título do *ius realiter personale*, o direito dos pais sobre os filhos, a elaboração teórica kantiana mantém basicamente as mesmas linhas gerais. Kant inova na medida em que reconhece aos filhos personalidade jurídica. Inova, em especial, com relação ao legado do direito romano, no qual os filhos figuram como pura e simples propriedade dos pais: “os filhos como pessoas – diz Kant – têm [...] um direito originário e inato (não adquirido por herança) à manutenção pelos pais até que sejam capazes de se manter por si próprios”.<sup>104</sup> Aqui, porém, os limites da construção kantiana também aparecem. Ao mesmo tempo que portadores de personalidade jurídica – e, assim, mais do que simples coisas –, os filhos pertencem ao *meum iuris* dos pais como coisas: os pais, portanto, simultaneamente os possuem como coisas e os devem respeitar como pessoas.

Em ambos os títulos relativos às relações familiares, a consequência imediata da posse como coisa – dos cônjuges um ao outro, dos pais sobre os filhos – é a possibilidade de reivindicação, isto é, de recuperar a “coisa extraviada” por meio de “arbítrio unilateral”, pela força se preciso for. Assim, no que diz respeito ao matrimônio, Kant afirma que “[...] se um dos cônjuges se separou ou se entregou à posse de um terceiro, o outro tem, sempre e de modo incontestável, o direito de o fazer reconduzir ao seu senhorio, tal como se se tratasse de uma coisa.” No mesmo sentido, na relação com os filhos, os pais “[...] podem não só invocar o dever dos filhos de regressar quando fugirem, como também têm o direito de se apoderar deles como coisas (como animais transviados) e de os encarcerar.”<sup>105</sup>

Kant constrói, nas relações familiares, a possibilidade jurídica da posse de um ser livre como uma coisa em vista de uma evidente preocupação: a recondução forçada à casa em caso de fuga. A esposa – tendo em vista a superioridade do marido – e os filhos são seres dotados de liberdade, exceto da liberdade para deixar o espaço que Kant nomeia “sociedade doméstica”. O marido pode reconduzir unilateralmente a esposa ao lar. O pai por conta própria pode trazer os filhos de volta. Em ambos os casos, a analogia com os “animais transviados” é perfeita: o senhor da casa pode arrastar os seus familiares de volta se preciso for.

Aqui novamente o “liberalismo arcaizante” kantiano deve ser tomado em consideração. Se, por um lado, reconhecer personalidade jurídica à esposa e aos filhos é uma demonstração da modernidade, é também verdade que, por outro lado, Kant permanece vinculado a

---

103 *MC-DD*, §26A, p. 123.

104 *MC-DD*, §28, p. 125.

105 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *MC-DD*, §25, p. 122 e §29, p. 127.

relações sociais essencialmente pré-modernas. Nesse sentido, a sua elaboração do direito da “sociedade doméstica” só pode ser compreendida ao ter-se em vista um específico arranjo produtivo no qual a família desempenha um papel muito determinado e, por isso mesmo, assume contornos muito diferentes daqueles conhecidos no mundo burguês contemporâneo. A vinculação de Kant à concepção da terra como única substância e a negação do trabalho como fundamento da propriedade já o tinham apontado. As relações sociais a que Kant permanece vinculado são aquelas correspondentes a uma produção fundada na posse da terra, na qual a família é a célula central e que exige, para a sua perpetuação, que os produtores permaneçam fixados ao local da produção. São estas relações que Kant procura racionalizar por meio dos dois títulos iniciais do *ius realiter personale*. São as relações historicamente condicionadas da produção senhorial, sobretudo rural (que dependem, para a sua manutenção, de um imobilismo frontalmente contrastante com a dinâmica das relações propriamente burguesas), com as quais Kant se depara para, a seguir, rerepresentá-las sob a forma de uma determinação racional *a priori*.

Ora, a filosofia kantiana que pretende nada retirar da realidade empírica e histórica, isto é, nada retirar senão da razão pura, não está ela mesma, com esta sua pretensão de pureza, fora da história. Como forma histórica de pensar, ela não pode apresentar como puramente racional senão aquilo que a história mesma coloca diante de si. Estas relações sociais que a filosofia kantiana pretende derivar da pura razão, do númeno, do não-empírico e não-histórico não são senão historicamente condicionadas, empiricamente dadas, mas o procedimento mesmo de sua filosofia “pura” não pode senão apresentá-las como “puramente” racionais e, assim, alheias às condições sociais, econômicas e históricas que determinam o seu surgimento.

– X –

Mais relevante para a análise aqui proposta é, no entanto, a construção kantiana relativa ao título terceiro do *ius realiter personale*, o direito do senhor da casa sobre os seus criados. Tivesse Kant se limitado, no que diz respeito a esta categoria, às relações conjugais e filiais, talvez – e apenas talvez – fosse ainda possível argumentar em vista de um conceito destoante ou mesmo retrógrado de família que não contaminasse o restante da sua concepção jurídica. Mas não é o caso.

A exposição de Kant começa pelos filhos que, uma vez atingindo a maioridade, tornam-se *sui iuris*, mas podem, por meio de contrato, converter-se em criados do chefe da família. A sociedade doméstica torna-se assim *societas herilis* (sociedade senhorial) – “que seria –

diz Kant – uma sociedade desigual (do que manda ou do senhor e dos que obedecem, quer dizer, dos serviçais, *imperantis et subiecti domestici*)”. Mas Kant também afirma, sem qualquer fundamentação, que “outras pessoas livres” podem igualmente submeter-se, por contrato, à autoridade do chefe da família.<sup>106</sup> É certo que os filhos podem fazê-lo, como Kant indica, para não deixar o âmbito da família, mas não há qualquer preocupação em apontar por que motivos “outras pessoas livres” estariam dispostas ou autorizadas a tamanha submissão. E isto por si só indica que, a despeito do que Kant declara, a sua preocupação aqui não é tanto a de “proteger” a família da desagregação. Muito para além das relações propriamente familiares, Kant se preocupa, por um lado, em salvaguardar relações de produção senhoriais, nas quais o “criado doméstico”, que não integra a família em sentido consanguíneo, permanece preso à terra – e, por outro, em transpor tais relações para uma nova base, agora compatível, ao menos formalmente, com liberdade e com a propriedade privada.

Assim como o marido em relação à esposa e o pai em relação aos filhos, o senhor adquire o seu criado doméstico como coisa. O senhor dispõe, portanto, da faculdade de “reavê-lo quando se extravía, mediante arbítrio unilateral”. No que diz respeito ao uso, porém, o senhor “não pode nunca comportar-se como proprietário dos mesmos (*dominus servus*)”.<sup>107</sup> Isto significa que o contrato pelo qual o criado se submete ao senhor não é suficiente para estabelecer a relação – por isso, afinal, não se trata de um direito contratual, uma vez que o criado passa a integrar o *meum iuris* do senhor como coisa –, mas é o contrato que limita as possibilidades de uso do criado pelo senhor: “só mediante contrato – afirma Kant – está o serviçal sob o seu senhorio, mas é em si contraditório, quer dizer nulo e inexistente, um contrato mediante o qual uma parte renuncia à sua liberdade integral em benefício de outrem, com o que deixa de ser uma pessoa e, conseqüentemente, não impende sobre ele qualquer dever de observar um contrato, mas só reconhece o poder.”<sup>108</sup>

Kant pretende que o senhor não adquira a propriedade de outra pessoa, isto é, não a adquira como “coisa em todos os aspectos”, “mas somente o seu do usufruto (*ius utendi*,

106 Eis o excerto na integralidade: “Ambas as partes [pais e filhos maiores] podem, na verdade, manter a mesma sociedade doméstica, mas sob uma outra forma de obrigação, ou seja, como vinculação do chefe de família com o pessoal doméstico (os criados ou criadas da casa), portanto, podem conservar precisamente esta sociedade doméstica, mas agora como sociedade senhorial (*societas herilis*), mediante um contrato pelo qual o primeiro com os filhos adultos ou, se a família não tem filhos, com outras pessoas livres (da comunidade doméstica) fundaria uma sociedade doméstica, que seria uma sociedade desigual (do que manda ou do senhor e dos que obedecem, quer dizer, dos serviçais, *imperantis et subiecti domestici*).” *MC-DD*, §30, p. 128-129.

107 O pessoal de serviço pertence, portanto, ao seu do chefe de família e, na verdade, no que diz respeito à forma (à espécie da posse), pertence-lhe como se se tratasse de um direito real; porque o chefe de família pode reavê-lo quando se extravía, mediante arbítrio unilateral; no entanto, no que se refere à matéria, quer dizer, ao uso que pode fazer destes membros da comunidade doméstica, não pode nunca comportar-se como proprietário dos mesmos (*dominus servus*) [...]” *MC-DD*, §30, p. 129.

108 *MC-DD*, §30, p. 129.

*fruenti*), consistente em fazer uso imediatamente desta pessoa como uma coisa, como meio para o meu fim, mas sem prejuízo da sua personalidade.” Deste modo, a relação do senhor com os criados domésticos difere fundamentalmente da relação contratual de prestação de serviços porque implica “uma adstrição pessoal” e porque não se limita a uma obra ou a serviços determinados, mas permite “ser o serviçal incumbido de tudo aquilo que seja permitido no que diz respeito ao bem-estar do agregado familiar [...]”.<sup>109</sup> Não se trata, precisa Kant, de *locatio operae*, mas de *locatio personae*.

Precisamente aqui a tensão kantiana entre modernidade e pré-modernidade, entre as relações burguesas em ascensão e as relações senhoriais ainda persistentes, aparece em sua máxima expressão. E esta tensão é trazida por Kant para dentro do conjunto de seu sistema filosófico de um tal modo que não pode passar sem contradição. Pense-se no princípio universal do direito: a liberdade do senhor e a liberdade do criado podem coexistir segundo uma lei universal? Ao contrário, condição do criado doméstico para com seu senhor, isto é, a condição de sujeito livre possuído como coisa, não é universalizável: a sua universalização implicaria necessariamente a degradação da liberdade de todo ser racional. Pense-se na concepção do jurídico como geometria idêntica das liberdades exteriores: a liberdade do senhor e a liberdade do criado doméstico podem ter a mesma dimensão? Na verdade, a liberdade de um é completamente subjugada, completamente suprimida em vista da assimilação *como se fosse* uma coisa. Pense-se, por fim, no conjunto da concepção moral kantiana. Se os deveres jurídicos são “deveres éticos indiretos”, como conciliar a possibilidade jurídica da coisificação do homem com a imposição moral absoluta da personalidade como fim em si mesmo. Quando o sujeito de direito se entrega, embora supostamente sem perder a sua personalidade, ao senhorio de um outro, o que resta daquele sujeito moral autônomo que não tem a sua vontade dirigida senão pela própria razão, que não se submete a qualquer vontade heterônoma? O que resta da imposição de que o ser racional jamais sirva de meio para os fins de um outro? O que resta daquela dignidade que todo ser racional, pelo fato mesmo de sua racionalidade, deve possuir e da qual não pode abrir mão?

A possibilidade instituída no campo do direito de que um homem possua outro homem *como se fosse* uma coisa contradiz frontalmente os fundamentos de todo o conjunto da filosofia moral de Kant. O *ius realiter personale* assim se revela, em última análise, inconcili-

---

109 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *MC-DD*, p. 251 e p. 253. A respeito, Sciacca: “Possesso non equivale a proprietà: non posso essere proprietario di un'altra persona (poiché non posso essere proprietario nemmeno di me stesso, possiedo il mio corpo).” Sciacca, *Il concetto di persona in Kant*, 2000, p. 76.

ável com a ideia da personalidade moral autônoma.<sup>110</sup> O seu impacto é avassalador. Resta, então, questionar por que Kant introduz uma tal figura no interior de seu sistema filosófico.

Como aponta Edelman, a questão fundamental posta diante do *ius realiter personale* é a de como fazer uso de um homem livre.<sup>111</sup> Trata-se, em suma, de encontrar a mediação jurídica que permita o uso empírico das forças vitais de um homem ao mesmo tempo em que se assegura a este a manutenção da sua personalidade jurídica. Isto põe Kant, sem dúvida, em sintonia as relações burguesas em ascensão: exige-se o uso do trabalho de um homem sem reduzi-lo à condição de escravo ou de servo, isto é, sem reduzi-lo integralmente à condição de coisa. A solução, por isso mesmo, não poderia ser encontrada na tradição do direito romano, de vez que esta admite a propriedade de um homem como *res*, tampouco nas teorias jusnaturalistas contemporâneas a Kant, que majoritariamente admitiam a escravidão como fato natural. Mas o homem “não pode, – segundo Kant – por meio de qualquer ato jurídico (nem o seu nem o de outrem), deixar de ser o seu próprio senhor e entrar na classe dos animais domésticos, que empregam para todos os usos como se quiser [...]”<sup>112</sup>

É profundamente modernizante a recusa kantiana de juridicidade à relação servil, a imposição inescapável de manter – ao menos nominalmente – a liberdade universal dos indivíduos. Está em jogo, afinal, uma condição sem a qual a circulação da força de trabalho não poderia resolver-se pelo direito. E assim fica claro que concepção jurídica kantiana não ignora a ascensão do trabalho assalariado, mas apenas não é capaz de fornecer-lhe uma solução jurídica cabal, na exata medida em que não consegue assimilar a circulação da força de trabalho a um ato de plena realização da liberdade do sujeito de direito.

“O direito pessoal de caráter real – diz Tosel – exclui, como atentatória ao direito, ‘a dependência em sentido feudal, servidão’, baseada na imposição de violência. Visa estabelecer uma relação de dependência que una simultaneamente liberdade e dependência de sujeitos reconhecidos como pessoas, mas ainda assim diferenciados, porque alguns desses sujeitos são usados como *operarii* por outros (que são plenamente proprietários – *sui iuris*) e são usados por meio de um contrato que concluem como pessoas.”<sup>113</sup>

110 Nesse sentido, Siep: “This aspect of Kant’s personal law [*ius realiter personale*] is certainly problematic and in the end cannot be reconciled with his concept of person [...]” Siep, *Person and law in Kant and Hegel*, 1984, p. 73.

111 Edelman, *La transition dans la “Doctrine du droit” de Kant*, 1973, p. 50. Ou ainda, como aponta Cerroni: “Si tratta insomma [...] di rendere possibile – in un sistema che astraendo dall’empiria costituisce ogni individuo come persona-fine – il possesso dell’attività altrui come possesso efficiente (‘come di una cosa’) continuando a trattare l’altro ancora e sempre come persona.” Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 87.

112 Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 83.

113 Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 58, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Le droit personnel sous l’espèce d’une chose exclut, comme attentatoire au droit, ‘la servitude au sens féodal, servage’, fondée sur

Pelo simples encampar desta preocupação essencial, a preocupação em manter a liberdade formal daqueles que se submetem à dependência pessoal como trabalhadores, Kant corresponde às expectativas da produção capitalista e da sua necessidade imanente de realizar a desigualdade por meio de uma igualdade jurídica universal.<sup>114</sup> Ainda assim, Kant pode apenas imperfeitamente aproximar-se da solução jurídica da relação salarial capitalista. Os vínculos de seu pensamento com relações ainda correspondentes ao Antigo Regime culminam na tentativa de conferir racionalidade a resquícios senhoriais em dissolução que não podem ser compatibilizados com o pleno desenvolvimento da relação salarial. Isto transparece no *ius realiter personale* de modo mais patente que em qualquer outro momento da elaboração jurídica kantiana, como Edelman bem aponta: “Esta dissolução é a obsessão kantiana: a esposa pode fugir, a criança pode escapar, o criado doméstico pode ir embora. Kant pretende admitir que se tratam de pessoas, seres livres, mas ele pode admiti-lo na ‘ideia pura’, não na prática da sua liberdade. Assim que a liberdade é postulada, é também negada. Esposa, filhos, criados, todos são livres... exceto para usar a sua liberdade.”<sup>115</sup>

No ato de disposição da sua própria força de trabalho – que, é bem verdade, ocorre por meio de um contrato, mas não se aperfeiçoa apenas pelo contrato –, o sujeito de direito kantiano não externa a sua liberdade, não a torna efetiva, mas perde-a ao passar à posse um outro *como se fosse* uma coisa. Kant pretende que o sujeito de direito mantenha, na pura idealidade, a sua liberdade intrínseca, mas tem que fazê-lo sob a forma de uma coisificação exterior juridicamente reconhecida – ou melhor, apesar desta coisificação. Assim se percebe que o delineamento kantiano do sujeito de direito está à frente da submissão pessoal irrestrita, completa ausência de liberdade e, no limite, de personalidade que caracteriza a escravidão e a servidão, mas está ainda distante do sujeito de direito hegeliano que, ao vender os próprios atributos, portanto ao apresentar-se como proprietário de si mesmo, realiza maximamente a sua liberdade.

---

l'imposition de la violence. Il veut instaurer un rapport de dépendance unissant à la fois liberté et dépendance des sujets reconnus comme personnes, mais différenciés néanmoins, puisque certains de ces sujets sont utilisés comme *operarii* par d'autres personnes (qui sont elles pleinement propriétaires – *sui iuris*) et sont utilisés selon un contrat qu'ils concluent comme personnes.”

114 Nesse sentido, Cerroni: “Kant deduce insomma in tal modo il nucleo essenziale del moderno rapporto di lavoro: una dipendenza mediata dalla indipendenza (volontà autonoma).” Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, 1972, p. 91-92.

115 Edelman, *La transition dans la “Doctrine du droit” de Kant*, 1973, p. 53, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Cette dissolution est la hantise kantienne: la femme peut s'enfuir, l'enfant s'échapper, le domestique s'évader. Kant veut bien admettre qu'il s'agit de personnes, d'êtres libres, il veut bien l'admettre en ‘idée pure’, mais non dans la pratique de leur liberté. Sitôt postulée la liberté, elle est anéantie. La femme, l'enfant, le domestique sont libres... sauf d'user leur liberté.”

Ora, se Kant pode reclamar que o senhor e o criado doméstico mantêm ambos a liberdade, não pode evidentemente pretender que a mantenham na mesma medida. Não são certamente o trabalhador assalariado e o empregador capitalista que, no momento do contrato, dispõem como vontades rigorosamente iguais acerca das respectivas propriedades – um, sobre a própria força de trabalho, o outro, sobre dinheiro na forma de salário. Kant não pode afirmar que o senhor e o criado se apresentem simultaneamente como sujeitos de direito plenos: a *societas herilis* é uma sociedade reconhecidamente desigual, a relação entre ambos é reconhecidamente uma relação de mando. O *ius realiter personale* se desenvolve como uma relação entre sujeitos supostamente livres em cujo âmbito vem, no entanto, juridicamente sancionada a desigualdade entre ambos: o criado doméstico é liberto nos termos de um contrato da irrestrita submissão ao senhor, mas pode ser possuído *como se fosse* uma coisa. Assim a dependência pessoal (e não meramente econômica) deste criado para com o seu senhor não é jamais suprimida.

Tanto assim que, ao passar do direito privado para o direito público, Kant não hesita negar o direito de participação política exatamente àqueles que estão na condição de entrar na posse de outro *como se fossem* coisas – “[...] o serviçal [...], o menor (*naturaliter vel civiliter*); a mulher e, em geral, aqueles que não possam prover à sua existência (ao seu sustento e proteção) por via da própria atividade, mas que se veem forçados a colocar-se na dependência de outrem [...]”.<sup>116</sup> O criado, o filho e a esposa são sujeitos morais autônomos e sujeitos de direito dotados de igualdade e liberdade abstratas tanto quanto o senhor (pai e marido), mas apenas este último é alçado à condição de cidadão pleno – porque apenas este último é dotado, além de igualdade e liberdade, também de independência. Do mesmo modo, todos aqueles que não podem sobreviver senão pela submissão das próprias forças ao uso de um outro – isto é, os trabalhadores desprovidos dos meios de produção – tomam parte no corpo político não como *cidadãos* (cidadania ativa), mas tão-somente como *protegidos* (cidadania passiva).<sup>117</sup>

“Aos olhos do filósofo, – como conclui Sabbatini – o *operarius* vive a redução de si mesmo a meio: no trabalho é totalmente absorvido pela sua dimensão *em vista de*, porque concede a outros o uso de suas forças, enquanto o cidadão, *no sentido próprio do termo*, serve apenas à comunidade.”<sup>118</sup> Mas a independência que garante que o cidadão sirva “apenas à co-

---

116 MC-DD, §46A, p. 180-181.

117 V. MC-DD, §46A, p. 180 et seq. e Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 84-85.

118 Sabbatini, *Una cittadinanza razionale*, 2007, p. 113, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Agli occhi del filosofo l’*operarius* vive la riduzione di sé a mezzo: nel lavoro è totalmente assorbito dalla sua dimensione

munidade”, só pode, à diferença da igualdade e da liberdade jurídicas, ser determinada de modo fenomênico. Para Kant, o seu significado não é outro senão propriedade: a “única qualidade que para tal [ser cidadão] se exige, além da qualidade *natural* (de não ser nem criança nem mulher), é ser o *seu próprio senhor (sui iuris)*, por conseguinte, é possuir alguma *propriedade* (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, ou talento artístico, ou ciência) que lhe faculte o sustento [...]”<sup>119</sup> Como resultado, a universalidade da igualdade e da liberdade erigidas no interior da filosofia kantiana em vista de uma pureza ideal *a priori* é corrompida pela reintrodução de um fator de determinação inteiramente empírico. O sistema puramente racional da concepção jurídica de Kant só pode então se manter como tal na medida em que esta determinação empírica, a desigualdade na propriedade, seja alçada à condição determinada racionalmente.

“A introdução da independência como seu terceiro princípio – diz Riedel – constrange Kant a um uso diverso deste conceito. À qualidade do homem de ser *sui juris* vem, de fato, atribuído um significado que é retomado do caráter jurídico do *pater familias*. O posto sistemático que o princípio da independência ocupa na doutrina kantiana do direito é o ‘direito da sociedade doméstica’, que Kant trata sob o título de ‘direito pessoal de natureza real’. Por esta ótica se compreendem também os ‘exemplos’ com os quais Kant procura eliminar a dificuldade ligada ao conceito de cidadão. Esses exemplos integram o âmbito daquela ideia de ‘casa’ como esfera econômico-senhorial da sociedade civil, cujos membros dependem do poder discricionário do senhor da casa sobre os utensílios e sobre a matéria da produção [...]. São simples *operarii*, aos quais é possível apenas a *praestatio operae*, não a produção de uma *opus* e a sua disposição.”<sup>120</sup>

Kant não desenvolve sistematicamente, é bem verdade, o vínculo entre *ius realiter personale* e cidadania, mas é perfeitamente possível perceber que, nos dois casos, o sentido de suas propostas é, no essencial, o mesmo. Nos dois casos, Kant se volta contra a sociedade se-

---

operante *in vista di*, poiché concede ad altri l’uso delle sue forze, mentre il cittadino, *nel senso proprio della parola, non serve che alla comunità.*”

119 Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 85.

120 Riedel, *Metafísica e metapolítica*, 1990, p. 276-277, traduzido por mim, CNKJ. No original: “L’introduzione dell’indipendenza come suo terzo principio costringe Kant a fare un uso diverso di questo concetto. Alla qualità dell’uomo di essere *sui juris*, infatti, viene ora attribuito un significato che è ripreso dal carattere giuridico del *pater familias*. Il luogo sistematico che il principio dell’indipendenza occupa nella dottrina del diritto è il ‘diritto della società domestica’, che Kant tratta sotto il titolo caratteristico di un ‘diritto personale di natura reale’. In questa ottica si comprendono anche gli ‘esempi’ con i quali Kant cerca di eliminare la ‘difficoltà’ connessa alla definizione del concetto di cittadino. Essi rientrano nell’ambito di quella concezione di ‘casa’ come sfera economico-patronale della società civile, i cui membri, dipendendo dal potere discrezionale del padrone di casa sugli utensili e sulla materia della produzione [...]. Essi sono semplice *operarii*, ai quali è possibile solo la *praestatio operae*, non la produzione di un *opus* e di disporre di esso.”

nhorial, tenta contrapor servidão e privilégio à livre circulação da propriedade privada. Ao mesmo tempo, Kant não pode suprimir por completo o que resta desta sociedade senhorial e, no limite, não encontra alternativa senão o compromisso – que, por sua vez, obriga-o a certas “torções conceituais” que evidentemente não se isentam de contradição.<sup>121</sup>

Uma dessas torções pode ser verificada no acolhimento apenas parcial de um modelo tradicional de corpo político no qual a cidadania é uma prerrogativa senhorial. É mantido, como propõe Riedel, o esquema conceitual, embora os conceitos que o compõem sejam alterados:<sup>122</sup> o esquema conceitual é, sem dúvida, o de um conjunto de homens *sui iuris*, mas o conceito mesmo de “senhor de si” é reelaborado em vista das exigências da sociedade mercantil. Já não se trata do patriarca, mas do proprietário – e assim a cidadania já não é um privilégio, embora também não seja imediatamente universal: à diferença do privilégio, a propriedade é aberta e livre, ou seja, a nenhum homem é vedado tornar-se proprietário e, assim, a nenhum homem é vedado tornar-se cidadão. De modo semelhante, também o modelo tradicional da produção senhorial é acolhido apenas parcialmente e Kant tem que torcer a representação de sua estrutura para compatibilizá-la, ao menos idealmente, com a liberdade do trabalhador direto. O criado doméstico é mantido em situação de dependência pessoal, mas o uso de suas forças é limitado nos termos de um contrato que, para Kant, assegura a manutenção de ao menos um resíduo de sua personalidade jurídica. E o senhor da casa, que não é ainda um capitalista, também já não é um senhor feudal.

Porta-voz de uma burguesia ainda débil, Kant se volta como pode contra o que resta da tradição senhorial e de sua expressão filosófica. Nesse sentido, é sobretudo como liberal e modernizante que a sua filosofia se volta contra a irracionalidade da servidão e do privilégio, mas a sua crítica não pode ir muito além do salto de uma irracionalidade a outra, de uma determinação empírica travestida de racional a outra: da servidão e do privilégio à propriedade privada.<sup>123</sup> Este salto é, no entanto, ainda de todo imperfeito, pois não pode ir mais longe do que permitem os limites históricos do seu tempo: o seu resultado guarda ainda algo de efetiva-

---

121 A conclusão é de Sabbatini: “[...] per rifondare la società civile Kant si trova a fare un ampio ricorso ai medesimi principi su cui si è retta in precedenza e che hanno determinato molte delle caratteristiche che egli giudica inaccettabili. Egli cerca di far convergere linee teoriche, le quali in realtà sono parallele – a volte perfino divergenti – e la cui composizione richiede una torsione concettuale assai difficile e non sempre coerente [...]” Sabbatini, *Una cittadinanza razionale*, 2007, p. 175.

122 Cf. Riedel, *Metafisica e metapolítica*, 1990, p. 277.

123 Significativa, a esse respeito, a posição de Kant segundo a qual “não pode haver nenhum privilégio inato de um membro do corpo comum [...] e ninguém pode transmitir o privilégio do *estado* que ele possui no interior da comunidade aos seus descendentes”, porém “[p]ode transmitir tudo o que é coisa (não concernente à personalidade) [...] e assim suscitar numa linhagem de descendentes uma desigualdade considerável dos meios de fortuna [...]”. Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, 2008, p. 82-83.

mente arcaizante porque Kant não é capaz de exprimir as exigências mais profundas lançadas a partir das relações de produção capitalistas, de vez que estas ainda não puderam superar por completo as relações de produção feudais.

– XI –

Como o centauro que é o direito, no meio do caminho entre a pureza ideal da moralidade e a exterioridade empírica, o criado doméstico submetido ao *ius realiter personale* é um ser híbrido. Meio coisa e meio homem, meio feudal e meio capitalista, traz na sua cabeça a forma racional da liberdade, mas o seu corpo é o de uma besta. Kant procura, ao seu modo, elevá-lo à condição de sujeito livre, mas não pode negar a sua coisificação perante o senhor. Não pode dissimular, mesmo sob a forma da personalidade jurídica, a desigualdade entre ambos. Trata-se, sem dúvida de uma intuição acerca da relação burguesa de trabalho assalariado, mas esta intuição não pode se desenvolver para além dos limites impostos por relações senhoriais que ainda estavam longe de desaparecer.

De um modo geral, as contradições e dificuldades da concepção jurídica de Kant não são senão o espelho conceitual das contradições dificuldades reais da transição. As tensões de seu pensamento não são senão as tensões de uma sociedade historicamente situada entre a desagregação de relações senhoriais persistentes e de ascensão de relações burguesas ainda não exatamente todo-poderosas.

“A forma mesma da relação de trabalho assalariado, – como diz Illuminati – especialmente na Europa continental, estava ainda distante do contrato líbero-concorrencial típico; mesmo o *Code Napoléon* conserva formas particulares de tutela por parte da autoridade e do empregador sobre os assalariados e, particularmente na Prússia, a aproximação, por exemplo, entre operários e trabalhadores rurais não deveria ser de todo imotivada – a sua emancipação, em contrapartida, era recente e restaria ainda por muito tempo parcial, sobretudo nos territórios orientais dominados pelos Junkers, vizinhos a Königsberg.”<sup>124</sup>

A formulação kantiana tende, assim, a ratificar simultaneamente a circulação mercantil livre – na forma da universalidade dos livres proprietários, frente aos quais não pode haver *res nullius* – e a produção senhorial presa à terra – na forma de uma coisificação do tra-

---

124 Illuminati, *Kant politico*, 1971, p. 129, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Le forme stesse del rapporto di impiego salariato, specialmente nell’Europa continentale, erano allora assai lontane dal contratto libero-concorrenziale tipico; financo il *Code Napoléon* conserva particolari forme di tutela da parte della autorità e del datore di lavoro sui salariati e, particolarmente in Prussia, l’accostamento fra operai e braccianti agricolo, per esempio, non doveva riuscire del tutto immotivato – l’emancipazione di costoro, d’altronde, era recente e resterà ancora a lungo parziale, soprattutto nei territori orientali dominati dai Junker, proprio vicino a Königsberg.”

balhador que perpetua explicitamente, embora de maneira atenuada, o mando do senhor. Mais precisamente, Kant procura *sobrepor* as determinações da liberdade e, sobretudo, da propriedade privada às antigas determinações da sociedade senhorial. Mas a perspectiva kantiana não é capaz ir mais fundo. A sua proposta de erradicação do privilégio em vista de um modelo de sociedade fundado na universalidade da liberdade e da igualdade não pode deixar de reconhecer a persistência da dependência e de sua consequência política: a exclusão da cidadania. A sua proposta de erradicação da servidão não pode deixar de reconhecer a persistência da submissão pessoal do criado ao senhor e de sua consequência jurídica: a negação, em última instância, de personalidade jurídica plena ao trabalhador. A perspectiva kantiana não pode, no essencial, penetrar a esfera das relações de produção e, assim, não pode perceber o sentido mais profundo das transformações sociais decorrentes da ascensão do capitalismo. Kant capta algumas das exigências fundamentais da circulação mercantil, mas assim se mantém na superfície da sociedade e apenas na superfície procura desenvolver as determinações jurídicas correspondentes aos anseios burgueses. A esfera da produção mesma, a incompatibilidade última da estrutura produtiva senhorial residual com a dinâmica completamente desenvolvida da propriedade privada, a incompatibilidade última da posse do trabalhador *como se fosse* uma coisa com a dinâmica completamente desenvolvida do trabalho assalariado, isto tudo passa ao largo das considerações de Kant.

“A expulsão trabalho como instância legitimadora do direito de propriedade – propõe Tosel – determina, sem dúvida, a não integração do valor-trabalho e a ausência de uma análise fina das novas relações de produção. O direito privado formaliza acima de tudo o fluxo de riquezas produzidas no quadro de relações entre proprietários e trabalhadores livres ‘dependentes’. [Kant] pensa a emergência de uma esfera de vontades apropriadoras, não a sua estrutura produtiva.”<sup>125</sup>

A exigência de personificação jurídica universal e abstrata é uma exigência da produção capitalista. Porque incapaz de compreendê-la, Kant deixa transparecer, à diferença das concepções jurídicas posteriores, na forma mesma da relação jurídica, aquela desigualdade e aquela dependência que deveriam restringir-se ao conteúdo, uma vez já garantida a igualdade formal. Assim, não escapa a Kant que o “contrato salarial guarda em seu conteúdo algo da

---

125 Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 60-61, traduzido por mim, CNKJ. No original: “L’expulsion du travail comme instance légitimant le droit de propriété commande sans doute la non-intégration de la valeur travail et l’absence de l’analyse fine des nouveaux rapports de production. Le droit privé formalise avant tout la circulation de la richesse produit dans le cadre des relations entre propriétaires et travailleurs libres ‘dépendants’. Il pense l’émergence de la sphère des vœux appropriateurs, non sa structure productive.”

servidão da gleba” e que “o fim do estado despótico não é o fim do despotismo”,<sup>126</sup> mas escape o desenvolvimento de uma mediação jurídica que permita a realização plena da servidão através da igualdade e do despotismo através da liberdade.

Na redução de si mesmo a coisa, o sujeito de direito concebido por Kant, ao invés de realizar-se, nega a si próprio. Ao invés de externar a sua liberdade, priva-se dela. Ao invés de pôr-se como sujeito, perde-se como mera coisa. Nesse sentido, quando Kant desenvolve o *ius realiter personale* como posse de uma pessoa *como se fosse* uma coisa, não se trata de uma mera alegoria: trata-se de uma pessoa efetivamente sendo reduzida a coisa, possuída como coisa, em relação à qual já não é pouco salvar uma liberdade meramente ideal por meio de um artifício *como se fosse*.

“O ‘como se fosse’ – assinala Edelman – remete à relação entre *essência e aparência*: a essência é a liberdade do homem, a aparência é o seu tratamento como coisa; a essência é a de que o homem é livre em si mesmo e não pode ser apropriado como uma coisa, a aparência – isto é, a prática – é a de que ele pode ainda assim ser tratado como coisa. Note-se, de passagem, no que concerne ao direito do senhor da casa sobre os seus criados domésticos, que este direito, ainda que baseado num contrato – o ancestral de nosso contrato de trabalho –, é pessoal-real. Isto significa que, nesta matéria, o contrato se torna a categoria jurídica que permite ao senhor pôr ‘como que por um direito real’ o trabalhador sob seu poder.”<sup>127</sup>

Com efeito, o “ancestral do contrato de trabalho” deixa transparecer aquilo que o seu descendente, o contrato de trabalho plenamente desenvolvido, tem de contorcer-se para não admitir: a transmissão efetiva da posse de uma coisa ao comprador, embora esta coisa seja uma pessoa. O criado doméstico, enquanto submetido à posse de um senhor, é juridicamente reconhecido como – ou *como se fosse* – uma coisa, é juridicamente reconhecido como despido da integridade de sua personalidade jurídica. E assim não se pode não admitir que a consequência mais grave da construção kantiana do *ius realiter personale* é, em última análise, o sacrifício da universalidade do sujeito de direito.

A universalidade desta forma social corresponde historicamente ao completo desenvolvimento da circulação de mercadorias, o que só pode ocorrer em vista do completo desen-

---

126 Tais considerações encontram-se em: Tosel, *Kant révolutionnaire*, 1988, p. 59.

127 Edelman, *La transition dans la “Doctrine du droit” de Kant*, 1973, p. 52, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Le ‘comme si’ renvoie au rapport entre *l’essence et l’apparence*: l’essence c’est la liberté de l’homme, l’apparence c’est qu’il puisse être traité en chose; l’essence, c’est que l’homme est libre en soi, et ne peut être approprié à l’instar d’une chose, l’apparence – entendez la pratique – c’est qu’il puisse néanmoins être traité comme une chose. Et notons, en passant, qu’en ce qui concerne le droit du maître sur ses domestiques, ce droit, bien que reposant sur un contrat – l’ancêtre de notre contrat de travail –, est personnel-réel; c’est dire que le contrat, en la matière, devient cette catégorie juridique qui permet de mettre sous sa puissance le travailleur ‘comme de par un droit réel.’”

volvimento das relações de produção capitalistas. Mas a concepção jurídica kantiana se põe em correspondência com as exigências de uma circulação de mercadorias ainda limitada, constringida a conviver com relações de produção pré-capitalistas. A abstração do portador de direitos que esta circulação mercantil limitada pode conter é também limitada. Este limite histórico objetivo nem mesmo uma filosofia que se pretende puramente racional *a priori*, dada fora do tempo e do espaço, pode superar. Mas é preciso reconhecer que o limite da filosofia kantiana é, ao mesmo tempo, um mérito: a concepção de sujeito de direito de Kant que tenta compatibilizar o incompatível de tempos históricos opostos também assume, muito realisticamente embora do alto do seu idealismo, a incompatibilidade daquilo que o capitalismo apenas pretende tornar compatível – a liberdade do homem que voluntariamente se reduz à condição de mercadoria.

## ATO II

### ESPÍRITO, PESSOA, PROPRIEDADE

#### Sobre o sujeito de direito em Hegel

– I –

“A vontade livre em si e para si, tal como é em seu conceito *abstrato*, está na determinidade da *imediaticidade*. Segundo essa, a vontade é sua própria efetividade negativa em relação à realidade, efetividade que apenas está em relação, abstratamente, consigo mesma – vontade *dentro de si singular* de um *sujeito*.” Estas são as primeiras linhas da primeira parte – dedicada ao “*Direito abstrato*” – da *Filosofia do direito* de Hegel. O que nelas desde logo se explicita é algo de fundamental relevância para o desenvolvimento de todo o conjunto do pensamento jurídico hegeliano: o conceito abstrato da vontade livre em si e para si, que, acrescenta o próprio Hegel, “tem um conteúdo ulterior [feito] de fins determinados” e “ao mesmo tempo tem em vista esse conteúdo como um mundo externo”.<sup>128</sup>

“A *universalidade* – diz Hegel, logo no parágrafo seguinte – dessa vontade livre para si mesma é formal, relação simples, consciente de si, mas, por outro lado, desprovida de conteúdo para si em sua singularidade, – o sujeito é, nessa medida, *pessoa*.”<sup>129</sup> Ora, a vontade livre de que fala Hegel é livre “porque ela não se relaciona com nada que não seja ela mesma” e é abstrata porque, em seu aspecto subjetivo, não diz respeito senão à “*unidade absoluta* da autoconsciência consigo, na qual essa é enquanto eu = eu”<sup>130</sup> Vontade livre aqui significa, então, vontade subjetiva, vontade do indivíduo, que aparece como livre porque autodeterminada e como abstrata porque ainda isolada dos conteúdos efetivos pelos quais se determina. Uma tal vontade livre, afirma Hegel, não pode ser senão formalmente universal – e a universalidade formal desta vontade livre é a universalidade do seu sujeito livre, isolado, pura forma. O

---

128 Os trechos citados encontram-se em: *FD*, §34, p. 79. Note-se que o conteúdo da vontade é, no momento abstrato do direito, como momento primeiro da *Filosofia do direito*, dado ulteriormente porque a sua determinação ainda não pode aparecer e é externo porque a vontade ainda não pode aqui *suprassumir*, pela atividade, a oposição entre subjetividade e objetividade: o conteúdo só poderá aparecer como determinado e não-externo ao ultrapassar-se a abstração do *direito abstrato* e da *moralidade*, na *eticidade*.

129 *FD*, §35, p. 79.

130 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *FD*, §23, p. 69 e §25, p. 70.

sujeito desta vontade livre é a *pessoa* – nada mais, nada menos do que o sujeito de direito. Assim se desvela a categoria pela qual verdadeiramente tem início o pensamento de Hegel acerca do direito, o seu ponto de partida, o fundamento primeiro do jurídico – e, mais ainda, a chave pela qual se pode desvendar a complexa estrutura de sua *Filosofia do direito*.

Da *pessoa*, como categoria primeira, decorre logicamente o que Hegel nomeia *direito abstrato*.<sup>131</sup> O “abstrato” que aqui figura está diretamente vinculado à abstração que fundamentalmente constitui a própria categoria *pessoa*: não se trata do homem concreto, que Hegel entende – a seu modo – como homem social e histórico, mas que só pode aparecer como tal em momentos posteriores da *Filosofia do direito*. Trata-se de um “aspecto” apenas deste homem concreto, de uma representação parcial, por isso abstrata. O vínculo etimológico entre o alemão *Person*, que Hegel emprega, e o latim *persona* não pode ser meramente casual:<sup>132</sup> a *pessoa*, como forma, é a “máscara” através da qual o homem figura no direito – o *direito abstrato*, por sua vez, é o que se deduz da *pessoa*, como conjunto de relações estabelecidas entre tais “máscaras” – ou seja, não imediatamente entre homens concretos –, e tem, por isso, caráter necessariamente formal.

Eis o primeiro passo da dialética de Hegel na *Filosofia do direito*, cujo ponto terminal é, como se sabe, o Estado, momento mais concreto do *Espírito objetivo*. O início do longo caminho que conduz a tal concretude é dado pela a determinação mais abstrata deste mesmo *Espírito objetivo*, o primeiro *ser-aí imediato* da liberdade: é o momento do formalismo do *direito abstrato*, cujo núcleo é o sujeito de direito. “Isto significa – como aponta Edelman – que a primeira determinação concreta do e para o Espírito objetivo é a vontade do sujeito. Isto significa, enfim, que a Ideia do direito não é nada mais do que o desenvolvimento do conteúdo concreto que contém já em si a categoria sujeito.”<sup>133</sup>

Tanto assim que Hegel apresenta, já no §36, o seu *imperativo jurídico*: “*sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas*”. Com muita clareza – o que, aliás, não é a regra em Hegel –, fica explícito o núcleo da sua formulação do direito: o que importa, no seu interior, é a manutenção da forma *pessoa*, isto é, da forma sujeito de direito. Importa “*não lesar a*

---

131 Nesse sentido, Siep: “In abstract right we have a system of forms and norms of conduct which can indeed be viewed as systematic consequences of the concept of the person.” Siep, *Person and law in Kant and Hegel*, 1984, p. 80.

132 Fleischmann, em comentário à primeira parte da *Filosofia do direito* de Hegel, destaca este mesmo ponto: “[...] l’homme est une ‘personne juridique’ – portant un ‘masque’ (ce que désigne le mot *persona*) – qui camoufle l’homme concret.” Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, 1992, p. 77.

133 Edelman, *Le sujet du droit chez Hegel*, 1973, p. 73, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Cela veut dire que la première détermination concrète de l’Esprit objectif, et pour soi, c’est la volonté du sujet. Cela veut dire enfin que l’Idée du droit n’est rien d’autre que le développement du contenu concret que recèle déjà em soi la catégorie de sujet.”

personalidade e o que deriva dela”,<sup>134</sup> importa que todos os homens figurem perante o direito sob a mesma forma da *pessoa* e que esta forma seja inviolável. O direito se define, já de início, pela forma sujeito de direito – e o sujeito de direito se define, já de início, como universal.

Num único movimento, portanto, Hegel resolve as determinações fundamentais do jurídico. Indica, já nos primeiros parágrafos da *Filosofia do direito*, que o direito é forma, que a forma direito é determinada pela forma sujeito de direito e que a forma sujeito de direito é necessariamente universal. A *Filosofia do direito* pode assim proceder precisamente porque alça o sujeito de direito a ponto de partida: uma “ruptura”, sem dúvida, com o pensamento anterior e uma ruptura que conduz a um “resultado revolucionário: todos os homens são sujeitos de direito”.<sup>135</sup>

## – II –

Viu-se que *Metafísica dos costumes* de Kant não se detém especificamente, em momento algum, sobre a categoria sujeito de direito. Viu-se, mais ainda, que esta “ausência” não é meramente acidental. Na *Filosofia do direito* de Hegel, bem ao contrário, a categoria sujeito de direito já se encontra perfeitamente definida na forma da *pessoa* e serve logo de ponto de partida. Também neste caso não se pode supor que isto seja meramente acidental.

Contudo, para verificar o sentido autêntico deste alçar o sujeito de direito a categoria primeira por Hegel, é preciso antes verificar do que não se trata. Pois ao iniciar a sua exposição pela *pessoa* como “máscara” pela qual se apresenta juridicamente o indivíduo isolado, artificialmente desconectado de suas condições sociais e históricas concretas, Hegel parece aproximar-se daquele ponto de partida tantas vezes repetido pela filosofia política moderna, notadamente pelo pensamento jusnaturalista moderno. Noutras palavras, Hegel parece aproximar-se daquilo que Marx, não muitos anos depois, chamará de “robinsonadas” e que se encontra ainda em grande medida em Kant. O ponto de partida de Hegel tem, no entanto, uma configuração que não só não coincide com a moderna naturalização do indivíduo isolado e de seus direitos, como, em verdade, submete-lhe a profunda crítica.

A abstração *pessoa* de que Hegel parte não tem por fundamento o indivíduo pré-social das “robinsonadas”. Não se trata da expressão jurídica do indivíduo naturalmente isolado que passa a integrar a vida social apenas artificialmente, apenas por um ato voluntário, por um contrato social. A abstração *pessoa*, longe de refletir uma condição natural e eterna, é um pro-

---

134 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *FD*, §36, p. 80 e §38, p. 81.

135 V. Edelman, *Le sujet du droit chez Hegel*, 1973, especialmente p. 71 e p. 82.

duto da história – ou, mais precisamente: a abstração *pessoa* é, para Hegel, uma conquista do *Espírito* na história.

“[N]ão apenas os ‘direitos naturais’ – nota Losurdo acerca de Hegel – são um resultado do processo histórico, mas também o são os sujeitos desses direitos naturais. Sim, o próprio conceito de homem enquanto homem é resultado de enormes conturbações históricas: na Antiguidade clássica e nas colônias do mundo moderno, não são subsumidos na categoria de homem os escravos; no que diz respeito a Roma, também as mulheres e as crianças são consideradas e tratadas da mesma forma que os escravos.”<sup>136</sup>

Assim, ao tomar o sujeito de direito como ponto de partida, Hegel não negligencia o seu caráter histórico, não apela a uma hipotética naturalidade do indivíduo e dos direitos individuais. O ponto de partida da filosofia política moderna é, nesse sentido, cronológico, ainda que se trate de uma cronologia meramente hipotética e, no fundo, de uma negação da história – mas este não é, em definitivo, o caso de Hegel. Ao contrário, o ponto de partida da concepção hegeliana do direito não recusa o movimento da história, mas o pressupõe. Por isso Hegel escreve na *Enciclopédia* que “[...] a proposição ordinária de que *todos os homens são iguais por natureza* contém o equívoco de confundir o natural com o conceito, [...] que tal igualdade exista, que o *homem* – não como na Grécia, em Roma, etc., apenas *alguns* homens, – seja reconhecido e valha juridicamente como pessoa, eis algo que é tão pouco por *natureza* que é antes produto e resultado da consciência do princípio mais profundo do espírito, e da universalidade e do desenvolvimento desta consciência”.<sup>137</sup>

Hegel não negligencia o caráter parcial desta abstração aparentemente alheia à história que nomeia *pessoa*<sup>138</sup> – na verdade, apresenta-a, a essa altura, despida de seus condiciona-

---

136 Losurdo, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, 1998, p. 91.

137 Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, vol. III, s.d., §539A, p. 133. A esse respeito, o comentário de Losurdo: “Sappiamo invece che per Hegel la costruzione della categoria ‘astratta’, de concetto universale di uomo, non solo rappresenta un gigantesco progresso, ma costituisce in ultima analisi il filo conduttore del processo storico in quanto sviluppo e estensione della libertà. È proprio l’uomo in quanto tale, non esistente allo stato di natura ma storicamente costruito attraverso lotte gigantesche, a rivendicare quei diritti inalienabili che ormai costituiscono la sua ‘seconda natura’.” Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, 1992, p. 308.

138 Nesse sentido, Stillman afirma: “Like many modern political philosophers, Hegel commences his exposition by stripping individuals of their political, social, and economic roles and attainments. Hegel’s ‘abstract right’ is a logical construct, whose human actors are logical abstractions from full human beings [...]” Stillman, *Property, contract, and ethical life in Hegel’s Philosophy of right*, 1991, p. 206. Ademais, é ilustrativa a comparação entre Hegel e Hobbes proposta por Rosenfeld: “The abstract person, who is the subject of right to contract, is a partial portrait of the ethical, social, political, and historical person who enters into relations in the sociopolitical arena. Actually, Hegel’s abstract person is much like Hobbes’s individual found in the state of nature. There is, however, a important difference between the two conceptions. Hegel calls his counterpart to the Hobbesian individual the ‘abstract person’, indicating that this person is a construct who has been cut off from the diverse concrete determinations of the real historical person. Thus, whereas the free willing subject who is the protagonist of the *Philosophy of Right* may at first view herself as embodying the characteristics of the abstract person, Hegel is well aware that the abstract

mentos históricos e de seus laços sociais concretos porque esta parcialidade mesma é resultado da história. O sujeito de direito aparece, já no início da *Filosofia do direito*, como resultado de um longo processo histórico, processo que a *Filosofia do direito* não refuta nem ignora. Nesse sentido, o sujeito de direito pode servir de ponto de partida para Hegel na medida em que sua pretensão não é remontar aos primórdios da existência humana, tampouco buscar num suposto estado de natureza os fundamentos das instituições políticas e jurídicas, mas tratar do seu próprio tempo. E Hegel vê, na sociedade do seu tempo, o indivíduo isolado de que parte a filosofia política moderna não como hipótese, não como natureza imaginada, mas como efetividade: o movimento da história – ou, nos termos de Hegel, o *Espírito* que se faz história – realizou as premissas do jusnaturalismo moderno, tornou realidade o sujeito daqueles direitos supostamente naturais que os filósofos até Kant só puderam apresentar como exigência da pura razão.

Assim, ao finalmente levantar voo, a “coruja de Minerva” encontra já diante de si uma sociedade na qual os homens tornaram-se efetivamente sujeitos de direito. O crepúsculo de uma era em que a forma *pessoa* não podia realizar-se por completo já se consumou, a transição – que marca as contradições já vistas no pensamento jurídico Kant – já está completa e, “cinza sobre cinza”, cumpre à filosofia conhecer o novo tempo já efetivado. Este novo tempo, marcado pela atomização da sociedade e o pelo império dos interesses individuais contrapostos, o tempo da universalização da *pessoa* e do advento do Estado, o tem que Hegel se propõe traduzir filosoficamente – não é outro senão aquele correspondente à sociedade capitalista.

“O universal – Hegel, em 1807, já havia escrito na *Fenomenologia do espírito* –, estilhaçado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos – esse espírito morto –, é uma *igualdade* na qual *todos* valem como *cada um*, como *pessoas*.”<sup>139</sup> São precisamente estes “átomos” que, formalmente idênticos uns aos outros, constituem o ponto de partida da *Filosofia do direito*, mas a atomização mesma de que Hegel parte não é natural e não é simples projeção da razão. Os “átomos” formalmente idênticos que a razão exigia por meio do discurso moderno dos direitos naturais do indivíduo transpassaram os domínios da própria razão, tornaram-se realidade. Os pressupostos do jusnaturalismo tornaram-se efetivos,<sup>140</sup> a razão

---

person provides only a partial representation of the subject of legal and political relations.” Rosenfeld, *Hegel and the dialectics of contract*, 1991, p. 230-231.

139 Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2005, p. 331.

140 Losurdo nota, a respeito, que em Hegel o caráter inalienável dos direitos do indivíduo “pela primeira vez [...] remete não à natureza, mas à história universal que elaborou e acumulou um irrenunciável patrimônio comum para todos os homens, para o homem enquanto tal.” Losurdo, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, 1998, p. 98. Daí a conclusão de Mascaro: “O jusnaturalismo moderno verifica em Hegel seu definitivo ápice, mas seu definitivo fim. A filosofia de Hegel é talvez não só a melhor estadia do jusnaturalismo moderno, mas também seu definitivo despejo filosófico.” Mascaro, *Filosofia do direito*, 2010, p. 259-260.

tornou-se efetividade – a *pessoa*, isto é, o sujeito de direito de que Hegel parte, não é mais um puro *dever-ser*, não é mais uma mera exigência filosófica.<sup>141</sup>

A sociedade capitalista efetivamente se apresenta como somatória de átomos, ou seja, como sociedade “na qual *todos* valem como *cada um*”. É, portanto, a efetiva atomização da sociedade que apresenta este “cada um” sob a pura forma idêntica no sujeito de direito, como figuração parcial porque abstratamente desconectada da totalidade à qual pertence. Esta atomização é resultado de um longo processo – que Hegel atribui, é bem verdade, ao progresso do *Espírito* na história – e a *Filosofia do direito* só aparece quando o processo já está concluído: não para rejuvenescê-lo, apenas para o conhecer.

Não por acaso, Hegel censura, por mais de uma vez, o direito romano, no qual “a personalidade mesma, enquanto se opõe à escravidão, é somente um *estado*, uma *situação*”,<sup>142</sup> isto é, no qual a condição de *pessoa* não alcançou universalidade – o que se aplica também às relações familiares (e será, como mostrarei adiante, parte do argumento de Hegel contra Kant). Está claro, portanto, para Hegel, que a universalidade do sujeito de direito, muito longe de natural, é um advento relativamente recente. Nesse sentido, a sua formulação jurídica não faz, como pensar de seu tempo, senão ratificar a universalidade do sujeito de direito como elemento distintivo essencial de uma forma social histórica específica, a sociedade capitalista. E exatamente porque elemento distintivo essencial o sujeito de direito é alçado a início necessário da exposição.

Mas está claro, do mesmo modo, que o sujeito de direito, se aparece como início necessário, nem por isso aparece como elemento suficiente. Trata-se necessariamente do primeiro momento, do primeiro passo, não do derradeiro. A sua insuficiência é definida pelo seu próprio caráter abstrato: é a isto que Hegel se refere quando, na *Fenomenologia do espírito*, afirma que “designar um indivíduo como uma *pessoa* é expressão de desprezo”.<sup>143</sup> A abstração

---

141 A esse respeito, Ritter afirma: “[...] la libertad, en cuanto libertad de todos, se convierte en el concepto del derecho; ha llegado a tener ‘validez’, ha alcanzado ‘realidad objetiva’. Con la sociedad civil y su derecho llega a su culminación la historia universal de la libertad, que comenzó en Grecia. Lo que en el pensamiento del derecho racional sólo vale ‘en sí’ como idea del derecho, ha penetrado ahora en la realidad política, se ha convertido en el concepto y principio de todo derecho positivo.” Ritter, *Persona y propiedad: un comentario de los §§ 34-81 de los “Principios de la filosofía del derecho” de Hegel*, 1989, p. 127

142 *FD*, §40A, p. 82.

143 Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2005, p. 334. Hoffheimer observa que esta atitude de Hegel quanto à *pessoa* parece conflitar com aquela apresentada na *Filosofia do direito*, mas propõe tratar-se de uma questão de “ênfase”: “even in the *Phenomenology*, legal persons are not to be replaced through the subsequent formation of spirit. Instead culture and morality provide spiritual content to the empty self and to law. [...] Legal persons play a positive role in the development of society, just as state of law plays a positive role in the growth of consciousness and spirit. Empty and spiritless, the legal framework of persons and rights provides the substantive basis for the concrete self-actualization of the person in morality and culture. Law is a necessary but not sufficient foundation for the life of the spirit envisaged in the *Phenomenology*.” Hoffheimer, *The idea of law (Recht) in Hegel’s Phenomenology of spirit*, 1992, p. 339.

vazia da *pessoa*, embora etapa indispensável no progredir do *Espírito* e na efetivação da liberdade, não pode bastar como expressão do homem do tempo presente. A forma imediata, “rígida”, “carente-de-espírito” do sujeito de direito não pode dar conta da ação, dos fins e das necessidades concretas dos homens. O atomismo e o isolamento do formalismo jurídico não podem acolher o homem em sua dimensão concreta: por isso o momento formal do direito será superado (ou melhor, *suprassumido*), por isso o *direito abstrato* será ultrapassado pela (mas também conservado na) *moralidade* e (na) pela *eticidade*.

– III –

O primeiro desdobramento do sujeito de direito, isto é, a primeira forma que Hegel, no desenvolvimento da *Filosofia do direito*, faz derivar do sujeito de direito, é a propriedade. A propriedade aparece, então, como a primeira determinação da *pessoa*: a capacidade jurídica que, segundo Hegel, está contida na personalidade jurídica,<sup>144</sup> apresenta-se logo como a capacidade de ser proprietário.

“A pessoa – diz Hegel – precisa se dar uma *esfera externa de sua liberdade*, a fim de ser enquanto ideia.” O sujeito de direito é por isso provido, de imediato, de um “*direito de apropriação absoluto* [...] sobre todas as Coisas”: “A pessoa tem o direito de colocar a sua vontade em cada Coisa, que se torna por isso a minha e recebe minha vontade por seu fim substancial, que ela mesma não tem, por sua determinação e por sua alma”.<sup>145</sup>

O §41 da *Filosofia do direito* destaca que a propriedade decorre do sujeito de direito – e, mais ainda, que a propriedade se vincula ao sujeito porque este nela se exterioriza e através dela supera a oposição entre a pura identidade abstrata consigo mesmo e a diferença com relação às coisas exteriores. Isto significa que movimento da vontade livre para além do formalismo do sujeito de direito, o movimento de “suprassumir a contradição da subjetividade e da objetividade e de transpor os seus fins daquela determinação nessa”,<sup>146</sup> começa através da propriedade. A propriedade é, por isso, para Hegel, o primeiro *ser-aí* da liberdade.

Noutras palavras, a propriedade decorre do sujeito de direito na exata medida em que, como projeção da vontade livre e objetivação do sujeito, ela suprime a exterioridade recí-

---

144 *FD*, §36, p. 80. A esse respeito, Ritter: “Capacidad jurídica significa aquí que el ser libre es ‘persona’ en cuanto que está en el derecho de disponer de cosas y que disponiendo de ellas está en relación jurídica como persona con otros seres libres.” Ritter, *Persona y propiedad: un comentario de los §§ 34-81 de los “Principios de la filosofía del derecho” de Hegel*, 1989, p. 122.

145 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *FD*, §41, p. 83 e §44, p. 85. Hegel parece, neste último trecho, remeter ao *postulado jurídico da razão prática* de Kant (v. acima Ato I, seção VII), mas o seu desenvolvimento conduzirá, como se verá, para muito além da perspectiva kantiana.

146 *FD*, §28, p. 71.

proca entre sujeito e coisa. Assim, em Hegel, a propriedade aparece não como simples direito natural pré-determinado ou como simples “decreto da razão”, mas como parte essencial do processo pelo qual os homens transformam o seu mundo e, em simultâneo, a si mesmos.<sup>147</sup> Neste transformar, que para Hegel é o movimento do *Espírito*, o sujeito torna-se *ser-aí* por meio de sua livre atividade: a sua liberdade se exterioriza em objetividade e a objetividade da sua liberdade é a sua propriedade.

Como nota Ritter, a propriedade, na visão hegeliana, “supõe em si mesma a ação e a intervenção ativa dos seres humanos, através do que ela é retirada de sua independência natural e posta à disposição dos homens. Por trás da aparente solidez coisificada da propriedade esconde-se, para Hegel, o movimento, o processo histórico, em geral longo, de preparação ativa da natureza, por meio do qual esta é transformada em coisa e, como coisa, tomada pelos homens em sua posse.”<sup>148</sup> Com efeito, o homem se torna proprietário pela externalização de sua atividade, as coisas que os homens tomam como suas propriedades são a materialização da atividade dos próprios homens. A propriedade é coisa precisamente porque é objetivação do sujeito de direito. Hegel retira por completo, do fundamento da propriedade, o apelo a uma natureza pré-social ou a uma racionalidade pura *a priori*, podendo assim situá-la no mundo da atividade social dos homens: o sujeito de direito, que é já um resultado da história, apropria-se do mundo e de si mesmo também na história.

Não se trata, portanto, de uma concepção, tal como a de Kant, na qual a propriedade é direito natural e decorre do domínio – ou, mais precisamente, da ocupação –, como vínculo exterior entre um sujeito e uma coisa que necessariamente permanecem opostos um ao outro. Hegel, a esta altura, coloca-se mesmo contra – frontalmente contra – alguns dos mais célebres fundamentos da filosofia kantiana.

Em primeiro lugar, Hegel se opõe à formulação kantiana da *coisa-em-si*, isto é, da separação intransponível entre sujeito e objeto, entre pensamento e coisa pensada, que aparece juridicamente como relação de pura exterioridade entre o sujeito (como proprietário) e a sua

---

147 Nesse sentido, Stillman: “By putting his will into a thing and making it his property (§44), the person goes out from himself to work the external world of nature; through his property, the person goes forth from himself to relate to other men and to build social institutions; and, by claiming himself, his life and liberty, as his property, man builds himself up from within as an independent and free individual.” Stillman, *Property, contract, and ethical life in Hegel's Philosophy of right*, 1991, p. 207.

148 Ritter, *Persona y propiedad: un comentario de los §§ 34-81 de los “Principios de la filosofía del derecho” de Hegel*, 1989, p. 132, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Toda propiedad de la que, en cuanto cosa, el hombre puede apropiarse supone en sí misma la acción y la intervención de los seres humanos, con la que se quita su independencia a lo natural y se lo pone a disposición de los hombres. Detrás la aparente solidez cósmica que tiene la propiedad, en cuanto cosa, se esconde para Hegel el movimiento, el proceso histórico, con frecuencia prolongado, de preparación activa de la naturaleza, por el que es transformada en cosa y, en cuanto cosa, tomada en posesión por los hombres.”

propriedade. “Aquela pretensa filosofia – diz Hegel – que atribui às coisas singulares imediatas, ao impessoal, realidade no sentido de autonomia e de verdadeiro ser para si e dentro de si, assim como aquela que garante que o espírito não pode conhecer e saber a verdade, o que a coisa é *em si*, é imediatamente refutada pelo comportamento da vontade livre frente a essas coisas.”<sup>149</sup> Ora, o “comportamento da vontade livre” é precisamente o de, a partir da *pessoa*, colocar-se nas coisas externas, portanto o de transpor o que, ainda em Kant, é o intransponível abismo entre o sujeito de direito e as coisas sobre as quais recai o direito de propriedade.

“Noutros termos, – afirma Edelman – o comportamento da vontade livre é um comportamento de proprietário e é em nome de tal comportamento que Hegel pode afirmar que não há coisa-em-si. Isto significa também que o ‘mistério’ da coisa-em-si é resolvido... pelo direito de propriedade! [...] Em última instância, a coisa-em-si não é, aqui mesmo, senão expressão de uma propriedade imóvel, entravada, fixada por relações de produção arcaicas. Hegel, num só golpe, põe o dedo na questão: se o sujeito produz a propriedade privada – e, ao mesmo tempo, é produzido por ela –, então não há coisa-em-si, não há senão atividade de um sujeito proprietário.”<sup>150</sup>

Ora, não pode haver *coisa-em-si* se a propriedade (ou melhor, a própria coisa sobre a qual recai o direito de propriedade) só alcança realidade através do sujeito: “a vontade livre – diz uma precisa observação de Marcuse – é, pois, o idealismo que se recusa a aceitar que as coisas, como elas são, possam ser completas-por-si”.<sup>151</sup> Uma tal conclusão só é possível em conexão com uma profunda mudança no modo de conceber a propriedade: o seu fundamento, que, para Kant, é o domínio da exterioridade pelo sujeito de direito, passa a ser, em Hegel, a exteriorização do próprio sujeito de direito. Esta profunda mudança no modo de conceber a propriedade está, por sua vez, vinculada a uma transformação efetiva das relações de produção: exprime, no fim das contas, o deslocamento de uma economia baseada na terra para uma economia industrial.

---

149 *FD*, §44A, p. 85. Algo com sentido semelhante, embora em termos bastante diversos, aparece em Hegel já em 1807: “A Coisa mesma é uma *essência* cujo *ser* é o *agir* do indivíduo *singular* e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente *para outros* [...]. A Coisa mesma perde, assim, a condição de predicado e determinidade de universal abstrato e sem vida [...].” Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2005, p. 292.

150 Edelman, *Le sujet du droit chez Hegel*, 1973, p. 76, traduzido por mim, CNKJ. No original: “En d’autres termes, le comportement de la volonté libre est un comportement de propriétaire, et c’est au nom de ce comportement que Hegel peut affirmer qu’il n’y a pas de chose en soi. Ce veut dire encore que le ‘mystère’ de la chose en soi est résolu... par le droit de propriété! [...] En dernière instance, la chose en soi n’était, ici même, que l’expression d’une propriété immobile, entravée, figée dans les rapports de production archaïques. Hegel, d’un seul coup, met le doigt sur la question: si le sujet produit la propriété privée – et, dans le même temps, est produit par elle – il n’a plus de chose en soi, il n’y a plus que l’activité d’un sujet propriétaire.”

151 Marcuse, *Razão e revolução*, 2004, p. 168.

Em segundo lugar, ainda mais do que à *coisa-em-si*, a concepção de Hegel acerca da propriedade se opõe ao núcleo da filosofia moral de Kant: a liberdade como autodeterminação racional, cuja condição de possibilidade reside no dualismo entre inteligível e sensível.

“Hegel está de acordo com Kant – aponta Alaôr Caffé Alves – no concernente à identidade entre razão e liberdade, mas considera que a moralidade kantiana permanece no eterno *dever-ser*, no qual a realização da liberdade se mantém sempre em um outro mundo separado deste mundo em que os homens levam a sua vida real.”<sup>152</sup> Em Hegel, portanto, a identidade entre razão (ou *Espírito*) e liberdade não implica uma oposição insuperável entre inteligível e sensível: a principal crítica de Hegel à filosofia moral de Kant está centrada precisamente na refutação desta liberdade reduzida a “puro pensar” desprovido de efetividade.<sup>153</sup> A liberdade exige que o sujeito se ponha além de si mesmo, exige ação: “da noite da possibilidade para o dia da presença”.<sup>154</sup>

Como nota Marcuse, a “liberdade interior, para Hegel, é só um estágio transitório no processo de aquisição da liberdade exterior”<sup>155</sup> – e este “estágio transitório”, pode-se acrescentar, tem um duplo sentido: a liberdade como autodeterminação racional é necessária, mas o seu caráter tão-somente formal torna também necessária a sua superação. Tal superação só pode ser consumada na *eticidade*, mas a formulação hegeliana da propriedade já inicia um movimento de claro transpassamento da liberdade interior – seu fundamento é exatamente o transpassar, pela liberdade interior, os limites da própria interioridade, como liberdade inteligível que se objetiva exteriormente, isto é, como inteligível que se põe como realidade sensível.

Assim, a liberdade do sujeito moral não é, para Hegel, mera capacidade de se autodeterminar por uma racionalidade formal, independente por completo do mundo fenomênico. A

---

152 Alves, *Dialética e direito*, 2010, p. 242. O trecho assim prossegue: “Segundo Hegel, a liberdade tem de realizar-se neste mundo, tornar-se efetiva através da ação dos sujeitos reais, e não permanecer como eterno ideal, como uma eterna tarefa a realizar.”

153 É com este sentido que aparece a crítica a Kant, repetidas vezes, explícita ou implicitamente, ao longo do capítulo sobre a *Moralidade da Filosofia do direito* – de maneira explícita, pode-se encontrá-la, por exemplo, em *FD*, §135A, p. 147, no qual se lê que “a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito da eticidade” recai num “formalismo vazio”, “falatório sobre a obrigação pela obrigação”. Na *Fenomenologia do espírito*, pode-se encontrar, por exemplo: “Para a consciência moral, sua efetividade própria, assim como toda a efetividade objetiva, na verdade conta como o *inessencial*; mas sua liberdade é a liberdade do puro pensar, e ao mesmo tempo, em contraposição com ela, surgiu a natureza como algo igualmente livre.” Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2005, p. 419.

154 Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2005, p. 282.

155 Marcuse, *Razão e revolução*, 2004, p. 175. Nos parágrafos seguintes, Marcuse nota que o capítulo da *Filosofia do direito* sobre a moral é o mais curto e o menos significativo e que “[a] moral, o reino da liberdade interior, [...] perde todo o seu esplendor e glória [...] e se torna mera ligação [...] entre o direito abstrato e a vida social.” A alteração de status da moralidade, de ponto terminal na *Metafísica dos costumes* para mero intermediário na *Filosofia do direito*, também foi notada em Bobbio, *Studi hegeliani*, 1981, p. 53.

liberdade do sujeito de direito não é mera liberdade negativa cujas fronteiras são o *meum iuris*, as coisas exteriores ocupadas que, na ocupação, mantém a exterioridade com relação ao sujeito. A liberdade, como Hegel a concebe, é essencialmente o movimento do *Espírito* de por-se como efetividade, o movimento pelo qual o *Espírito suprasassume* continuamente a distinção entre subjetivo e objetivo, interior e exterior, numênico e fenomênico: a marcha deste *Espírito* que se põe como efetividade é a marcha da própria história, é a marcha dos homens enquanto simultaneamente transformam o mundo e transformam a si próprios, enquanto constroem, porque exteriorizam e efetivam a sua liberdade, um mundo propriamente humano. Do ponto de vista jurídico, o primeiro passo desta marcha é a exteriorização da vontade livre que se faz propriedade, mas esta propriedade não é simplesmente o “meu” exterior de um sujeito – é o próprio sujeito exteriorizado.

– IV –

A “esfera externa de liberdade” de que fala Hegel já não é a geometria idêntica da liberdade de Kant. Na concepção de Hegel, a propriedade é, ao mesmo tempo, o sujeito de direito – é a subjetivação do exterior, surge do movimento de investir o exterior pela vontade livre interior, na medida em que a atividade transformadora consciente do homem se desenvolve social e historicamente. Para Kant, como se viu, o modelo elementar para o direito de propriedade é a propriedade fundiária: a terra é a substância, o núcleo da propriedade é o domínio, o seu fundamento originário é a ocupação. E este lugar central ocupado pela propriedade fundiária, com todas as suas consequências, pode ser compreendido em vista do lugar central que o domínio da terra ocupa na produção feudal, com a qual Kant não pôde ajustar as contas por completo. Em Hegel, no entanto, este resquício desaparece por completo e o conceito de propriedade assume o caráter dinâmico próprio à produção capitalista.

“Lembremo-nos de Kant – propõe Edelman – e de sua paralisia diante da coisa. Lembremo-nos de seus esforços desmedidos e estéreis para liberar a atividade do homem, para liberar o trabalho. Lembremo-nos daquele ser híbrido, meio coisa, meio homem, que era o criado. A terra – compreendamos este modo de produção histórico, o feudalismo, fundado num tipo de propriedade fundiária – sobrecarrega o homem. E observemos Hegel. A coisa passou por uma mutação absolutamente fantástica: tornou-se objetivação da atividade do sujeito.”<sup>156</sup>

---

156 Edelman, *Le sujet du droit chez Hegel*, 1973, p. 78, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Rappelons-nous Kant, et sa paralysie devant la chose. Rappelons-nous ses efforts démesurés et stériles pour libérer l’activité de l’homme, pour libérer le travail. Rappelons-nous cet être hybride mi-chose mi-homme qu’était le serviteur. La terre – entendez ce mode historique de production, le féodalisme, fondé sur un certain type de propriété foncière – alourdissait l’homme. Et voyez Hegel. La chose a subi une mutation absolument

A propriedade se vincula, para Hegel, não mais originalmente à aquisição da terra, mas à atividade transformadora dos homens. Já não se trata do domínio de uma vontade pura sobre um mundo exterior objetivo, mas da ação que transforma este mundo de coisas exteriores num mundo de coisas *para os homens*. Esta ação humana e humanizadora se realiza através do sujeito de direito, simultaneamente como objetivação do sujeito e subjetivação do mundo exterior.

Também a esse respeito a filosofia hegeliana cumpre, afinal, aquilo a que se propõe: a sua concepção da propriedade se coloca em plena correspondência com o pensar do seu próprio tempo. O domínio do homem sobre a natureza já se completou, a produção fundada na terra cede ante a produção industrial, a fixidez do domínio se dissolve ante a fluidez da circulação mercantil generalizada. Razoável concluir, portanto, que concepção hegeliana da propriedade supera a kantiana porque o tempo de Hegel supera o de Kant: o direito de propriedade de que Hegel fala é o direito de propriedade que ratifica cabalmente um mundo capitalista que já deixou para trás os últimos obstáculos ao seu completo desenvolvimento.

Os pouco mais de vinte anos que separam a *Metafísica dos costumes* da *Filosofia do direito* tem, nesse sentido, um efeito avassalador. A concepção feudal do domínio da terra, que encontra ainda em Kant alguma acolhida, é integralmente refutada por Hegel. Mais ainda, Hegel encara como inadmissível aquela representação de uma propriedade “relativa”, condicionada pela cadeia de domínios, direito e indireto, reflexo da cadeia de suseranos e vassalos, senhores e servos, que caracteriza o feudalismo. A sua persistência é um entrave à livre circulação da propriedade da terra: a liberdade da circulação exige uma propriedade plena. Hegel não deixa dúvida ao mostrar que a “relação de senhorio vazio”, esta “loucura da personalidade”, não é compatível com a propriedade: “Se a extensão total do uso fosse meu, – diz o §62 da *Filosofia do direito* – mas a propriedade abstrata devesse ser de um outro, a Coisa seria, enquanto minha, totalmente penetrada pela minha vontade e seria ao mesmo tempo impenetrável para mim [...]. Por isso, a propriedade é essencialmente *livre*, plena.”<sup>157</sup>

A defesa da propriedade plena se insere muito nitidamente na luta contra a agora antiquada produção feudal, dirige-se mesmo a um de seus fundamentos. Em sintonia com as determinações da circulação mercantil generalizada, a plenitude da propriedade aparece em Hegel como uma exigência da liberdade realizada através da universalidade da personalidade jurídica, núcleo do *direito abstrato*. Assim, a exigência de liberação da propriedade da terra

---

fantastique: elle est devenu l’objectivation de l’activité du sujet.”

157 *FD*, §62, p. 96. Em anotação ao mesmo parágrafo, Hegel prossegue: “Uma ‘propriedade com o usufruto sempre excluído’ não seria apenas ‘inútil’, porém não seria mais uma propriedade.”

aparece, em última análise, como parte de uma exigência mais ampla pela erradicação dos privilégios feudais.<sup>158</sup>

Ora, tudo aquilo em que a vontade livre se exterioriza há de ser propriedade do sujeito desta vontade livre. A propriedade é, como diz Hegel, essencialmente plena porque uma coisa investida pela vontade livre do sujeito não pode ser excluída do direito de propriedade deste sujeito. Ao mesmo tempo, não pode haver sujeito incapaz de investir as coisas com a sua vontade, de se tornar pleno proprietário. A universalização do sujeito de direito e a concepção da propriedade como objetivação da atividade deste sujeito implicam assim a propriedade plena e a universalização da capacidade de ser proprietário.

A relação do sujeito capaz de propriedade para com a sua propriedade é, em certo sentido, relação deste sujeito consigo mesmo. Como primeiro *ser-aí* da liberdade, a propriedade diz mesmo respeito, para Hegel, à liberdade “de *uma* pessoa *singular* que apenas se relaciona a si”,<sup>159</sup> abstratamente. Mas esta relação do sujeito com a sua propriedade, que é ao mesmo tempo relação do sujeito consigo mesmo, é o que determina a relação do sujeito para com outros sujeitos. A universalização da capacidade de ser proprietário aponta, deste modo, para uma forma universal de relação dos homens entre si.

A *Enciclopédia* é muito clara a esse respeito: “A coisa é o *termo médio* pelo qual se unem os extremos, as pessoas ao mesmo tempo reciprocamente autônomas no saber da sua identidade como livre.”<sup>160</sup> A relação entre sujeitos de direito é mediada pela relação entre coisas, é uma relação entre detentores (ou potenciais detentores) de coisas. Como primeiro momento do *direito abstrato*, a relação entre sujeito e coisa é fundamento para a relação entre sujeito e sujeito – toda relação entre sujeitos de direito é, antes de tudo, uma relação entre proprietários.

“A postulação: toda produção é produção de um sujeito – diz Edelman – encerra em si mesma esta dupla relação. Com efeito, porque toda produção é produção de um sujeito, por um lado, a coisa é produzida, humanizada pelo sujeito; por outro lado, o homem não mais encontra diante de si senão a produção do homem. Noutras palavras, tal postulação produz prin-

---

158 Nesse sentido, Edelman aponta: “Hegel se situe dans la droite ligne de la libération de la terre. Une chose ne peut être mienne et appartenir à un autre: une chose ne peut être soumise à un usufruit perpétuel, à des redevances héréditaires, sous peine de contredire le principe même de la propriété. Le fil rouge de cette revendication, c’est l’abolition de tous les privilèges féodaux.” Edelman, *Le sujet du droit chez Hegel*, 1973, p. 80.

159 *FD*, §40, p. 81. Em semelhante sentido, o §490 da *Enciclopédia*: “Na propriedade, a pessoa está consigo conjugada.” Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, vol. III, s.d., §490, p. 107.

160 Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, vol. III, s.d., §491, p. 108.

principalmente o efeito prático seguinte: todo encontro (jurídico) entre dois indivíduos é o encontro de dois proprietários privados possuidores de mercadorias.”<sup>161</sup>

A defesa da propriedade plena está diretamente ligada à universalização do sujeito de direito e a universalização do sujeito de direito se resolve na universalização dos proprietários de mercadorias. O pensamento jurídico de Hegel ratifica, já nos seus fundamentos, a universalização da circulação mercantil, determinação da produção capitalista – mas é bem verdade que o próprio Hegel apresenta como determinante o progresso do *Espírito* (progresso que se manifesta juridicamente como sujeito de direito universal e como propriedade plena) e como determinada (porque produto do *Espírito* na história) a circulação mercantil.

O ponto de partida da formulação hegeliana do direito, o sujeito de direito, e o seu primeiro passo, do sujeito de direito à propriedade, revelam agora o seu sentido: trata-se da universalização dos proprietários. Trata-se da economia mercantil, na qual todos os indivíduos devem apresentar-se como potenciais proprietários, na qual todos devem ter a capacidade de levar as suas propriedades ao mercado. “[Q]uando a *Filosofia do direito* teoriza o ‘direito inalienável’ à propriedade, o faz – como nota Losurdo – [...] para condenar a exclusão do servo da gleba do direito de ser proprietário em sentido pleno”.<sup>162</sup> E assim o faz, pode-se acrescentar, elevando o servo à condição de sujeito de direito e refutando, em nome da propriedade plena, as restrições feudais que ainda há pouco impediam a livre circulação de certas propriedades.

“Há cerca de mil e quinhentos anos – diz uma célebre passagem de Hegel – que a *liberdade da pessoa* começou a florescer graças ao cristianismo e tornou-se princípio universal entre uma parte, aliás, pequena do gênero humano. Mas apenas ontem, por assim dizer, que a *liberdade da propriedade* foi reconhecida aqui e ali como princípio.”<sup>163</sup> De fato, do ponto de vista de Hegel, a ideia (ainda assim restrita) da pessoa livre pode remontar a tempos anteriores, mas “apenas ontem” o tempo histórico do feudalismo pôde ser dado por encerrado, “ape-

---

161 Edelman, *Le sujet du droit chez Hegel*, 1973, p. 72, traduzido por mim, CNKJ. No original: “La postulation: toute production est production d’un sujet, enferme en elle-même ce double rapport. En effet, puisque toute production est production d’un sujet, d’une part la chose est produite, humanisée par le sujet, d’autre part l’homme ne rencontrer plus, devant lui, que la production de l’homme. Autrement dit, cette postulation produit, principalement, l’effet pratique suivante: toute rencontre (juridique) de deux individus est la rencontre de deux propriétaires privés possesseurs de marchandises.” Ainda a esse respeito, Edelman manifesta-se noutra obra: “A apropriação da natureza pelo homem é uma apropriação do sujeito de direito: assim, em Hegel, a humanização da natureza passa necessariamente pelas determinações da propriedade; assim, a totalidade da Forma Sujeito pode confessar as suas determinações: elas nunca serão mais do que a realização da propriedade privada.” Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 150.

162 Losurdo, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, 1998, p. 224.

163 *FD*, §62A, p. 98.

nas ontem” a circulação de mercadorias realizou-se em sua dimensão universal e, portanto, “apenas ontem” a produção capitalista exigiu a plena fluidez da propriedade.

– V –

A universalização do sujeito de direito e a plenitude da propriedade conduzem ainda a outras consequências. Se a propriedade já não é essencialmente propriedade fundiária, se a terra já não é a única substância, também a posse já não pode ser fundamento suficiente do direito de propriedade. No sistema de Hegel, a propriedade se insere no movimento mais amplo de supressão da própria distinção entre subjetivo e objetivo – distinção que a posse pressupõe. A representação kantiana do direito de propriedade, vinculada à tomada de posse do mundo natural pelo homem, cede lugar a uma representação da propriedade voltada para a transformação do mundo pelo homem, humanização do natural, objetivação do *Espírito*. E não se trata de simples mudança de “ponto de vista”: o que está em questão é, em última instância, a transição de uma modalidade de produção a outra.

Isto não significa, importa ressaltar, que a *Filosofia do direito* desconsidera a posse. Ao contrário, a tomada de posse é a primeira das determinações da propriedade, é o momento da imediaticidade da vontade que “tem seu ser-aí na Coisa como algo *positivo*”.<sup>164</sup> Mas já aqui a *Filosofia do direito* deixa entrever as suas preocupações de fundo: a tomada posse é apenas a primeira das determinações da propriedade, ao lado da qual se colocam ainda o *uso* e a *alheação*. O direito de propriedade passa, assim, pela posse, mas também a ultrapassa.

A propriedade é concebida como “*ser-aí* da personalidade”, o que significa que decorre do sujeito de direito – mas a vontade pura e simplesmente interior de um sujeito não torna algo efetivamente sua propriedade: “minha representação e minha vontade *interiores* de que algo deva ser *meu* – diz Hegel – não são suficientes, porém se exige, além disso, a *tomada de posse*”.<sup>165</sup> A vontade precisa exterioriza-se, mas a sua exteriorização procede de um sujeito de direito capaz de propriedade. Antes de tudo, a propriedade decorre do sujeito de direito, a vontade livre que se exterioriza numa coisa é o que a constitui: a posse é uma exigência desta exteriorização, é o passo para fora sem o qual a vontade do sujeito permanece meramente interior. Assim, a posse pode tornar uma determinada coisa propriedade de um determinado sujeito de direito, mas a posse mesma não antecede logicamente a propriedade, não antecede logicamente a vontade livre e o seu exteriorizar-se. Já não aparece aqui a posse anterior à pro-

---

164 *FD*, §53, p. 91.

165 *FD*, §51, p. 89.

priedade e exigindo a propriedade, mas, ao inverso, a propriedade, logicamente anterior, é que exige a posse.<sup>166</sup>

Mais ainda, esta posse não se resolve como simples sobreposição da vontade subjetiva numa coisa exterior – Hegel apresenta (§54) a tomada de posse como tripartida em *apreensão corporal*, *dar forma* (ou fabricar) e *designar*. A apreensão corporal é, “segundo o aspecto sensível, o modo mais completo” da posse, mas é também “somente subjetiva, temporária e sumamente delimitada quanto ao âmbito” – e o seu âmbito, entenda-se, não é senão a extensão das forças do homem que toma posse. Dar forma, por outro lado, é “a tomada de posse mais adequada à ideia, porque ela reúne em si o subjetivo e o objetivo”.<sup>167</sup> Hegel procura mostrar que a precariedade da sobreposição da vontade do sujeito numa coisa, que mantém a exterioridade recíproca entre ambos, é superada pelo aspecto permanente da transformação da coisa pelo sujeito, transformação pela qual o sujeito se exterioriza já na coisa. Por isso, mais do que pelo exercício da força, pelo qual se faz a apreensão corporal, a tomada de posse, primeira determinação da propriedade, realiza-se pela atividade transformadora do sujeito – ou seja, pelo seu trabalho.

O esforço de Kant ao discernir *posse numêmica* e *posse fenomênica*, esforço cujo intuito era afastar quaisquer elementos empíricos como possíveis fundamentos da posse e, em consequência, da propriedade, perde em Hegel todo o seu sentido. A tomada de posse “mais adequada à ideia”, a transformação, é, pode-se dizer, numêmica e fenomênica ao mesmo tempo: o racional se projeta e se realiza no mundo empírico, o sujeito age e assim se exterioriza no objeto de sua posse. A matéria sensível das coisas exteriores, tomada por meio da apreensão corporal, recebe, pela ação racional humana, novas formas. A transformação reflete a dinâmica do trabalho que continuamente altera a forma natural das coisas e que continuamente suprime a independência das coisas para com os homens. A concepção hegeliana exprime assim a realidade de um tempo histórico em que a potência transformadora da atividade humana, multiplicada pela técnica e pela máquina, eleva-se aparentemente ao infinito e já aponta para um mundo em que nada resta de inteiramente natural, em que nada resta fora do raio de alcance da ação humana.<sup>168</sup>

Com Hegel, não mais se trata, portanto, daquela propriedade cuja essência reflete a imposição senhorial, a detenção da terra como privilégio e a sua manutenção pela força. Não mais se trata de uma propriedade que vincula sujeito e coisa exteriormente, *ego* e *meum*,

166 Nesse sentido, v. Edelman, *Le sujet du droit chez Hegel*, 1973, p. 76-77.

167 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *FD*, §55, p. 91 e §56A, p. 92.

168 O aspecto formador e permanente do trabalho pode ser encontrado já, ao menos em germe, na célebre dialética do senhor e do escravo: v. Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2005, p. 142 et seq.

*dominus e dominium*. Não mais se trata, em suma, da noção de propriedade baseada em relações econômica pré-burguesas. Na medida em que se afasta da terra como substância e da posse como determinante, a concepção hegeliana de propriedade se afasta também do lastreamento no domínio. O proprietário não mais se define simplesmente como *dominus*, aquele que pode exigir com exclusividade a coisa, que impõe unilateralmente a sua vontade, mas como o núcleo da vontade livre que se exterioriza, como o sujeito de direito livre e capaz de propriedade que se põe frente a outros sujeitos de direito capazes de propriedade, a propriedade de mesma como “meio-termo” em suas relações. O domínio cede à disposição, a imposição cede à equivalência.

Assim, se a *tomada de posse* é o momento imediato e positivo da propriedade, o *uso* é já o seu momento negativo e ambos se encaminham para a *alheação*. A vontade livre do sujeito que se exterioriza, que investe uma coisa, pode abandonar esta coisa ou entregá-la à investidura pela vontade de um outro. A propriedade existe pela vontade do sujeito e pode, a qualquer instante, transferir-se para um outro sujeito. A universal possibilidade desta transferência é consequência da concepção da propriedade como essencialmente plena e como determinação do sujeito de direito.

A *alheação* aparece, não por acaso, como o momento final, e também “mais completo”,<sup>169</sup> da propriedade. Nela, a propriedade figura plenamente sob o signo do sujeito, a exterioridade da coisa é inteiramente suprimida: para o sujeito, a coisa é a sua vontade objetivada; para os outros sujeitos, a coisa é a vontade objetivada do seu proprietário. O que há nela de específico se dissolve assim na universalidade da personalidade. Os momentos anteriores, a *tomada de posse* e o *uso*, implicam ainda uma relação singularizada entre o sujeito e a coisa, mas a transição do *uso* para a *alheação* faz surgir o aspecto universal da propriedade, cujo desenvolvimento pleno ocorre, ainda mais adiante, na transição da propriedade para o contrato: o *valor*.

Hegel desenvolve o conceito de valor a partir do uso. A “utilidade específica” da coisa e o “carecimento específico” a que ela atende são comparáveis, em termos quantitativos, “com outras coisas da mesma utilidade” e com “outros carecimentos”, bem como “a Coisa também é comparável com outras, que são utilizáveis para outros carecimentos”. Esta comparabilidade universal das coisas ultrapassa o singular da relação imediata entre o proprietário e

---

169 É nesse sentido o comentário de Fleischmann: “Si paradoxal que cela puisse paraître l’aliénation est la forme la plus accomplie de la possession. Je retire ma volonté parce que ‘je n’en ai plus besoin’. La chose que j’ai éloignée de ma volonté n’en devient pas pour autant indépendante d’elle; si elle devient une possession ‘libre’, elle n’en sera pas moins affectée par la sorte de liberté que je lui ai accordée.” Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, 1992, p. 90-91.

a sua propriedade. “Esta sua *universalidade*, – prossegue Hegel – cuja determinidade simples surge da particularidade da Coisa, de modo que, ao mesmo tempo, torna-se abstraída dessa qualidade específica, é o *valor* da Coisa, no qual a substancialidade verdadeira da Coisa é *determinada* e é objeto da consciência.”<sup>170</sup>

A utilidade da coisa e o carecimento que tal utilidade atende se manifestam para o proprietário na sua relação imediata com a coisa: um homem determinado, uma carência determinada, uma coisa determinada. O *valor* da coisa, no entanto, aparece para o proprietário na comparação com outras coisas, isto é, quando a utilidade da coisa para o seu proprietário é abstraída e a coisa passa a se apresentar como medida para outras coisas. É apenas por meio desta abstração que coisas determinadas podem colocar-se em relação de equivalência com outras coisas determinadas, coisas de cuja utilidade também se faz abstração, isto é, apenas por meio da abstração de suas diferenças qualitativas, de tal modo que, umas perante as outras, as coisas apareçam tão-somente como *valores*.

“Enquanto proprietário pleno da Coisa, – afirma Hegel – eu sou proprietário pleno tanto do seu *valor* como de seu uso.”<sup>171</sup> Como proprietário do uso da coisa, o sujeito de direito exerce domínio sobre a matéria da coisa, sobre a sua utilidade. Mas o *valor* se realiza exatamente quando o domínio do proprietário sobre a sua propriedade se esgota. Ora, o que Hegel aqui desenvolve é uma concepção de propriedade inapelavelmente vinculada à circulação de mercadorias. Este é o real significado do *valor* como dimensão universal da coisa e da propriedade plena como propriedade do *valor*. É precisamente no âmbito da circulação de mercadorias – ou seja, precisamente sob a forma de mercadoria – que a propriedade se defronta com outras propriedade como *valor*, como tal universalmente comparável a todas as demais propriedades. E como proprietário pleno do *valor*, portanto como portador de mercadoria, o sujeito de direito se depara com outros proprietários de *valores*, portadores de outras mercadorias.

Como dimensão universal que se manifesta na relação de equivalência entre coisas diversas e ainda assim comparáveis, o *valor* está intimamente relacionado ao trabalho. Este vínculo, é bem verdade, Hegel não apresenta, ao menos não em sua plenitude, na *Filosofia do direito*: prefere, como já se viu, desenvolver o *valor* a partir da oposição entre utilidades e ca-

---

170 *FD*, §63, p. 98. A respeito, comenta Boulard: “Avec le procès quantitatif, la valeur vient au jour à partir de l’usage certes, mais en manifestant l’unité négative qu’elle est. Cela est si vrai que la valeur ne sera pleinement ‘réalisée’ [...] que dans la vente, renoncement explicite au profit d’un tiers. La propriété de la chose est donc aussi bien celle de la valeur que de l’usage. Le syllogisme immédiat que sera le contrat manifesterà cette négation redoublée, faisant apparaître dans la valeur l’universalité que masquait l’immédiateté qualitative de l’usage.” Boulard, *Argent et liberté*, 1996, p. 36.

171 *FD*, §63, p. 98.

rências específicas e gerais. Mas a *teoria do valor-trabalho* exerce uma perceptível influência: Hegel, na medida em que concebe a propriedade como exteriorização do sujeito, é capaz de notar que o trabalho não é simples acidente, mas ele mesmo substância.

Se o *valor* é a dimensão universal da propriedade, a substância do *valor*, aquilo que constitui a sua universalidade, é exatamente o trabalho. Se, como valores, as coisas são comparáveis umas às outras, embora diferentes em sua utilidade específica, esta comparação é possível porque as coisas nela se apresentam como produtos do trabalho. Esta é a qualidade idêntica que, sobreposta às especificidades de cada coisa, permite a comparação universal de umas com as outras. As coisas se relacionam como *valores* – e o proprietário é proprietário sobretudo destes *valores* – porque se relacionam como produtos da atividade transformadora do homem, porque se relacionam na qualidade de objetivação do sujeito. Que Hegel procure derivar esta universalidade do *valor* a partir do *uso* é, no fim das contas, coerente com a perspectiva mesma de sua filosofia: o *uso* inicia o movimento de negação da imediatez da coisa pelo sujeito, movimento que se desenvolve a partir do *Espírito* – e, assim, Hegel pode pretender que a universalidade do valor resulte do movimento próprio *Espírito* ao invés do processo econômico mesmo. Mas o processo econômico plasmado numa assombração não deixa só por isso de ser processo o econômico mesmo. Por detrás do *Espírito* de que Hegel pretende derivá-los, o sujeito de direito e a propriedade mostram, em vista do conceito de *valor*, os seus autênticos vínculos históricos.<sup>172</sup>

– VI –

No contrato, o movimento do *valor* alcança o seu auge. Os avanços anteriormente acumulados na formulação do sujeito de direito e da propriedade tornam-se evidentes. O desdobramento, na análise do contrato, da ideia do direito como determinação do sujeito conduz o Hegel a uma sintonia plena com a cadeia infinita de relações jurídicas constituída pela economia capitalista – sintonia que, não por acaso, aparece sobretudo ao longo do desenvolvimento do contrato de troca, no qual Hegel consegue captar aspectos nucleares da circulação de mercadorias.

Importa notar que, como determinação do sujeito de direito, o contrato ocupa, assim como a propriedade, uma posição em Hegel que diverge daquela então dominante no pensa-

---

172 É precisa, a esse respeito, a conclusão de Edelman: “Que outra coisa fez Hegel, ao desenvolver a Ideia de direito, que não fosse dar a expressão pura do movimento do valor? E a ‘dialética’ dos *Princípios da filosofia* do direito que coisa é senão a manifestação cada vez mais abstrata do valor? Com efeito, ao fim e ao cabo, a Ideia hegeliana de direito – ou, antes, o que o Espírito no Direito – é o valor à espera dele próprio.” Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 135.

mento jurídico, incluindo o de Kant. A transição da propriedade ao contrato não aparece como transição dos direitos reais para os direitos pessoais. Esta classificação é, na verdade, inteiramente refutada: “apenas a *personalidade* – Hegel enfatiza – dá um direito às *Coisas*”, portanto “o direito pessoal é essencialmente *direito das Coisas*” e, ao mesmo tempo, o “direito das Coisas é o direito da *personalidade* como *tal*”.<sup>173</sup> Assim Hegel sepulta o modelo, ainda dominante em Kant, segundo o qual o objeto dá significado ao direito: todo o direito decorre do sujeito de direito, todo o direito é então um direito da personalidade. O direito contratual não se põe como um outro em relação ao direito de propriedade: desenvolve-se a partir deste último e o supera, ambos como direitos da personalidade.

Este caráter do direito contratual é reafirmado pela proposição de Hegel segundo a qual a *estipulação* é suficiente para o aperfeiçoamento do contrato. Se o contrato é uma determinação do sujeito de direito, nada mais coerente do que tomar a externalização da vontade deste sujeito como o seu momento substancial. “Pela estipulação, – diz Hegel – eu renunciei a uma propriedade e ao arbítrio particular sobre ela, ela se tornou *prontamente propriedade de outro*[;] por isso eu estou, de maneira imediata, por ela juridicamente vinculado à *execução*.”<sup>174</sup>

Contudo, a relevância maior da formulação hegeliana do contrato aparece com maior vigor se esta é analisada em vista da *Filosofia do direito* em seu conjunto. Se, afinal, a ordem da exposição de Hegel não é acidental – e não se pode concluir que seja –, o lugar do contrato revela algo acerca dos momentos anteriores. O sujeito de direito é sucedido pela propriedade, a propriedade é sucedida pelo contrato: eis a reprodução exata do movimento pelo qual o sujeito de direito se põe além de si mesmo, torna a sua vontade objetiva para si mesmo na propriedade e, como proprietário, contrata. A propriedade então revela o sentido do sujeito de direito: este existe para a propriedade, é definido pela capacidade de ser proprietário. E o contrato, por fim, revela o sentido da propriedade: o sujeito, que se apropria das coisas pela exteriorização da sua vontade, apropria-se para a troca.

Antes de tudo, diz Hegel, o contrato é “relação de vontade a vontade” e, assim, constitui “o terreno próprio e verdadeiro, no qual a liberdade tem seu *ser-aí*”.<sup>175</sup> Este “terreno próprio” opõe-se claramente ao terreno precário que é a propriedade: Hegel mostra que o contrato supera a propriedade, é o passo seguinte na dialética do *Espírito objetivo*. A vontade livre que se tornou objetiva na propriedade agora se depara com outras vontades livres objetivadas como propriedades alheias. O sujeito de direito rompe o seu isolamento (que, é bem verdade,

---

173 *FD*, §40A, p. 82.

174 *FD*, §79, p. 110. Sobre a importância da concepção de Hegel acerca da estipulação, v. Boulard, *Argent et liberté*, 1996, p. 67 et seq.; Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, 1992, p. 100 et seq.

175 *FD*, §71, p. 106.

não fora mais do que artificial) e, no contrato, torna-se sujeito de direito para os outros, reconhece a si mesmo e aos outros como sujeitos de direito. Ao mesmo tempo, também no contrato, a propriedade realiza a sua forma derradeira, é despida de sua independência exterior e passa a figurar como pura objetivação da personalidade.

A formulação hegeliana do contrato tem, portanto, implicações relevantes tanto em sua dimensão subjetiva quanto em sua dimensão objetiva. No que diz respeito à dimensão subjetiva, o núcleo do contrato reside no reconhecimento recíproco: “[o] contrato pressupõe – diz a anotação ao §71 da *Filosofia do direito* – que aqueles que o estabelecem se reconheçam como pessoas e como proprietários”.<sup>176</sup>

O pressuposto do reconhecimento recíproco mostra que o contrato se realiza como relação entre sujeitos de direito, ou seja, é também uma determinação do sujeito de direito. Trata-se, sem dúvida, de um retorno do imperativo jurídico do §36 da *Filosofia do direito* – mas aqui já se estabeleceu a mediação da propriedade e o “sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas” adquire sentido um tanto diverso. As partes “têm seu ser-aí uma para a outra somente como proprietários”,<sup>177</sup> reconhecem-se uma à outra no contrato na exata qualidade de detentoras de propriedade – é nesta condição que se relacionam voluntariamente e é esta condição que exige “respeito” recíproco no contrato.

A relação contratual é concebida fundamentalmente como relação entre proprietários. Nela, diz Hegel, “cada um, por sua vontade e pela vontade do outro, *deixa* de ser, *permanece* e *torna-se* proprietário”.<sup>178</sup> Nela, a vontade exteriorizada, que é sujeito e é também coisa, encontra-se com a vontade de outros sujeitos. Se o exteriorizar-se da vontade é o que constitui a propriedade, somente através de um ato de liberdade do proprietário, ato pelo qual retira a sua vontade da coisa, é que esta pode deixar de ser sua propriedade. É por isso que, segundo Hegel, o contrato encerra uma “contradição” imanente: ao alienar a sua propriedade, o sujeito

---

176 *FD*, §71A, p. 106. O reconhecimento recíproco do contrato tem suas raízes na luta pelo reconhecimento tal como apresentado na *Fenomenologia do espírito*. É preciso, no entanto, ter em conta que o reconhecimento de que trata a *Filosofia do direito* é dado noutro nível, sob mediação do sujeito de direito e da propriedade. A respeito, pode-se ler o comentário de Rosenfeld: “As Hegel elaborates in the *Phenomenology*, the struggle leading to reciprocal recognition is presented as taking place at high level of abstraction, at which self-consciousness vie for recognition in a rarified universe devoid of particular social or political attributes. The social consequences of this struggle, on the other hand, are supposed to become manifest in the context of the legal universe in which individuals relate to each other as persons endowed with certain rights. [...] the universe of the abstract person and of contract rights presupposes reciprocal recognition, and is thus logically posterior to the struggle for recognition.” Rosenfeld, *Hegel and the dialectics of contract*, 1991, p. 239.

177 *FD*, §40, p. 81.

178 *FD*, §74, p. 107.

de direito é e permanece proprietário, pois somente na condição de proprietário é que pode deixar de sê-lo.<sup>179</sup>

Contudo, se o que cada um dos sujeitos de direito “reconhece” no contrato é que o outro, assim como ele próprio, é detentor de propriedade, só se pode concluir que a propriedade é que condiciona o “reconhecimento recíproco” dos sujeitos. Para cada uma das partes do contrato, a realização da sua propriedade depende da propriedade do outro e, assim, a realização da sua personalidade jurídica depende do reconhecimento da personalidade jurídica do outro. Isto aponta para a dimensão objetiva do contrato.

Na exata medida em que o contrato rompe o isolamento do sujeito de direito, rompe também a mera relação consigo mesmo do sujeito na sua propriedade. As coisas figuram no contrato necessariamente em oposição e comparação a outras coisas. Esta comparação exige que o que lhes há de específico desapareça ante o que lhes há de comum. A propriedade, portanto, não se insere no contrato em sua dimensão específica, externa, mas em sua dimensão universal e mais desenvolvida, como *valor*. A relação contratual surge, assim, como relação entre proprietários, mas em sentido determinado: os proprietários contratam como proprietários do *valor*.

No interior do contrato, como Hegel afirma na *Enciclopédia*, “é instituída na coisa ou na prestação uma diferença entre a natureza específica imediata da coisa e a sua *substancialidade*, o valor, em que o qualitativo se transmuta em determinidade quantitativa; uma propriedade torna-se assim comparável a outra, e pode equiparar-se qualitativamente a algo de todo heterogêneo”.<sup>180</sup> Evidente, então, que o reconhecimento recíproco dos proprietários é dado em função do *valor* que cada um detém na relação contratual: o *valor* da propriedade de cada uma das partes tem a sua medida no *valor* da propriedade da outra. O reconhecimento é determinado pela comparação, de modo que reconhecer o outro como proprietário é o mesmo que reconhecer a coisa alheia como medida do *valor* da coisa própria, portanto reconhecer a si próprio como detentor de tal *valor*. Ainda que Hegel não assumira tal posição explicitamente, é a rela-

---

179 É a isto que Hegel se refere no §72 da *Filosofia do direito* ao afirmar que o contrato é “o processo, no qual se expõe e se medeia a contradição, de que eu *sou e permaneço* um proprietário sendo para mim, que exclui a outra vontade, na medida em que numa vontade idêntica com a outra vontade eu *deixo* de ser proprietário”. *FD*, §72, p. 106. A *Enciclopédia* é mais clara a esse respeito: “[...] enquanto a minha vontade reside numa coisa só eu próprio a posso retirar e a coisa só com a minha vontade pode passar a outro, de quem ela se torna propriedade igualmente só com a sua vontade – eis o *contrato*”. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, vol. III, s.d., §492, p. 108.

180 Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, vol. III, s.d., §494, p. 108.

ção de *valor* entre coisas que determinada o reconhecimento recíproco dos proprietários como *pessoas*.<sup>181</sup>

Isto se confirma na formulação hegeliana do contrato de troca. Neste, como afirma no §77 da *Filosofia do direito*, “cada um conserva a *mesma* propriedade, com a qual ele entra e, ao mesmo tempo, ele cede”. A despeito da troca, a propriedade “permanece *idêntica*, enquanto propriedade sendo *em si* no contrato”, pois “distingue-se das coisas exteriores, que na troca mudam seus proprietários”. “Essa propriedade – prossegue Hegel – é o *valor*, no qual os objetos do contrato, apesar de toda a sua diversidade qualitativa externa das Coisas, são *iguais* uns aos outros, é o *universal* das mesmas.”<sup>182</sup>

Cada uma das partes do contrato de troca “é e permanece” proprietária literalmente: cada uma das partes é proprietária, do início ao fim, do mesmo *valor*. Cada uma das partes “é” proprietária porque apenas voluntariamente transmite a sua propriedade, porque apenas pela sua vontade dispõe do *valor* que lhe pertence. E cada uma das partes “permanece” proprietária porque tem, nesta relação, a sua condição de sujeito de direito, ser capaz de propriedade, absolutamente respeitada: não entrega em absoluto mais *valor* do que recebe.

É, afinal, a propriedade do *valor* que se põe em movimento e, para a circulação do *valor*, a relação voluntária entre sujeitos de direito é um meio. A troca de mãos dos suportes deste *valor* (as coisas externas sobre as quais recai o direito de propriedade) é secundária. Importa a equivalência dos *valores*, independentemente dos seus suportes. É esta equivalência de *valores* que determina a equivalência dos sujeitos detentores de *valores*, aquilo que Hegel denomina “reconhecimento”. Assim, a propriedade, em sua dimensão universal, alcança plena fluidez e o sujeito de direito revela seu significado – a capacidade de ser proprietário é essencialmente a capacidade de trocar equivalentes. O contrato de troca, tal como Hegel o desenvolve, aparece como expressão jurídica plena da circulação de mercadorias.

A forma universal com que as coisas ingressam no contrato de troca supõe a possibilidade de uma universal equivalência, em termos de *valor*, entre coisas. Tudo que pode ser objeto de contrato pode nele figurar como *valor*. Hegel trata assim de uma circulação de mercadorias que já não se configura como exceção, quero dizer, não deixa para fora espaços inteiros da vida social – como, por exemplo, ocorre, ainda em Kant, na produção familiar rural. A cir-

---

181 A esse respeito, Boulard comenta: “La valeur est ainsi l’élément à partir duquel est rendue possible dans l’esprit objectif la reconnaissance des volontés. [...] La médiation du contrat, que rend effective la forme de la valeur d’échange, certes de façon encore très indéterminée car déterminée seulement juridiquement, non encore économiquement, permet déjà d’esquisser les articulations principales du mouvement de la valeur.” Boulard, *Argent et liberté*, 1996, p. 58-59.

182 *FD*, §77, p. 108.

culação de mercadorias aparece, por detrás da formulação do contrato de Hegel, como uma circulação ampliada – e, também por isso, não deixa para fora nenhum indivíduo. A equivalência universal das mercadorias é a raiz do reconhecimento universal dos indivíduos como sujeitos de direito. E a universalidade do sujeito de direito se revela, por sua vez, como universalidade dos portadores potenciais de mercadorias para a troca.

– VII –

Resta, no entanto, um questionamento fundamental. O que pode ser objeto do contrato? Ou, o que é o mesmo, sobre o que pode recair o direito de propriedade?

Com tal questionamento pretendo apontar para algo de essencial na sociedade capitalista: a forma mercadoria da força de trabalho, que juridicamente se expressa como coisa, propriedade, e o seu proprietário, como proprietário de si mesmo. A questão adquire, especialmente em Hegel, ainda maior destaque porque a universalidade do sujeito de direito aparece, como se viu, conectada precisamente à circulação de mercadorias, na qual o sujeito de direito aparece como proprietário de *valores* para a troca. Proponho, então, averiguar se e como o sujeito de direito pode, para Hegel, aparecer nesta mesma circulação mercantil como proprietário da mercadoria força de trabalho.

É preciso, para compreender a solução hegeliana, retornar, ainda que por um instante apenas, ao início de sua exposição sobre a propriedade. O §42 da *Filosofia do direito* apresenta algo que, àquela altura, parece muito simples – mas que já traz o indício de que a universalização do homem como sujeito de direito redundará na universalização do homem como coisa. A propriedade, ali afirma Hegel, pode recair sobre tudo aquilo que se pode ter como “imediatamente diverso do espírito livre”, isto é “o *exterior* em geral – uma *Coisa*, algo de não-livre, de impessoal e de desprovido de direito”.<sup>183</sup> Noutras palavras, tudo o que não é a própria personalidade, núcleo da vontade livre, e que, portanto, aparece para a *pessoa* como *coisa*, pode ser apropriado. A vontade livre pode investir tudo aquilo que imediatamente não é ela mesma – e já que a vontade livre é o sujeito de direito, isto significa que o sujeito de direito pode apropriar-se de tudo que não seja ele mesmo. Por outro lado, a personalidade jurídica ela mesma, o sujeito de direito como tal, não pode ser objeto de apropriação e não pode igualmente ser objeto de contrato.

Em consequência, Hegel define como “inalheáveis”, isto é, indisponíveis, “as determinações substanciais que constituem a minha pessoa mais própria e a essência universal da

---

183 *FD*, §42, p. 83.

minha autoconsciência, como minha personalidade em geral, minha liberdade da vontade universal, minha eticidade, minha religião”.<sup>184</sup> Tais “determinações substanciais” da personalidade não podem ser investidas pela vontade livre, não podem ser reduzidas à condição de coisa perante o sujeito de direito e, assim, não podem ser apropriadas – e se o sujeito não pode ser delas proprietário, também não as pode alienar.

Se o movimento da apropriação é o movimento de pôr-se para além de si mesmo do sujeito de direito, então a sua primeira exigência é que aquilo de que o sujeito se apropria esteja ou se coloque além do sujeito mesmo. E se o contrato é um desdobramento da propriedade, então só pode ser objeto de contrato aquilo de que se pode apropriar, aquilo que o sujeito pode alienar sem alienar a si próprio. Ao sujeito de direito é dado, portanto, alienar tudo aquilo de que, através do exteriorizar-se de sua vontade, ele pode apropriar-se, mas não lhe é dado alinear o “apropriar-se” mesmo em seu núcleo, quero dizer, a personalidade jurídica, a vontade livre e tudo mais que constitui a sua capacidade de se tornar proprietário.

Isto, porém, não significa que o sujeito de direito não possa tornar-se proprietário de si mesmo, que não possa dispor de si mesmo como coisa. Não se trata de uma repetição do argumento de Kant segundo o qual o *homo noumenon* não pode em absoluto ser proprietário de si mesmo como *homo phaenomenon*.<sup>185</sup> Para Hegel, o sujeito de direito apenas não pode ser proprietário de si mesmo como sujeito de direito – pode sê-lo, contudo, na medida em que o núcleo da sua personalidade jurídica pode tomar como coisas, isto é, como o que é diverso de si, o seu corpo, a sua atividade e a sua produção.

O sujeito pode, portanto, ser proprietário de suas “determinações” como coisas desde que o seja na condição de sujeito, desde que tais “determinações” possam ser separadas da vontade livre e, pela vontade livre, ser reduzidas a coisas. Quero dizer, em Hegel o sujeito pode tornar-se proprietário de suas “determinações” desde que estas possam ser reduzidas a coisas sem com isso comprometer a sua própria personalidade jurídica. Tanto assim que “[c]onhecimentos, ciências, talentos etc. – como diz o próprio Hegel – são, na certa, próprios do espírito livre e são algo que lhe é interior e não exterior, mas pode também dar-lhes um ser-aí exterior pela externalização e *alheá-los*, isso porque eles são postos sob a determinação de uma coisa.”<sup>186</sup> Mas, é evidente, não apenas “conhecimentos, ciências, talentos”: no que de fato importa, também a capacidade de trabalho, ou seja, a atividade formadora, transformadora, produtiva do sujeito, pode ser tomada como coisa, propriedade, objeto de contrato.

---

184 *FD*, §66, p. 100.

185 V. acima Ato I, seção IX.

186 *FD*, §43A, p. 84.

A própria capacidade de trabalho, note-se bem, e não apenas os produtos do trabalho, pode assumir a forma de propriedade. Os produtos do trabalho, como objetivação da personalidade que são, certamente se colocam desde o princípio como propriedades do sujeito. São, nos termos de Hegel, “coisas exteriores”, no mais preciso sentido. Contudo, a propriedade de que se trata aqui é a propriedade da própria atividade do sujeito que trabalha, ou seja, a propriedade sobre o atuar do sujeito, atuar assimilado à forma de coisa e pertencente ao próprio sujeito – que, como coisa, pode ser alienada, por meio do contrato, a outro sujeito, que dela pode então fazer uso. Trata-se, noutras palavras, do uso das forças vitais de um homem por outro, cuja forma jurídica é a do sujeito proprietário de si mesmo como objeto.

A capacidade de ser proprietário que define o sujeito de direito deve, para tanto, voltar-se, para a própria existência – orgânica, material – do homem, para o seu próprio corpo, para as suas próprias forças. O sujeito de direito é um homem e, como tal, não é senão o seu próprio corpo e as suas próprias forças – mas para o homem como sujeito de direito, o próprio corpo e as próprias forças devem figurar como coisas. Somente como proprietário destas coisas, isto é, de sua própria capacidade de agir e produzir, pode um homem simultaneamente vender a sua força de trabalho a um outro homem e manter a sua personalidade jurídica. E esta apropriação de si mesmo como coisa se resolve, para Hegel, como a apropriação de quaisquer outras coisas: através da investidura pela vontade livre, do interior para o exterior, do seu núcleo inviolável no sujeito de direito para fora.

“Enquanto pessoa, – Hegel esclarece – sou eu mesmo *imediatamente [indivíduo] singular*, [...] eu sou *vivo* nesse *corpo orgânico*, que é, quanto ao conteúdo, meu ser-aí externo, indiviso, *universal*, a possibilidade real de todo ser-aí mais determinado. Mas, enquanto pessoa, eu tenho ao mesmo tempo *minha vida e corpo*, como outras Coisas, apenas *na medida em que é minha vontade*.”<sup>187</sup>

O sujeito de direito é, nesses termos, proprietário de si mesmo porque em si mesmo – em seu corpo, nas suas forças, na sua vida – a sua vontade se torna objetiva. O próprio corpo, as próprias forças e a própria vida se integram no movimento da vontade livre para fora, da possibilidade para a efetividade: a propriedade de si é também exteriorização da personalidade. Também a propriedade de si está, para Hegel, inserida no movimento da propriedade em geral, é parte do processo pelo qual o homem transforma o mundo, põe-se no mundo, constrói um mundo *para o homem*. Este transformar o mundo, cuja primeira expressão jurídica é a apropriação, inclui também a apropriação de si mesmo.

---

187 *FD*, §47, p. 87. Na anotação a este mesmo parágrafo, Hegel acrescenta: “Eu tenho esses membros, a vida, apenas *na medida em que quero*; o animal não pode mutilar-se ou suicidar-se, mas o homem pode.”

O direito de propriedade do homem sobre si mesmo não é, nesse sentido, natural. A propriedade de si não é, para Hegel, inata, mas adquirida. A concepção – aliás, tipicamente moderna – que naturaliza esta condição é, na verdade, profundamente incompatível com o pensamento de Hegel: assim como o homem não é “naturalmente” um sujeito de direito, mas torna-se sujeito de direito através do progresso do *Espírito* na história, assim também a propriedade do homem sobre si mesmo não é “natural”, mas realiza-se historicamente. Esta realização histórica é dada através de um processo pelo qual os homens *tomam posse* de si mesmos e assim moldam-se, aperfeiçoam-se através da sua própria atividade.

“O homem – afirma Hegel – é, segundo a existência *imediata*, em si algo natural, externo a seu conceito; é apenas pela *formação* de seu corpo e de seu espírito próprios, *essencialmente* pelo fato de que *sua autoconsciência se apreende como livre*, que ele toma posse de si e se torna propriedade de si mesmo e em relação aos outros.”<sup>188</sup>

Note-se que Hegel situa esta *tomada de posse* de si pelo homem sob a modalidade do *dar forma* (ou fabricar) – modalidade que, como já se viu, guarda íntima relação com o trabalho. Isto, sem dúvida, é algo significativo. Indica que a apropriação de si mesmo tem a sua raiz na atividade transformadora do homem, no movimento pelo qual o *Espírito* *suprassume* a distinção entre subjetividade e objetividade. A objetividade do próprio homem em sua existência “imediata” e “natural” é progressivamente *suprassumida* pelo *Espírito*, que nela se exterioriza, que dela se apossa, que dela se apropria. Esta existência natural “exterior ao conceito”, puramente animal, é progressivamente investida pela ideia, é propriamente humanizada ao longo da história. O homem que se molda, que se produz, que se cultiva ao longo da história, que dá forma a si mesmo, adquire assim propriedade de si mesmo. O fundamento da propriedade de si é, portanto, a atividade transformadora do *Espírito*.<sup>189</sup>

Num suposto estado de natureza, o homem não é senão uma coisa e, ainda assim, não é proprietário de si mesmo: uma coisa não pode ser proprietária de si mesma. A existência natural do homem, para usar os termos de Hegel, não corresponde ao seu conceito – mas é exatamente o processo pelo qual tal correspondência é progressivamente alcançada que permite

---

188 *FD*, §57, p. 93. Hegel prossegue: “Esse tomar posse de si é, ao contrário, igualmente o pôr na *efetividade* o que ele é segundo o seu conceito (enquanto *possibilidade*, faculdade, disposição)[;] somente dessa maneira é posto [o que ele é segundo o seu conceito], antes de tudo, como o seu, como também enquanto objeto e enquanto diferente da simples autoconsciência e, assim, se torna capaz de receber a *forma da Coisa*.”

189 A respeito, embora a partir de uma perspectiva diversa daquela aqui desenvolvida, comenta Salgado: “O homem forma-se como ser livre, ou, no trabalho do Espírito na história, cria-se como livre, a partir do que é em si mesmo. Desse fato, contudo, de ser livre em si, não lhe decorre nenhum direito. Só o seu trabalho, o seu movimento na história que não é uma rapsódia (uma indeterminação cega), nem um destino (uma determinação externa), mas um determinar-se consciente, pode torná-lo livre para si. [...] O homem, para ser livre efetivamente, tem que conquistar e merecer a liberdade [...]” Salgado, *A ideia de justiça em Hegel*, 1996, p. 439.

ao homem tornar-se proprietário de si, porque apenas este processo pode constituí-lo como sujeito. Este processo não é natural, pois apenas a superação do estado natural permite o seu desencadeamento. Assim, a propriedade de si, a despeito de instituída como propriedade privada, só é possível socialmente.<sup>190</sup>

Despida da naturalidade, a propriedade de si é lançada por Hegel no fim de um longo percurso de progresso da cultura. Não se trata de um dado, mas de uma conquista: dos homens em seu conjunto, da razão, do *Espírito*. É um símbolo de avanço, um desenvolvimento da ideia que apenas muito recentemente (se considerado o tempo decorrido desde o início da civilização) pôde tornar-se realidade. O seu advento é, mais precisamente, simultâneo ao da propriedade livre que “apenas ontem” tornou-se efetiva. E assim como a propriedade livre, assim como a universalização do sujeito de direito, a sua realização é, para Hegel, um passo rumo à realização plena do próprio *Espírito*.

#### – VIII –

“A coisificação das relações de pessoa a pessoa é – afirma Ritter – a outra face da propriedade. No terreno da sociedade civil, isto não se limita à relação com coisas naturais exteriores. Implica também que todas as capacidades e habilidades da pessoa se despersonalizem e adotem em cada etapa a forma de coisa para funcionar socialmente como propriedade. [...] Hegel sublinha, é certo, que há ressalvas em chamá-las imediatamente de ‘coisas’, mas o que aqui ocorre é que aquilo que para o homem é ‘interior’ se ‘aliena’ e adquire uma ‘existência exterior’ com a qual é posto sob a determinação de coisa.”<sup>191</sup>

A capacidade de ser proprietário, na qual se inclui a capacidade de ser proprietário de si mesmo, define o sujeito de direito. É, então, uma imediata consequência da elevação do homem a sujeito de direito a sua redução – ou, como é o caso, a redução de suas “capacidades e habilidades” – à condição de coisa. Assim a universalização da personalidade jurídica se reali-

---

190 A respeito, Stillman: “So the individual’s appropriation of himself as his own property – his self-conscious apprehension of himself as free – is neither automatic nor easy, but a long struggle in claiming one’s self and developing one’s individuality, an undertaking that requires moral attitudes, practical experience, and constructive intersubjective interactions. [...] Hegel insists that private property inheres in persons only because of their relations to other persons in a nexus of mutual recognition of personality; property is social from the start.” Stillman, *Property, contract, and ethical life in Hegel’s Philosophy of right*, 1991, p. 210.

191 Ritter, *Persona y propiedad: un comentario de los §§ 34-81 de los “Principios de la filosofía del derecho” de Hegel*, 1989, p. 136-137, traduzido por mim, CNKJ. No original: “La cosificación de las relaciones de persona a persona es la otra cara de la propiedad. En el terreno de la sociedad civil, no se limita a la relación con cosas naturales exteriores. Implica también que todas las capacidades y habilidades de la persona se despersonalicen y adopten en cada estadio la forma de ‘cosa’ para funcionar socialmente como ‘propiedad’. [...] Hegel señala, por cierto, que se tendrán reparos en llamarlas inmediatamente ‘cosas’, pero lo que aquí ocurre es que lo que para el hombre es algo ‘interior’, se ‘enajena’ y adquire una ‘existencia exterior’, con lo que es puesto bajo la determinación de cosa.”

za, ao mesmo tempo, como universalização da coisificação do homem, da redução do próprio homem às determinações da propriedade. Já ao tomar o sujeito de direito como ponto de partida a *Filosofia do direito*, Hegel aponta para este resultado. O seu desdobramento não pode senão conduzir nesta exata direção: é precisamente como determinação do sujeito que o direito ratifica a coisificação do homem.

A relação jurídica, como relação entre vontades livres mediada por coisas, adquire aqui um sentido mais amplo – que, pode-se dizer, é o seu autêntico sentido. O direito é, no seu conjunto, uma determinação do sujeito: o próprio sujeito de direito é o seu início, a propriedade e o contrato, como se viu, são seus desdobramentos. Por isso todo direito é direito da personalidade, isto é, decorrente da personalidade – mas, ao mesmo tempo, nunca se configura como direito sobre a personalidade. Todo direito é direito sobre uma coisa. Mesmo o direito contratual é, para Hegel, direito da personalidade e direito sobre uma coisa: “[...] cada espécie de direito – diz a anotação ao §40 da *Filosofia do direito* – remete somente a uma pessoa, e objetivamente um direito que procede do contrato não é um direito sobre uma pessoa, mas apenas um direito sobre algo que lhe é exterior ou sobre algo que ela deve alhear, [é] sempre [um direito] sobre uma coisa.”<sup>192</sup> Da personalidade decorre todo o direito, mas sobre a personalidade nenhum direito recai. Mesmo o contrato que tem por objeto as “capacidades e habilidades” do homem encerra um direito da personalidade e sobre uma coisa. Isto significa que os sujeitos de direito só podem relacionar-se juridicamente através de coisas, enquanto a personalidade jurídica mesma permanece inviolada e inviolável – e isto assim se passa ainda quando as coisas em questão são os próprios homens.

Simultaneamente sujeito de direito e coisa, proprietário e propriedade, o homem se “decompõe” através do direito: “por um lado”, é uma vontade livre; “por outro lado”, é coisa. Na exata medida em que, para Hegel, a vontade livre não se contém em si mesma, mas se exterioriza e potencialmente investe tudo que está além dela, o próprio homem, em tudo que nele mesmo difere da vontade livre, pode ser por ela investido, apropriado. Mas a apropriação e, mais ainda, a alienação desta propriedade não comprometem de modo algum a liberdade da vontade. Esta vontade livre continua intocada em sua liberdade mesmo quando se apropria e aliena o próprio corpo e as próprias forças, suas capacidades e talentos etc. A liberdade do homem, como sujeito de direito, persiste mesmo quando este homem se reduz a coisa, vende-se como coisa. Mais do que isso, na alienação de si, a sua liberdade não apenas se mantém: a sua liberdade se realiza, se torna efetiva através da sua relação com a liberdade de outros sujeitos.

---

192 *FD*, §40A, p. 83.

A disposição desta propriedade, que é o próprio homem, é um ato de liberdade que apenas na condição de sujeito de direito se torna possível.

Hegel, é verdade, põe a ressalva de que, “para os outros”, o homem é livre no seu corpo: pois “para os outros”, de fato, o sujeito é o seu corpo e o corpo não pode ser reduzido à condição de coisa pelo outros sem que a personalidade jurídica que nele “vive” seja aniquilada.<sup>193</sup> Mas esta restrição imposta “para os outros” não se aplica ao próprio sujeito: é por meio de sua própria vontade livre que o seu corpo pode ser assimilado a algo exterior, a uma coisa, uma propriedade. De dentro para fora, por assim dizer, e apenas deste modo, pode o homem se tornar proprietário de si mesmo. De dentro para fora, tão-somente, pode ser processada a “decomposição” entre vontade livre e coisa.

Assim, a “decomposição” jurídica do homem salvaguarda, para usar a expressão de Rosenfeld, um “inalienável *ego contractans*” ao mesmo tempo em que o torna proprietário dos “seus atributos e propriedades alienáveis que não são exigidos para a manutenção deste *ego contractans*”.<sup>194</sup> O sujeito de direito se perpetua como tal porque a sua vontade livre se torna intangível, se reduz a um núcleo inviolável, em relação ao qual tudo mais é exterior, tudo mais é coisa. Esta vontade livre intangível tem para si tudo mais como tangível: ela realiza tanto a sua liberdade quanto a sua intangibilidade ao dispor do próprio homem como sua propriedade.

O reconhecimento universal dos homens como sujeitos de direito é, portanto, o reconhecimento da universalidade desta vontade livre intangível que de tudo pode dispor. A concepção jurídica hegeliana, que já explicitou, com a universalidade do sujeito de direito e com a propriedade livre, a plena capacidade de todo indivíduo para levar ao mercado a sua propriedade, fecha este circuito com a formulação da propriedade de si. Todo indivíduo juridicamente capaz de levar ao mercado a sua propriedade é com isso juridicamente capaz de levar também a si mesmo, como sua propriedade, para a troca. A universalidade do sujeito de direito e a propriedade livre determinam a universal propriedade de si mesmo e universalidade da circulação de mercadorias encontra, deste modo, a sua ratificação jurídica de uma maneira dúplice:

---

193 “O corpo, na medida em que ele é ser-aí imediato, não é adequado ao espírito; para ser um órgão dócil e um meio animado desse, ele precisa primeiro ser *tomado em posse* pelo espírito. – Mas, *para outros*, eu sou essencialmente um ser livre em meu corpo, tal como o tenho imediatamente.” *FD*, §48, p. 87.

194 “Hegel asserts that the domain of things that can be alienated legitimately through contract includes all *external* things. This includes not only external objects acquired or produced by a would-be contractor, but also her services and labor power, provided that labor power is not alienated for a period that would impair her ability to enter into contracts. Consistent with this stipulation, it would seem that a person could both safeguard her capacity to contract and maximize the number of ‘external’ things under her control available for alienation by splitting herself, on one hand, into an inalienable *ego contractans* and, on the other, into her alienable attributes and properties which are not required to sustain the *ego contractans*.” Rosenfeld, *Hegel and the dialectics of contract*, 1991, p. 245.

todos os indivíduos são alçados à condição de sujeito de direito, capazes de alienar a sua propriedade, e, ao mesmo tempo, todos os indivíduos são alçados à condição de propriedade, que pode ser alienada livremente.

É exatamente nesse sentido que Hegel situa o “contrato de salário” como uma espécie do contrato de troca.<sup>195</sup> Também no “contrato de salário”, cada uma das partes aparece como proprietária de uma certa quantidade de *valor* e, nessa condição, “são” e “respeitam-se” como *peessoas*. Cada uma das partes “conserva a mesma propriedade” do começo ao fim, porque cada uma das partes entrega e recebe rigorosamente o mesmo *valor*. O corpo das propriedades troca de mãos, o uso desses corpos se inverte, mas o *valor* permanece: ainda que o corpo de uma dessas propriedades seja um corpo humano, ainda que o uso de uma dessas propriedades seja o uso de um homem. No “contrato de salário”, como no contrato de troca de um modo geral, cada uma das partes se insere como detentora de uma propriedade que se constitui para a troca. A propriedade que é o próprio homem encontra seu equivalente, em termos de *valor*, no salário – e, ao mesmo tempo, o detentor da propriedade de si e o detentor do dinheiro se reconhecem como equivalentes sob a forma de sujeitos de direito.

Nesta relação, o sujeito de direito realiza plenamente as suas determinações. A propriedade e o contrato desenvolvem-se ao máximo. A circulação mercantil se completa: a mercadoria força de trabalho nela se insere no exato momento em que o sujeito de direito se torna universal. E a *Filosofia do direito*, ao ratificar a circulação mercantil generalizada, aponta discretamente para além da própria circulação, para além dos limites dentro dos quais o próprio Hegel pode ver com clareza: para a produção capitalista.

– IX –

Ora, o que, do ponto de vista do direito, a produção capitalista exige é que a relação entre trabalho e capital apresente-se sob a forma de contrato, entre partes que se reconheçam como iguais e reciprocamente livres. É necessário, nesse sentido, que o sujeito de direito seja capaz, mantendo a sua condição de sujeito de direito, de vender a si próprio como mercadoria, isto é, que o sujeito de direito possa manter-se livre enquanto reduz a si mesmo a coisa numa relação voluntária com outro sujeito de direito. Isto a concepção de direito de Hegel resolve desde o seu ponto de partida – “[e]nquanto assistimos em Kant – conclui Edelman – a um pe-

---

195 Cf. *FD*, §80A, p. 113.

noso trabalho conceitual para ‘fazer o truque’ (de usar uma pessoa sem a possuir), o truque já está feito em Hegel quando a cortina se abre.”<sup>196</sup>

Quando “a cortina se abre”, Hegel já colocou em cena o sujeito de direito. E a formulação do sujeito de direito como núcleo da vontade livre implica, desde o princípio, a impossibilidade de sua redução integral à condição de coisa: o homem não pode ser, como *Espírito*, como ser racional, como ser livre, possuído por outro homem como coisa. Contudo, o sujeito de direito pode, também desde o princípio, reduzir-se por sua própria vontade livre, portanto salvaguardada a liberdade desta, à condição de coisa: pode tornar-se proprietário de si mesmo e, como proprietário, alienar a sua propriedade a outro homem. Como sujeito de direito, o homem não pode ter a sua vontade livre suprimida, mas a vontade livre pode apropriar-se do próprio homem e, como proprietária, aliená-lo. Hegel estipula, a esse respeito, uma única restrição: o tempo.

“De *minhas habilidades particulares, corporais e espirituais* e de minhas possibilidades de atividade – diz o §67 da *Filosofia do direito* – eu posso *alhear* em favor de outros as produções *singulares* e um uso *delimitado no tempo*, porque eles recebem, de acordo com essa delimitação, uma relação exterior à minha *totalidade e universalidade*. Pela alheação de *todo* o meu tempo, concretizado pelo trabalho, e da totalidade da minha produção, eu faria do elemento substancial desses, da minha atividade e da minha efetividade *universais*, da minha personalidade, propriedade de um outro.”<sup>197</sup>

A questão que aqui se impõe a Hegel é: como, ao alienar a força de trabalho, esta propriedade que é ao mesmo tempo o seu proprietário, podem sujeito e coisa ser postos como diversos? A sua resposta, ao que parece inevitável, é: através da delimitação temporal. O homem é o seu corpo, as suas forças, enfim, a sua atividade. A condição para o que o homem, como sujeito de direito, possa alienar a si mesmo como coisa é que a coisificação não seja total, que reste algo da personalidade – e que este resíduo seja o livre promotor da própria coisificação. Isto é, a condição para que o sujeito de direito possa manter-se como tal ao alienar a si mesmo é que alienação seja parcial, quantitativamente limitada. Do contrário, o homem se reduz inteiramente a coisa, aliena-se em sua totalidade, nada resta de sua personalidade jurídica: “[...] o uso de minhas forças – pontua Hegel – apenas é diferente dessas forças mesmas e, com isso, de mim, na medida em que é quantitativamente delimitado [...]”.<sup>198</sup> Esta limitação

---

196 Edelman, *Le sujet du droit chez Hegel*, 1973, p. 72, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Alors que chez Kant nous avons assisté à un pénible labeur conceptuel pour ‘jouer le tour’ (user d’une personne sans la posséder), le tour est déjà joué chez Hegel au lever du rideau.”

197 *FD*, §67, p. 101.

198 *FD*, §67A, p. 101.

quantitativa só pode ter como medida o tempo. É apenas por meio desta empírica condição – que deixa completamente para trás o corte metafísico kantiano – que a intangibilidade da vontade livre que constitui o sujeito de direito pode ser assegurada. É apenas um limite de tempo que separa a personalidade jurídica da plena despersonalização.

O homem só pode alienar-se como coisa porque é livre, isto é, sujeito de direito. Por sua vontade, apenas por meio dela, torna-se proprietário de si. E só o que o separa da completa aniquilação de sua liberdade – ou seja, da completa aniquilação de sua própria condição de sujeito de direito – é um limite de tempo. “O princípio da liberdade, que – como aponta Marcuse – deveria demonstrar a supremacia absoluta da pessoa sobre as coisas, não só veio a transformar a pessoa em uma coisa, como também a transformou numa função do tempo.”<sup>199</sup> O que há de intangível na personalidade jurídica, o “sagrado” do direito, o *ser-aí* da liberdade, a manutenção de tudo que Hegel estabeleceu como determinação do sujeito de direito se coloca na dependência deste tênue e impreciso limite – na dependência, em última instância, do relógio.

Este relógio é, no fim das contas, o relógio de ponto da fábrica. O tempo que estabelece os limites dentro dos quais a personalidade jurídica do homem pode permanecer a salvo enquanto aliena o próprio homem é, em última instância, o tempo da jornada de trabalho. O trabalhador que conta os minutos até que finalmente possa retornar para casa, conta na verdade os minutos que restam para o seu retorno à liberdade: a sirene que encerra o dia de trabalho é o marco que separa a sua condição de coisa da sua condição de sujeito de direito. A limitação temporal do trabalho assalariado é, nesse sentido, só o que pode assegurar ao assalariado a manutenção de algo da sua vontade livre.

É digno de nota que a *Filosofia do direito* não estipula, a esse respeito, qualquer limite preciso, mas apenas que a alienação da força de trabalho não pode ser dada pela totalidade do tempo. Basta, pode-se concluir, uma fração de tempo suficiente para que o homem continue capaz de contratar. Se, numa fração de seu tempo, o homem escapa à coisificação, então nesta fração de seu tempo a sua personalidade jurídica está a salvo. Durante esta fração, o homem, como sujeito de direito, pode dispor livremente de todo o restante do seu tempo. O tempo de coisificação, isto é, o tempo em que o homem permanece, na condição de coisa, sob o “uso” de outro homem, pode muito bem ser a maior parte do seu tempo, a avassaladora maior parte do seu tempo. A forma sujeito de direito de modo algum se opõe a uma liberdade que não passa de exceção – ao contrário, contém esta possibilidade desde o princípio.

---

199 Marcuse, *Razão e revolução*, 2004, p. 172.

Ademais, Hegel também não estipula com precisão quais os limites para o “uso” da força de trabalho no período durante o qual esta permanece à disposição do seu comprador. O limite absoluto claramente estabelecido é o respeito à personalidade jurídica, isto é, a manutenção última do homem na condição de sujeito de direito. E a personalidade jurídica aparece, ao menos a princípio, como inteiramente respeitada se a alienação de si ao “uso” de um outro é voluntária e limitada no tempo. Neste caso, a liberdade de dois sujeitos de direito se realizou no interior de um “contrato de salário”: o contrato, como se viu, aperfeiçoa-se pela simples estipulação – a sua execução, quando de fato um homem se põe como coisa à disposição de um outro, é um momento apenas derivado. No momento da execução, a única garantia que resta ao sujeito de direito que alienou a sua força de trabalho é a identidade, aos olhos do comprador, entre a sua vontade livre e o seu corpo.

“Somente porque eu sou vivo enquanto ser livre no corpo, não é permitido – diz Hegel – abusar desse ser-aí vivo, fazendo dele um animal de carga. [...] Eu posso retirar-me de minha existência em mim e torná-la exterior – [eu posso] manter a sensação particular fora de mim e ser livre nas cadeias. Mas isto é *minha* vontade, *para o outro* eu estou em meu corpo [...] A violência cometida por outros contra *meu corpo* é violência cometida contra *mim*.”<sup>200</sup>

Na medida em que o sujeito é a sua existência corpórea, isto é, na medida em que a sua vontade livre só pode existir no seu corpo e a identidade entre ambos só pode ser ultrapassada pela própria vontade livre, o respeito à personalidade jurídica implica, na execução do “contrato de salário”, a impossibilidade da completa degradação do corpo do assalariado. Esta completa degradação é definida apenas em vista dos extremos da assimilação à condição de “animal de carga” e da violência contra o corpo: tudo que não atinge tais extremos – é só o que se pode concluir – resta, a princípio, permitido.

Não quero com isso afirmar que Hegel se desinteressa pela “humanidade” do trabalhador: ao contrário, Hegel parte da constatação de que tal “humanidade” já está garantida pela mediação mesma do contrato e da personalidade jurídica. Quero apenas indicar que a formulação do “contrato de salário” está fundada no reconhecimento da condição a que, na produção capitalista mediada pela circulação mercantil, o trabalhador voluntariamente se submete: durante o período de tempo em que a sua força de trabalho permanece na posse do comprador, o trabalhador mesmo permanece à disposição de outro homem como uma coisa. Hegel reconhece a dependência e a submissão do trabalhador ao seu empregador, mas propõe a rea-

---

200 *FD*, §48A, p. 87-88.

lização desta dependência e desta submissão *através* (não *a despeito* ou *apesar* da) personalidade jurídica.

As posições de Hegel se colocam, assim, uma vez mais, em confronto com as de Kant. A formulação kantiana do contrato não pode, como se viu, dar forma à relação em que uma das partes se coloca sem situação de submissão pessoal a uma outra. O serviço, o produto, a obra podem ser objeto do contrato, mas não o próprio trabalhador, não a disposição sobre as forças vitais do trabalhador – daí a distinção entre *locatio operae* e *locatio personae*. Em suma, o sujeito livre não pode, para Kant, permanecer sujeito livre enquanto se coloca à disposição de um outro, não pode manter-se livre enquanto se reduz à condição de coisa.<sup>201</sup> Mas este quadro é completamente invertido pela formulação hegeliana do sujeito de direito: a redução de si mesmo à condição de coisa é um ato de liberdade do sujeito, a submissão pessoal a um outro é exteriorização da vontade – isto é, a liberdade não se destrói, mas se efetiva pelo ato de disposição de si mesmo como coisa.

A relação contratual pela qual um sujeito se coloca à disposição do “uso” de um outro é, nos termos de Hegel, uma relação contratual perfeita: o sujeito se coloca voluntariamente nessa condição, realiza-se como sujeito exatamente no ato de disposição de si mesmo. Mas a postulação de Hegel não é – ou melhor, não pretende ser – uma admissão da juridicidade da *locatio personae*. O contrato pode ter por objeto a força de trabalho, o homem “sob a determinação de coisa”, mas é ainda apresentado como *locatio operae*: o sujeito de direito aliena a sua força de trabalho como algo que difere dele próprio, como exteriorização da sua vontade, como coisa.<sup>202</sup> A coisificação do homem, que a filosofia de Kant não podia admitir, é a alternativa da filosofia de Hegel para manter o homem dependente e livre ao mesmo tempo: basta que tal coisificação seja produto da própria vontade livre do sujeito. O “contrato de salário”, recai, então, sobre a exteriorização da personalidade, mas não sobre a personalidade mesma.

Aqui se insere a censura de Hegel à escravidão e à servidão. A defesa da absoluta legitimidade da ambas tem por fundamento, como indica a anotação ao §57 da *Filosofia do direito*, “um ponto de vista que consiste em tomar o homem como ser *natural* em geral, segundo uma *existência* (a que pertence o arbítrio) que não é adequada ao conceito”. A condenação como “absoluto ilícito”, por seu turno, tem fundamento no “conceito do homem como espírito, enquanto o que é livre *em si*”.<sup>203</sup> Ou, por um lado, o homem é tomado apenas em sua di-

---

201 V. acima Ato I, seções IX e X.

202 No mesmo sentido, o já mencionado §80A: “*Contrato de salário (locatio operae)*, alheação do meu *produzir* ou de meu *prestar serviços*, a saber, na medida em que são alheáveis por um tempo delimitado ou segundo outra delimitação.” *FD*, §80A, p. 113.

203 *FD*, §57A, p. 93.

menção natural de coisa ou, por outro, é tomado já em sua existência natural como um ser livre. Mas, para Hegel, o homem nem é livre “em si”, nem permanece numa “existência inadequada ao conceito” para sempre. Como conceito que é “em si”, o homem seria naturalmente livre, mas a sua liberdade não é natural. Na sua dimensão simplesmente natural, pelo contrário, o homem é de fato coisa e apenas o investir desta coisa pelo *Espírito* pode produzir a liberdade. Uma inescapável deficiência dos argumentos absolutos a favor e contra a escravidão e a servidão deixar escapar, portanto, o problema central: a redução integral do homem, como ser livre, à condição de coisa. Isto pressupõe, é evidente, a liberdade do homem – ou seja, pressupõe que o homem tenha superado a sua existência natural e que a liberdade tenha se tornado realidade – e, deste modo, a condenação da escravidão e da servidão não é absoluta: adquire pleno sentido apenas a partir do momento histórico em que o *Espírito objetivo* se tornou efetividade, em que a liberdade se tornou necessidade – isto é, apenas no mundo moderno.

Apenas num mundo em que todos os homens se tornaram sujeitos de direito, em que todos se tornaram capazes de propriedade, a escravidão e a servidão se tornaram inadmissíveis. O absurdo da escravidão reside não na coisificação mesma do homem, mas na extrapolação da coisificação, isto é, numa coisificação que não deixa qualquer resíduo de personalidade jurídica ao homem coisificado. O trabalhador assalariado se submete a um outro homem na condição de coisa tanto quanto o escravo, mas este último não o faz por sua própria vontade e não está amparado por qualquer limite temporal. A sua submissão é total, o núcleo inviolável de sua vontade livre é violado e, por isso, o escravo desconhece a “decomposição” jurídica de si mesmo em proprietário e propriedade: ele não é capaz de ser proprietário porque é, em sua totalidade, propriedade.

Já o servo é apenas parcialmente capaz de ser proprietário – o que implica dizer: apenas parcialmente proprietário de si mesmo. Mas a propriedade de si também é, na essência, propriedade plena. A censura de Hegel à concepção da propriedade inspirada pelo feudalismo se desdobra em censura à servidão: não pode haver sujeito de direito apenas em parte, uma vontade apenas livre apenas em parte. Não pode haver sujeito de direito que seja ao mesmo tempo possuído integralmente como coisa, tampouco *como se fosse* uma coisa. Isto dá ensejo à crítica de Hegel ao *ius realiter personale* de Kant.

– X –

O *ius realiter personale* aparece, como se viu, na “sociedade doméstica”, espaço que, para Kant, engloba as relações familiares e a relação entre senhor e criados domésticos. Seu

elemento fundamental é o direito sobre um indivíduo que inclui a sua posse *como se fosse* uma coisa e o seu uso como pessoa.<sup>204</sup> Com Hegel, no entanto, não há direito senão sobre coisas e um sujeito de direito não pode, como tal, ser possuído como coisa. Pode haver direito sobre a exteriorização do sujeito, sobre a objetivação de sua vontade, mas não sobre o sujeito mesmo. No cerne da crítica de Hegel está, em última instância, a censura à negação de personalidade jurídica plena à esposa, aos filhos e aos criados.

No que diz respeito às relações familiares, Hegel é mesmo enfático. Dentre todas as críticas que, ao longo da *Filosofia do direito*, são dirigidas ao pensamento de Kant, aquelas relativas à concepção de matrimônio e ao estatuto jurídico dos filhos estão, sem dúvida, entre as mais ásperas. Mas para compreender as objeções de Hegel é preciso antes compreender o lugar que a família ocupa em seu pensamento.

Como primeiro momento da *eticidade*, a família surge no interior da *Filosofia do direito* quando o *direito abstrato* e a *moralidade* já foram ultrapassados. Os momentos do abstrato e do subjetivo já foram desdobrados e assim se abre o movimento de *suprassunção* de ambos pelo substancial. Na família, o subjetivo começa a se encontrar com o objetivo, o *Espírito* gradualmente adquire concretude: como uma comunidade, totalidade primeira, Hegel pretende que a família ultrapasse a particularidade dos indivíduos que a compõem. A família se constitui, por isso, como uma pessoa ela própria, detém como uma pessoa propriedade diversa daquela de seus integrantes e estes, por sua vez, nela aparecem não como sujeitos de direito ou como sujeitos morais – mas como *membros*.<sup>205</sup>

Noutras palavras, a família aparece como efetivação mais concreta do *Espírito* do que aquela dada através da personalidade abstrata do direito. É “substancialidade imediata do espírito”, tem sua unidade determinada pelo “sentimento”, o “amor”,<sup>206</sup> e assim supera a forma “carente-de-espírito” da personalidade jurídica. Isto, porém, não significa um retorno a uma concepção patriarcal de família como célula social, totalidade indivisa, que tem sua raiz nas estruturas econômicas pré-burguesas. Em Hegel, a família supera a abstração do direito apenas na medida em que também a perpetua: cada um dos seus membros mantém, para si, personalidade jurídica plena. Por isso a família só pode aparecer depois de integralmente desenvolvidas as determinações do sujeito de direito: estas servem-lhe de mediação.

A família já não pode, então, ser unidade produtiva: o individualismo do trabalho assalariado, determinação da personalidade jurídica e da propriedade livre, tomou o seu lugar. Já

---

204 V. acima Ato I, seções IX e X. As referências a Kant logo a seguir dizem respeito a estas mesmas seções.

205 Cf. *FD*, §158, p. 174 e §169, p. 180.

206 Cf. *FD*, §158, p. 174.

não pode ser mediadora social: não através da família, mas pela sua dissolução é que se dá a passagem à sociedade civil.<sup>207</sup> Já não há lugar para a autoridade patriarcal: toda autoridade política foi transposta para o Estado. No exato meio do caminho entre a etapa primeira (direito) e a etapa última (Estado) da dialética do *Espírito objetivo*, a família é despida por Hegel de todos seus elementos tradicionais.<sup>208</sup> A estrutura familiar de que Hegel trata não é senão a estrutura familiar da sociedade burguesa – ou, mais especificamente, o que resta da estrutura familiar depois da plena atomização da sociedade e da universalização da personalidade jurídica.

Os resquícios da família patriarcal tradicional, que, como seu viúvo, conduziram Kant à obsessão acerca da evasão, desapareceram. A consequência imediata disto em Hegel é o desaparecimento do *ius realiter personale*, o que, por sua vez, repercute, ainda no âmbito estrito das relações familiares, em ao menos dois desdobramentos importantes: o caráter não-contratual da relação matrimonial e a personalidade jurídica plena dos filhos.

No diz respeito à relação matrimonial, Hegel afirma tratar-se de uma “*relação ética imediata*” que não pode assumir a forma contratual porque “consiste em sair precisamente do ponto de vista do contrato da personalidade autônoma em sua singularidade *para suprassumilo*”.<sup>209</sup> À primeira vista, não se tem aqui mais do que uma reafirmação do lugar próprio da família na estrutura da *Filosofia do direito*: se o matrimônio está situado no campo da *eticidade*, a sua redução à forma abstrata do contrato seria, por assim dizer, um retrocesso. A posição de Hegel tem, no entanto, outras e mais profundas implicações. Para compreendê-las, é preciso voltar novamente a atenção à formulação hegeliana do direito contratual.

Para Hegel, viu-se acima, o contrato decorre da personalidade jurídica, mas pode recair somente sobre coisas. Uma relação contratual se estabelece, nesse sentido, como uma relação entre vontades livres, mas não pode ter a vontade livre, como tal, como seu objeto. O contrato não é, na concepção hegeliana, simples compromisso entre vontades, mas por excelência a forma jurídica de relações entre *pessoas* mediadas por coisas. Situar o matrimônio no

---

207 Nesse sentido, Marcuse aponta: “A família é o fundamento ‘natural’ da ordem de razão que culmina no Estado, mas, ao mesmo tempo, só o é quando se dissolve. A família tem sua ‘realidade exterior’ na propriedade, mas a propriedade também destrói a família. As crianças crescem e estabelecem com suas posses novas famílias possuidoras de propriedades. A unidade ‘natural’ da família fica, pois, partida em uma porção de grupos proprietários que visam essencialmente os seus benefícios egoísticos particulares. Estes grupos promovem o aparecimento da sociedade civil, que surge quando toda ética foi perdida e negada.” Marcuse, *Razão e revolução*, 2004, p. 178-179.

208 A respeito, Riedel: “Es el nuevo concepto de familia no vinculada ya a la célula económica de la casa lo que se articula en la *Filosofía del Derecho* hegeliana, y concretamente con la conciencia del cambio histórico que la sociedad civil ha aportado a la *oikonomia*.” Riedel, *El concepto de la “sociedad civil” en Hegel y el problema de su origen histórico*, 1989, p. 219.

209 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *FD*, §161, p. 174 e §163A, p. 176.

interior do direito contratual significaria tratá-lo como relação que estabelece o direito sobre uma coisa. Significaria reconhecer o matrimônio como relação fundada na apropriação de pelo menos um dos noivos pelo outro, ou seja, na redução de pelo menos um dos noivos à condição de coisa da qual o outro simplesmente toma posse.

Esta é, certamente não por acaso, a exata concepção de Kant – concepção que Hegel, em referência direta, acusa de “infame”.<sup>210</sup> Na *Metafísica dos costumes*, a forma contratual do matrimônio é apenas a face exterior de uma relação que se consuma somente através de um direito pessoal-real. Kant pensa contornar a “degradação” que supõe corresponder à relação sexual. Os noivos se adquirem reciprocamente *como se fossem* coisas, cada um adquire o direito ao “uso” do corpo do outro como coisa: a aquisição recíproca, por outro lado, resguardaria a personalidade jurídica.

Para Hegel, a relação ética do matrimônio não implica, em qualquer sentido ou medida, a aquisição de pessoas como coisas. Implica a “entrega recíproca indivisa da personalidade” – do que, aliás, Hegel deduz a necessidade da monogamia<sup>211</sup> –, mas a personalidade jurídica de cada um dos noivos é, na relação de um para com o outro, mantida em sua plenitude. Assim, a redução dos noivos à condição de coisa atrai a censura hegeliana à concepção kantiana de matrimônio muito mais intensamente do que a forma contratual mesma. Tanto assim que a recusa da identificação entre matrimônio e contrato não impede Hegel de aproximá-los o quanto possível. Assim como o contrato, o matrimônio só pode efetivar-se como relação voluntária – ou, mais precisamente, como relação entre vontades livres de sujeitos de direito. Os fundamentos são, então, basicamente os mesmos: o matrimônio só não é contrato porque dele não deriva o direito a uma coisa.<sup>212</sup>

Com efeito, Hegel situa explicitamente o “ponto de partida objetivo” do matrimônio no “livre consentimento das pessoas”.<sup>213</sup> Ao propor que a declaração solene deste “livre consentimento” é o que basta para a sua efetivação, Hegel abertamente compara o matrimônio ao contrato: “Como a estipulação no contrato já contém para si a passagem verdadeira da propri-

---

210 Cf. *FD*, §75, p. 107.

211 Cf. *FD*, §167, p. 179.

212 Não posso, nesse sentido, concordar com o comentário de Ilting: “Basta con persuadirse de adónde se deja conducir Kant a causa de su arranque con el derecho racional individualista con su definición del matrimonio como comunidad sexual para dar razón a Hegel de que la construcción del matrimonio como contrato de personas autónomas debe equivocar el concepto de matrimonio como institución social.” Ilting, *La estructura de la “Filosofía del derecho” de Hegel*, 1989, p. 73. Embora recuse a assimilação ao contrato, a concepção de Hegel acerca da “instituição social” do matrimônio não pode ser compreendida sem a mediação da “personalidade autônoma”. Ilting não toma isto em consideração e acaba negligenciando o aspecto central da censura de Hegel a Kant: não se trata do “individualismo” inerente ao direito contratual, mas a negação, por Kant, de personalidade jurídica plena aos noivos.

213 Cf. *FD*, §162, p. 175.

idade (§79), assim também a declaração solene do consentimento para o vínculo ético do casamento e o reconhecimento e a confirmação correspondentes dele pela família e comunidade [...] constituem a *conclusão* formal e a *efetividade* do casamento [...].”<sup>214</sup>

Do mesmo modo que a estipulação, momento da externalização da vontade livre, é o suficiente para aperfeiçoar o contrato, a declaração solene do consentimento é também o que basta para aperfeiçoar o matrimônio. No contrato, o momento da estipulação subordina o momento da execução – o que, como se viu, significa, no “contrato de salário”, que o momento da liberdade residual subordina o momento da coisificação do assalariado. No matrimônio, o momento da declaração do consentimento subordina o momento da consumação. Perde, assim, todo o sentido aquela preocupação de Kant com o “uso” do corpo como coisa: Hegel não nega que a relação sexual pertence à dimensão do “ser-aí natural”, à dimensão como coisa, mas o momento da relação sexual no matrimônio torna-se meramente derivado, secundário. O principal já foi determinado na forma vontade livre: “o momento sensível que pertence à vitalidade natural – diz Hegel – é posto por sua relação ética como uma consequência e uma accidentalidade que pertence ao ser-aí exterior da união ética”.<sup>215</sup> A concepção hegeliana que salvaguarda a personalidade jurídica dos noivos remete, portanto, à concepção do contrato que salvaguarda a personalidade jurídica do trabalhador assalariado: a coisificação perpetrada pela própria vontade livre mantém intacto o núcleo da condição de sujeito de direito.

No que diz respeito aos filhos, o cerne da objeção de Hegel às posições Kant aparece ainda mais claramente. “As crianças – consta no §175 da *Filosofia do direito* – são *em si livres*, e a vida é apenas o ser-aí imediato dessa liberdade, por isso elas não pertencem a outros nem aos pais enquanto Coisas.”<sup>216</sup> Desde logo, Hegel estabelece que os filhos menores são sujeitos de direito. Assim, ao contrário da família romana arcaica, em que os filhos são propriedade (isto é, escravos) dos pais, e da concepção kantiana, em que os pais possuem os filhos *como se fossem* coisas, a família burguesa de que Hegel trata não aniquila a personalidade jurídica dos seus membros e toma os filhos como vontade livre em desenvolvimento.<sup>217</sup>

---

214 *FD*, §164, p. 177.

215 *FD*, §164, p. 177.

216 *FD*, §175, p. 182.

217 A crítica de Hegel à família romana, implicitamente extensível à concepção de Kant, está em: *FD*, §175A, p. 183. A respeito, Boulard comenta: “Hegel constate l’erreur historique du droit romain qui a répandu pour le pire une conception propriétaire de l’enfant incompatible avec le concept de la liberté. Ce n’est qu’avec la famille moderne (non étendue aux alliés, collatéraux, etc... comme l’étaient les familles romanes et féodales) qu’apparaît une relation authentique des parents aux enfants où l’homme rejoint son concept, c’est à dire manifeste la liberté qu’il est, non plus seulement dans la chose appropriée, mais dans un être-là libre, autre que lui même et dans lequel il demeure.” Boulard, *Argent et liberté*, 1996, p. 139-140.

“Os filhos – diz Hegel – têm o direito de ser *sustentados e educados* com o patrimônio familiar comum. O direito dos pais aos *serviços* dos filhos, enquanto serviços, funda-se e se delimita ao que tem de comum o cuidado da família em geral.”<sup>218</sup> Sob o domínio absoluto do pai na família tradicional, os filhos não têm nenhum direito. Como sujeitos de direito na família burguesa, os filhos têm direitos que podem opôr inclusive à própria família: têm direito de ser sustentados, ao invés de simplesmente servirem ao sustento da família, e, o que merece destaque, têm direito à educação.

Esta elevação dos filhos menores a sujeitos de direito está, sem dúvida, intimamente relacionada à dissolução da família como unidade produtiva: a educação pode tornar-se o centro das preocupações de Hegel porque o trabalho dos filhos na “sociedade doméstica” passou a segundo plano. Mas, ao restringir o direito dos pais aos “serviços” dos filhos, Hegel não apenas se volta contra a estrutura familiar do passado. “O direito à instrução-educação – como aponta Losurdo – não está apenas constricto a opor-se à ideologia feudal, mas entra também em contradição com a realidade fabril do capitalismo nascente que começa a manifestar-se na Prússia.”<sup>219</sup> O direito à educação não se sobrepõe apenas ao trabalho prestado pelos filhos diretamente no espaço doméstico: também o trabalho infantil na produção industrial surge como um problema.

Do ponto de vista jurídico, a exploração pelos pais do trabalho dos filhos na fábrica não difere, em termos absolutos, da escravização dos filhos na sociedade romana. Os filhos escravizados são reduzidos integralmente à condição de coisa, propriedade dos pais. Os filhos submetidos ao trabalho na fábrica são, do mesmo modo, privados de sua personalidade jurídica, postos como coisas à disposição dos pais. Em ambos os casos, os filhos são reduzidos à condição de coisa por força de uma vontade alheia. Mas a redução de si mesmo à condição de coisa pelo sujeito de direito só pode ser realizada, como se viu, de dentro para fora, isto é, a partir da própria vontade. Se, com Hegel, os filhos se tornam sujeitos de direito, isto implica todas as consequências da personalidade jurídica: os filhos não são apenas encarados como “destinados à propriedade”,<sup>220</sup> mas como destinados à propriedade de si. A disposição dos pais sobre a força de trabalho dos filhos – na casa ou fora dela – viola a propriedade de si dos mesmos.

---

218 *FD*, §174, p. 182.

219 Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, 1992, p. 279-280, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Il diritto all’istruzione-educazione non sole è costretto a scontrarsi con l’ideologia feudale ma entra in contraddizione anche con la realtà di fabbrica del capitalismo nascente che comincia a manifestarsi anche in Prussia.”

220 A formulação dos filhos como destinados à propriedade está em: Edelman, *Le sujet du droit chez Hegel*, 1973, p. 83.

A exigência de reconhecimento da personalidade jurídica dos filhos é reforçada pelo sentido que Hegel propõe para a educação destes. Trata-se, em suas próprias palavras, de uma “educação para a personalidade livre” – de tal modo que, dissolvida a família, os filhos “sejam reconhecidos na *maioridade* enquanto pessoas jurídicas e enquanto capazes, em parte, de ter uma propriedade livre própria e, em parte, de fundar sua própria família [...]”<sup>221</sup> Hegel, nesse ponto, trata da transição da família para a sociedade civil, o momento seguinte da *eticidade*, e é precisamente esta transição que revela o verdadeiro papel família para com os filhos: a formação para a personalidade jurídica autônoma. O desenvolvimento da criança no interior da família, esta unidade ética fundada no sentimento, tem, assim, por meta formar um sujeito de direito para a sociedade civil – ou seja, formar um sujeito de direito capaz de levar a cabo o seu interesse privado em oposição aos demais sujeitos de direito num espaço de conflito permanente entre interesses privados divergentes.

– XI –

Verifica-se, em suma, nas relações familiares – quer na relação entre marido e esposa, quer na relação entre pais e filhos –, a completa erradicação daquela posse de pessoas *como se fossem* coisas que aparecia em Kant. Esta erradicação é, por sua vez, decorrência do pleno desenvolvimento do sujeito de direito na concepção de Hegel. O seu efeito prático, no que tange às relações familiares, é que o marido já não pode exigir arbitrariamente o retorno da esposa à casa, o pai já não pode retomar os filhos como “animais transviados” caso fujam.

Resta ainda a última das modalidades do *ius realiter personale*, o direito do senhor sobre os criados domésticos. A esta última modalidade, Hegel não dedica atenção explícita na *Filosofia do direito*: pode-se dizer, no entanto, que Hegel não o faz porque, em vista do próprio conjunto da *Filosofia do direito*, isto não é necessário. O desenvolvimento do sujeito de direito e da propriedade livre de si, bem como o contrato de troca entre a propriedade de si e o salário, já “fizeram o truque” de assegurar a manutenção da personalidade jurídica na redução de si mesmo a coisa.

Em Kant, porém, a liberdade do sujeito não pôde ir tão longe. A manutenção da liberdade do homem, enquanto este se submete ao uso por um outro, não pôde ser resolvida pela livre disposição de si mesmo. Algo além da pura e simples servidão, o direito do senhor sobre o criado doméstico está também muito aquém da livre circulação da força de trabalho. É por isso que Kant concebe o criado doméstico como um “centauro”: livre por um lado, possuído

---

<sup>221</sup> *FD*, §177, p. 184. O mesmo argumento aparece em: Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, vol. III, s.d., §§521-522, p. 122.

como se fosse coisa por outro; limitado no “uso” de suas forças por um contrato por um lado, sujeito a retornar à força para a “sociedade doméstica” em caso de “extravio” por outro. A sua proposta se constitui em vista do aberto reconhecimento da coisificação do criado e, ao mesmo tempo, de uma tentativa de salvar algo da sua liberdade. Mas o centauro não pode esconder a sua metade besta atrás da sua metade homem. A liberdade tem que ser mantida apesar – e não através – da coisificação.

Com Hegel, esta dificuldade é inteiramente superada. Não há mais senhores e servos (ou criados). Não há mais dependência pessoal feudal ou direito que a ratifique: como nota Edelman, “já não existe direito que recaia sobre a pessoa como tal, já não há direito senão sobre a produção do sujeito. Noutras palavras, não se pode apreender juridicamente senão a coisa, entendida como produção do sujeito.”<sup>222</sup> Não se pode exigir senão o direito sobre o exteriorizar-se de um sujeito, enquanto o sujeito mesmo que se exterioriza permanece intangível. O homem que tem em sua posse o direito ao uso de um outro homem, tem direito apenas a esta coisa, a força de trabalho, que, embora seja o próprio homem, existe juridicamente numa dimensão exterior àquela da personalidade livre.

Hegel pensa as relações de trabalho em vista de uma nova realidade econômica, na qual a atomização da sociedade e a liberdade individual se impõem. O que restava daquela produção baseada na “sociedade doméstica”, resíduo das relações senhoriais do feudalismo, desapareceu. A expressão jurídica da nova realidade econômica é a universalização do sujeito de direito – isto, é impossível não reconhecer, a *Filosofia do direito* capta e desenvolve plenamente. E, com isto, a *Filosofia do direito* consegue inverter a perspectiva dominante na *Metafísica dos costumes*: a coisificação que, em Kant, inevitavelmente degrada o homem, já em Hegel torna-se sinônimo de liberdade.

“Enquanto mundo do trabalho coisificado, a sociedade moderna – aponta Ritter – não apenas libera o homem do poder da natureza como também, ao mesmo tempo, com a coisificação do trabalho e de todas as relações laborais de modo que só temporariamente possam as capacidades ser alienadas como coisas e propriedades, eleva a liberdade ao nível de princípio universal; a pessoa em si, enquanto personalidade, liberta seu ser em si e sua realização. Por isso, empresários e trabalhadores não se relacionam como o senhor e o escravo no estado natural, mas como pessoas.”<sup>223</sup>

---

222 Edelman, *Le sujet du droit chez Hegel*, 1973, p. 78, traduzido por mim, CNKJ. No original: “[...] il n’existe pas de droit qui porte sur la personne en tant que telle, il n’y a de droit que sur la production du sujet. Autrement dit, on ne peut juridiquement appréhender que la chose, entendue comme production du sujet.”

223 Ritter, *Persona y propiedad: un comentario de los §§ 34-81 de los “Principios de la filosofía del derecho” de Hegel*, 1989, p. 140-141, traduzido por mim, CNKJ. No original: “En cuanto mundo cósmico del trabajo, la

A personalidade jurídica, capaz de propriedade pela sua exteriorização, capaz de cindir o homem em proprietário de si e propriedade, determina, para Hegel, relações de trabalho em que os homens figuram com liberdade plena. Comprador e vendedor da força de trabalho se relacionam como sujeitos de direito. Permanecem, a despeito do conteúdo dessa relação, sujeitos de direito. Entre ambos, não há imposição, não violência direta, há apenas troca entre coisas exteriores, entre a coisa que é a força de trabalho e o seu equivalente que é o salário. Um não exerce domínio direto sobre o outro, uma não pertence ao outro: são ambos livres. São, na qualidade de sujeitos de direito, iguais. A personalidade jurídica, este produto do *Espírito* pelo qual a história dos homens tanto teve que aguardar, desenvolve a partir de si um mundo de liberdade e de igualdade.

O mundo de que Hegel trata não foi, contudo, conhecido por Kant. Este mundo só pode aparecer na *Filosofia do direito* porque Hegel avançou para além do idealismo da razão pura de Kant, da liberdade puramente numênica que se opõe ao mundo fenomênico, para uma liberdade que se realiza no mundo fenomênico mesmo, para uma liberdade que, claro está, só tem pleno sentido pela mediação da propriedade privada. Afirmar que este mundo é um mundo de liberdade e igualdade não é senão afirmar que se trata de um mundo de sujeitos de direito proprietários de si mesmos – e isto Hegel, à diferença de Kant, resolve num só movimento: a universalização do sujeito de direito é também a universalização da propriedade de si.

O acerto de contas de Hegel com os últimos resquícios da sociedade feudal é, assim, ao mesmo tempo, a plena ratificação da sociedade capitalista. A personalidade jurídica, a propriedade livre e o contrato sucessivamente libertam a terra dos privilégios senhoriais, libertam a família da autoridade do patriarca e libertam o trabalhador. A erradicação da servidão é, ao mesmo tempo, o aparecimento, em escala universal, do sujeito de direito capaz de vender a própria força de trabalho. Os detentores dos meios de produção, prontos para comprá-la, têm apenas que desembolsar o equivalente. A sociedade composta pela somatória de sujeitos de direito será, a rigor, uma sociedade em que proprietários – de si e ou de qualquer outra coisa – defrontam-se com proprietários. Será, não por acaso, o espaço do pleno desenvolvimento do interesse privado, do egoísmo da propriedade, da “anarquia” do mercado. Isto aparece com a maior clareza na formulação daquilo que Hegel nomeia *sociedade civil*.

---

sociedad moderna no sólo libera al hombre del poder de la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, con la cosificación del trabajo y de todas las relaciones laborales de forma que las capacidades sólo pueden ser enajenadas temporalmente como cosas y propiedades, eleva la libertad al rango de principio universal; a la persona en sí, en cuanto personalidad, le deja libre su ser sí mismo y su realización. Por eso empresarios y trabajadores no se relacionan entre sí como el amo y el esclavo en el estado natural, sino como personas.”

O *direito abstrato* é, como visto acima, constituído pelas determinações da personalidade jurídica. O seu ponto de vista é o do atomismo, do indivíduo isolado – artificial e não naturalmente isolado, como está claro em Hegel – e de seus direitos: este indivíduo é sujeito de direito, torna-se proprietário e contrata. Sabe-se que, como sujeito de direito, o indivíduo persegue os seus próprios interesses e fins – e, fazendo-o, defronta-se consigo mesmo na propriedade e com outros sujeitos de direito no contrato. Mas o *direito abstrato* não permite, por si só, de acordo a estrutura do pensamento de Hegel, entrever quais os interesses e quais os fins perseguidos pelos sujeitos de direito, quais os conteúdos que adquirem o direito de propriedade e o direito contratual, enfim, como se tornam efetivas as formas jurídicas decorrentes da personalidade.

A sociedade civil, segundo momento da *eticidade*, apresenta esta efetivação. A unidade de sentimento que é a família, momento imediatamente anterior, dissolve-se. O membro da família se torna, após tal dissolução, *bourgeois*:<sup>224</sup> não são mais laços de amor que unem os homens, mas o interesse e o arbítrio, a dependência e o trabalho, cada um por si.<sup>225</sup> Mas agora, no cada um por si da sociedade civil, o homem aparece como homem concreto, com necessidades e interesses efetivos, inserido em relações sociais e políticas efetivas.

Tal concretização realizada no âmbito da sociedade civil explicita algumas das características fundamentais do sujeito de direito na formulação de Hegel – e escancara os vínculos entre esta formulação e a estrutura social capitalista. Nesse sentido, o que importa notar, nos limites da análise aqui proposta, é, antes de tudo, que o homem concreto da sociedade civil hegeliana é ainda sujeito de direito. A forma da personalidade jurídica e seus desdobramentos não desaparecem, são apenas conduzidos para além da dimensão da mera forma. Quero dizer, a sociedade civil traz em si todas as determinações do *direito abstrato*, mas transpõe-nas para este outro nível: as formas encontram agora o seu conteúdo, o abstrato da personalidade jurídica se efetiva na vida social concreta.

Se a sociedade civil é o lugar no qual surge o homem concreto, é também um conjunto de átomos. A forma mesma desta atomização é a forma do direito. E, em vista desta forma atomizada, a sociedade civil só pode figurar como terreno próprio dos interesses privados – e,

---

224 “No direito, o objeto é a *pessoa*, no ponto de vista moral é o *sujeito*, na família é o *membro da família*, na sociedade civil-burguesa é o *cidadão* (enquanto *bourgeois*) [...]” FD, §190, p. 194.

225 Nesse sentido, Hegel escreve na *Enciclopédia* que, na sociedade civil, os indivíduos “não têm na sua consciência e por fim seu a unidade absoluta, mas sua própria particularidade e o seu ser-para-si – eis o sistema da atomística. A substância torna-se deste modo apenas uma conexão universal e mediadora de extremos independentes e dos seus interesses particulares [...]” Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, vol. III, s.d., §523, p. 122.

mais ainda, como terreno das relações econômicas burguesas, acerca das quais Hegel demonstra notável, embora incompleto, conhecimento. Assim, a sociedade civil é, para Hegel, lugar da plena e simultânea realização do antagonismo entre interesses privados e da liberdade do sujeito de direito. Ou seja, a sociedade civil é lugar da realização do antagonismo entre interesses privados mediado pela forma sujeito de direito.

Hegel, portanto, compartilha com Kant a preocupação em estabelecer um “espaço” no interior do qual os interesses individuais possam competir uns com outros sem que esta competição implique desagregação social. Mas Hegel, na medida em que consegue ultrapassar a geometria idêntica da liberdade Kant, consegue também delinear este “espaço” com muito maior precisão. Os limites rígidos da noção kantiana de propriedade, baseada na propriedade fundiária, são superados pela noção hegeliana mais fluída da propriedade como exteriorização da vontade livre, expressão da circulação mercantil. Os limites dentro dos quais a competição entre interesses privados pode desenvolver-se passam assim a ser constituídos pela personalidade jurídica – são, uma vez mais, os limites do imperativo “sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas”. Ao estabelecer a forma pela qual os interesses privados, como conteúdo, podem desenvolver-se, a personalidade jurídica põe-se como meio para o seu choque. À diferença da aspiração de Kant a concepção hegeliana da personalidade jurídica não promove qualquer concórdia entre os interesses privados discordantes, não os cerceia, não lhes restringe o âmbito de choque.

Mas os interesses privados mediados pela forma jurídica não apenas se chocam. A sociedade civil mantém e perpetua a forma sujeito de direito ao mesmo tempo em que a concretiza em face das relações econômicas. Cada indivíduo, sob a “máscara” de sujeito de direito, aparece como representante do seu – e apenas do seu – interesse privado. E exatamente ao perseguirem os seus próprios interesses, os indivíduos também dependem uns dos outros. Os indivíduos não podem realizar os seus próprios fins e interesses de maneira autônoma, fora do contexto social e econômico em que se situam, por isso dependem de outros indivíduos, também com seus próprios fins e interesses. Esta dependência, tanto quanto a oposição, tem na manutenção da personalidade jurídica o seu limite – e, também aqui, a personalidade jurídica não impede a dependência, mas a medeia.

Através da mediação da personalidade jurídica, portanto, os indivíduos que dependem uns dos outros na sociedade civil podem colocar-se livremente como meios para a consecução de fins alheios. O homem pode, como sujeito de direito e mantendo-se sujeito de direito, colocar-se como meio para os fins de um outro. A dependência recíproca da sociedade civil

hegeliana nega, nesse sentido, a exigência absoluta da filosofia moral kantiana de que o homem seja fim em si mesmo. Mas esta mesma dependência recíproca opera silenciosamente em favor do universal. Na medida em que os indivíduos dependem uns dos outros para a consecução de seu interesse privado, na medida em que reduzem uns aos outros a meios para a consecução dos próprios fins, o individualismo da sociedade civil silenciosamente se transmuta no seu contrário.

“O fim egoísta, – diz Hegel – em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos, fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão.”<sup>226</sup>

A própria forma atomizada, fissurada, individualista da sociedade civil, resultado de um desenvolvimento que teve seu ponto de partida na abstração da *pessoa*, revela aqui o seu segredo. Não se trata de uma forma “natural”, simples somatória de indivíduos naturalmente isolados, mas de um produto da história, entendida a história em seu significado propriamente hegeliano de progresso do *Espírito*.<sup>227</sup> Esta forma atomizada é um progresso do *Espírito* precisamente porque, ao acentuar até o limite a particularidade, permite a competição entre interesses privados. E a competição promove, sem que os próprios indivíduos tenham disto consciência, o interesse da sociedade como conjunto, o universal. O *Espírito* que se realiza na história se vale aqui de um artil: promove a máxima particularização e, com isso, promove ao mesmo tempo o universal – os dois princípios que, segundo Hegel, marcam a sociedade civil.<sup>228</sup> A oposição entre antagonismo e dependência dos indivíduos na busca pela consecução de seus próprios interesses, sempre sob mediação da forma jurídica, é posta como fundamental exatamente porque é posta em função deste artil.

Esta oposição e a silenciosa reversão da extrema particularidade em interesse universal aparecem em sua expressão mais concreta no *sistema dos carecimentos*, no qual Hegel declaradamente se aproxima das perspectivas da economia política.<sup>229</sup> O seu argumento aqui é,

---

226 *FD*, §183, p. 189. No mesmo sentido: Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, vol. III, s.d., §524, p. 123.

227 A respeito, pode-se ler o comentário de Villa: “The question for Hegel is how we can come to see it [individualismo] as a central strand of our tradition, and not as an irreducible starting point (as it is for the social contract tradition) or an ultimate reality (as it is for the bourgeois-romantic view of the world). We cannot go home again – the modern individual cannot *fully* identify with the public norms and practices of his community in the naive and natural manner of the ancient Athenians. But we can – with the philosopher’s aid – see the way in which the modern state creates and protects a space for subjective (‘negative’) freedom, while simultaneously embodying the *concrete freedom* of the community in its laws, institutions, and public practices.” Villa, *Hegel, Tocqueville, and “individualism”*, 2005, p. 680.

228 Cf. *FD*, §182, p. 189.

229 *V. FD*, §189A, p. 193-194.

de início, bastante simples: o homem, à diferença dos animais, permanentemente multiplica tanto os seus carecimentos quanto os meios para satisfazê-los.<sup>230</sup> Por conta disso, o homem não é capaz de satisfação autônoma dos próprios carecimentos, mas demanda uma “satisfação reciprocamente condicionada”, em vinculação com outros indivíduos.<sup>231</sup> “A mediação, – diz Hegel – a fim de preparar e adquirir para os carecimentos *particularizados* meios apropriados igualmente *particularizados*, é o *trabalho* [...]”, de modo que “o homem em seu consumo se relaciona principalmente com produções humanas [...]”. Mas a multiplicação permanente dos carecimentos e dos meios para a sua satisfação exige também uma transformação desta mediação – exige a divisão do trabalho, que torna o trabalho singular “mais simples” e mais eficiente e, ao mesmo tempo, aumenta “a *dependência* e a *vinculação recíproca* dos homens para a satisfação dos demais carecimentos até a necessidade total”.<sup>232</sup>

Para satisfazer os seus carecimentos, os homens trabalham, transformam a natureza. Os carecimentos se multiplicam, o próprio processo de trabalho se transforma pela divisão do trabalho, o potencial social de satisfação aumenta. Na busca pela satisfação do seu próprio interesse, o homem inconscientemente atua pela satisfação dos interesses de todos os demais. Os fins egoístas se transmutam, sem deixar de ser egoístas, em fins universais. O trabalho do indivíduo se transmuta, às costas do próprio indivíduo, em trabalho social. O interesse privado impulsiona o desenvolvimento dos meios sociais de transformação da natureza, portanto impulsionam o potencial bem-estar de todos os indivíduos. O interesse privado atua, em suma, inconsciente do seu verdadeiro sentido, como uma força propulsora do universal.

Eis o ardil da razão em sua dimensão econômica. Seu efeito prático é confirmar filosoficamente a racionalidade da economia de mercado. Mas a exposição de Hegel não se limita a isto. O movimento interno do *sistema dos carecimentos* não é um tranquilo reverter-se do particular em universal. A sociedade civil promove o bem-estar do universal por meio do conflito entre os particulares, mas o conflito mesmo não cessa. Os interesses individuais não se conciliam. A ampliação do potencial social de satisfação de carecimentos pelo trabalho do indivíduo não implica uma distribuição igualitária dessa satisfação. A ampliação geral da riqueza não implica maior riqueza para todos. O acesso a esta riqueza é também mediado pelo conflito. Por conta disso, a sociedade civil se constitui sobre os extremos da satisfação e da opu-

---

230 “O *animal* tem uma esfera delimitada de meios e de modos de satisfação dos seus carecimentos igualmente limitados. O *homem*, também nessa dependência, demonstra igualmente seu ultrapassar da mesma e sua universalidade, inicialmente pela *multiplicação* dos carecimentos e dos meios [...]” *FD*, §190, p. 194. No mesmo sentido: Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, vol. III, s.d., §525, p. 123.

231 “Os carecimentos e os meios tornam-se, enquanto ser-ai real, um *ser* para *outros*, mediante esses carecimentos e esse trabalho a satisfação é reciprocamente condicionada. [...]” *FD*, §192, p. 195.

232 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *FD*, §196, p. 196 e §198, p. 197.

lência e assim “oferece o espetáculo igualmente do excesso, da miséria e da corrupção física e ética comuns a ambos”.<sup>233</sup>

“Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação dos carecimentos, o *egoísmo subjetivo* transforma-se – afirma Hegel – em *contribuição para a satisfação dos carecimentos de todos os outros*, – na mediação do particular pelo universal, enquanto movimento dialético, de modo que adquire, produz e frui para si, e ele precisamente nisso produz e adquire para a fruição dos demais. Essa necessidade, que reside no entrelaçamento multilateral da dependência de todos, é doravante para cada um o *patrimônio estável, universal* o qual contém para ele a possibilidade de participar aí por sua cultura e sua habilidade, a fim de ser assegurada sua subsistência, – assim como esse ganho, mediatizado por seu trabalho, mantém e aumenta o patrimônio universal.”<sup>234</sup>

A possibilidade de participar neste “patrimônio universal”, Hegel especifica logo a seguir, está condicionada, para o particular, “em parte, por um fundamento próprio imediato (capital), em parte, pela habilidade”, circunstâncias que “tem por consequência necessária a *desigualdade* do *patrimônio* e das *habilidades* dos indivíduos”.<sup>235</sup> Ora, o “patrimônio universal” se acumula por conta dos esforços do conjunto da sociedade – esforços egoístas, é bem verdade, mas que ainda assim provêm de todos os indivíduos. O que cabe deste “patrimônio universal” ao indivíduo depende, no entanto, de seu “capital” e de suas “habilidades”, fatores sumamente desiguais que implicam, por isso, uma participação também sumamente desigual no produto social comum. Por isso a sociedade civil, a despeito de constituída por um conjunto de sujeitos de direito, iguais na forma, divide-se em “*sistemas particulares* de carecimentos, de seus meios e trabalhos, de modos de satisfação e da cultura prática e teórica” – em “estamentos”<sup>236</sup>.

A igualdade abstrata da personalidade jurídica se defronta com a desigualdade econômica. No universo do “cada um por si” da sociedade civil, esta desigualdade se manifesta numa distribuição desigual, num trabalho desigual. Todos os indivíduos atuam como sujeitos de direito, sob o pressuposto formal da igualdade jurídica, e, ao mesmo tempo, a sociedade civil na qual atuam multiplica desigualdades. No multiplicar de tais desigualdades, por sua vez,

---

233 *FD*, §185, p. 190. Hegel se pronuncia em semelhante sentido alguns parágrafos à frente: “A orientação da situação social para a multiplicação indeterminada e a especificação dos carecimentos, meios e fruições, a qual, assim como a diferença entre carecimento natural e cultural, não tem limite, – o *luxo* – é um aumento igualmente infinito da dependência e da miséria [...]” *FD*, §195, p. 196.

234 *FD*, §199, p. 197-198.

235 *FD*, §200, p. 198.

236 *FD*, §201, p. 198. Acerca de cada um dos estamentos – a saber, o substancial, o industrial e o universal – em específico, v. *FD*, §§202-207, p. 199-202. Note-se, contudo, que a expressão “estamento” não tem em Hegel o sentido hierárquico e rígido tipicamente pré-moderno, como resta claro em: *FD*, §206A, p. 201.

o elemento “natural” das desigualdades entre os homens é meramente secundário: a sociedade civil produz, pelo seu próprio movimento, desigualdade, sobretudo desigualdade econômica.

“Pertence – diz Hegel – ao entendimento vazio, que toma seu abstrato e seu *dever-ser* pelo real e pelo racional, opor a exigência de *igualdade* ao objetivo *direito da particularidade* do espírito contido na ideia, o qual não apenas não suprassume na sociedade civil-burguesa a desigualdade entre os homens posta pela natureza – o elemento da desigualdade –, porém a produz a partir do espírito e a eleva até uma desigualdade da habilidade, do patrimônio, e mesmo da cultura intelectual e moral.”<sup>237</sup>

Tal produção de desigualdades tende inexoravelmente, “[q]uando a sociedade civil-burguesa encontra-se na eficácia desimpedida”, ao extremo de engendrar “[a] queda de uma grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência”, grande massa que Hegel nomeia de “população”.<sup>238</sup> Aqui, o próprio ardil que converte particular em universal mostra a sua insuficiência: a sociedade civil, apesar de excessivamente rica, não é rica o bastante para pôr-se em harmonia,<sup>239</sup> não pode por si só evitar as consequências extremas do conflito entre interesses privados que nela se desenvolve.

De todo modo, ao longo de todo o movimento próprio da sociedade civil pelo qual esta produz desigualdades, mesmo nos seus extremos, a forma sujeito de direito é mantida e respeitada. O movimento econômico que aqui aparece como essencialmente desigualador não nega a igualdade jurídica formal, mas tem-na como um de seus elementos. A personalidade jurídica medeia tal movimento. Assim, esta desigualdade que se manifesta na sociedade civil não é uma contradição. Tal desigualdade já está de certa forma contida, em germe, desde o ponto de partida de Hegel, desde o sujeito de direito, desde a formulação da propriedade como determinação do sujeito de direito.

---

237 *FD*, §200A, p. 198.

238 Os trechos citados encontram-se, na ordem, em: *FD*, §243, p. 222 e §244, p. 223. Hegel aqui trata, não há dúvida, da pauperização crescente de uma parcela significativa da população em vista dos avanços da produção industrial. A respeito, Losurdo afirma que a “lúcida descrição” de Hegel “não se encontra jamais [...] em função de uma nostalgia, não assume nunca o aspecto da condenação moralista [...] a solução do problema tão fortemente sentido não pode ocorrer às avessas, aquém da descoberta cristã-burguesa da autonomia, da particularidade, da infinitude do sujeito.” Losurdo, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, 1998, p. 229. No mais, pode-se ler ainda em Losurdo: “O tormento da sociedade moderna também era a angústia de Hegel. O fato de que, na sociedade civil e industrial, a miséria continue a subsistir ao lado da opulência é ‘um resquício do estado de natureza’ (§200A), um resquício que põe um problema que Hegel não sabe como resolver e cuja solução ele se recusa a especular.” *Idem*, p. 231. “C’è una sproporzione in Hegel tra l’implacabile lucidità con cui describe gli squilibri e contraddizioni della società industriale moderna e la modestia delle soluzioni concrete che propone.” Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, 1992, p. 247.

239 “Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu *excesso de riqueza*, não é *suficientemente rica*, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população.” *FD*, §245, p. 223.

O sujeito de direito é, afinal, um proprietário na essência, mas um proprietário apenas em potencial enquanto a sua vontade livre não investe efetivamente as coisas exteriores. A universalização da capacidade de ser proprietário é algo diferente da universalização da concreta detenção de propriedade. “Na relação com as coisas exteriores, o *racional* – diz Hegel, ainda na seção sobre o *direito abstrato* – é que eu possua propriedade; mas o aspecto do particular compreende os fins subjetivos, os carecimentos, o arbítrio, os talentos, as circunstâncias externas etc. [...] Por isso *o que e quanto* eu possuo é uma contingência jurídica.”<sup>240</sup>

A universalização do sujeito de direito implica a universalização da propriedade apenas como potência. A atualização desta potência é acidental, contingencial – no fim das contas, desigual. Mas esta desigualdade não contraria a personalidade jurídica mesma: a capacidade de ser proprietário é mantida, como atributo de uma vontade livre intangível, mesmo para o indivíduo que efetivamente não é proprietário de nada. E, mais ainda, esta desigualdade não é um desvio, uma falha ou mesmo um problema: é ela mesma racional.<sup>241</sup> A capacidade de ser proprietário é o que há de juridicamente igual a todos os indivíduos: esta igualdade se define portanto como essencialmente abstrata e só pode ser mantida no plano da abstração.<sup>242</sup>

Para além do plano da abstração, os homens juridicamente iguais como proprietários em potencial apresentam-se, na sociedade civil, como efetivamente desiguais no que diz respeito à propriedade que detêm. Esta desigualdade toma a forma da separação em *estamentos* – e, para Hegel, o estamento específico a que pertence um indivíduo é determinado por uma soma de fatores na qual as contingências influem, mas que em última instância aparece como escolha subjetiva.<sup>243</sup> Até mesmo a divisão estamental, embora integre a estrutura da sociedade civil, encontra a sua determinação última na vontade do sujeito. A desigualdade essencial da sociedade civil só pode aparecer através da mediação da subjetividade jurídica.

Em suma, Hegel reconhece a desigualdade da sociedade civil, e reconhece-a como essencial, mas pode percebê-la apenas como desigualdade na distribuição, na participação da riqueza social. Os sujeitos de direito são iguais na qualidade de capazes para a propriedade,

240 *FD*, §49, p. 88.

241 É o que consta na continuação do já mencionado §200A: “[...] é a razão imanente no sistema dos carecimentos humanos e de seu movimento que articula esse para um todo orgânico de diferenças [...]” No mesmo sentido: Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, vol. III, s.d., §527A, p. 124.

242 “Na personalidade, as *várias* pessoas são iguais, caso se queira falar aqui de várias, em que não intervêm ainda nenhuma diferença desse tipo. Mas isso é uma proposição tautológica vazia, pois a pessoa, enquanto termo abstrato, é precisamente o que não é ainda particularizado e posto na diferença determinada.” *FD*, §49A, p. 88.

243 “[...] a que estamento particular o *indivíduo* pertence, nisso tem sua influência o natural, o nascimento e as circunstâncias, mas a determinação última e essencial reside na *opinião subjetiva* e no *arbítrio particular*, que se dá nessa esfera o seu direito, seu mérito e sua honra, de modo que *o que* nela ocorre por uma *necessidade interna* é, ao mesmo tempo, *mediado pelo arbítrio* e tem, para a consciência subjetiva, a figura de ser obra de sua vontade.” *FD*, §206, p. 201.

mas desiguais na quantidade de propriedade que detêm. Por isso a sociedade civil é palco do espetáculo do excesso e da carência, da opulência e da miséria – mas Hegel capta este espetáculo como o expectador que, da plateia, não pode ver o que se passa na coxia. Quero dizer, Hegel concebe a desigualdade da sociedade civil em plena correspondência com a desigualdade da sociedade capitalista tal como esta aparece na circulação mercantil, como desigualdade quantitativa, como desigualdade na distribuição, mas não pode perceber a determinação desta desigualdade pelas relações de produção. Isto será possível apenas a partir de uma ruptura com as perspectivas da filosofia hegeliana – só será possível a partir de Marx.

Ao mesmo tempo, Hegel ratifica as desigualdades da sociedade civil como racionais, como produtos do *Espírito*. Para tanto, Hegel não apela apenas ao artilho da razão: a transmutação do particular em universal não é completa no plano da própria sociedade civil, o que dá margem à extrapolação da desigualdade.<sup>244</sup> A sociedade civil é capaz de governar os seus conflitos apenas até certo ponto, mas ainda assim tais conflitos devem ser perpetuados (e não suprimidos) porque racionais.<sup>245</sup> Isto, em última instância, leva Hegel para além da sociedade civil mesma – para a sua formulação do Estado, último momento da *Filosofia do direito*.<sup>246</sup>

– XIII –

O sujeito de direito se encontra, ao longo da *Filosofia do direito*, com todos os seus atributos fundamentais – a abstração *pessoa*, núcleo da vontade livre, capaz de uma propriedade essencialmente plena, alçado a proprietário de si mesmo como coisa – e, mais ainda, se encontra, desde que “a cortina se abre”, numa condição necessariamente universal. Como expressão de uma circulação mercantil plenamente desenvolvida, em que a abstração do porta-

244 Pode-se então afirmar, com Pelczynski, que Hegel aceita apenas parcialmente a “mão invisível” do mercado. “Hegel acepta sólo parcialmente la teoría de la ‘mano invisible’ de Adam Smith, porque considera que las autoridades públicas deben intervenir en el interior del funcionamiento del mercado y en la vida social en general, cuando los procesos mecánicos no logren producir los resultados esperados.” Pelczynski, *La concepción hegeliana del Estado*, 1989, p. 265.

245 Nesse sentido, Marcuse: “A *Filosofia do direito* afirma que a propriedade privada é a realidade material do sujeito livre, e é a realização da liberdade. Hegel, entretanto, desde seus primeiros escritos, percebera que as relações de propriedade privada trabalham contra a ordem social verdadeiramente livre. A anarquia dos proprietários egoístas não podia produzir, pela sua mecânica, um esquema social integrado racional e universal. Ao mesmo tempo, Hegel sustentava que uma ordem social apropriada não poderia se impor pela negação do direito de propriedade privada, porque, com isto, o indivíduo seria esmagado. A tarefa de executar a necessária integração recaía, pois, sobre uma instituição que pudesse manter os interesses individuais e suas relações competitivas, preservando, contudo, os bens e atividades dos indivíduos.” Marcuse, *Razão e revolução*, 2004, p. 176.

246 A concepção hegeliana do Estado escapa ao âmbito da análise aqui proposta, mas importa ressaltar que as determinações do direito já estão integralmente postas e já ganharam vida na sociedade civil quando o Estado surge. Por isso o Estado, exatamente por surgir como último momento da *Filosofia do direito*, traz em si, de acordo com a dialética de Hegel, todos os momentos anteriores. Assim, quando as atenções, mesmo dos juristas, voltam-se, na abordagem da *Filosofia do direito*, diretamente ao Estado, a importância fundamental da mediação da forma sujeito de direito para a compreensão deste é inteiramente negligenciada.

dor de direitos pode efetivar-se em toda a sua potência, este sujeito de direito se afirma sobretudo na mais das funções que a sociedade capitalista lhe exige: pode voluntariamente dispor da própria força de trabalho, pode realizar a sua própria coisificação como ato de suma liberdade.

O pensamento de Hegel assim apresenta o conceito de sujeito de direito na mais desenvolvida expressão possível ainda no interior das fronteiras da perspectiva de mundo burguesa. Apresenta, ao mesmo tempo, esta forma de sociedade e o seu mais elementar produto jurídico como obras do *Espírito* cuja racionalidade, mesmo diante da mais escancarada irracionalidade, não pode ser questionada. Para que seja possível um passo adiante disto, isto é, para que seja possível uma concepção de sujeito de direito que trate daquilo que Hegel não trata, que diga aquilo que Hegel não diz e não pode dizer, será preciso esperar por uma perspectiva de pensamento inteiramente nova, uma perspectiva que não se volta à confirmação da realidade dada e que não se contenta com a mera especulação: a perspectiva inaugurada por Marx.

Hegel se coloca como um limite além do qual o pensamento jurídico desenvolvido a partir da ideologia burguesa não pode avançar. Hegel pôde perceber o enraizamento efetivo do sujeito de direito na sociedade burguesa, pôde perceber que a desigualdade e a dependência que a sociedade burguesa gera continuamente só se realizam através da personalidade jurídica – e, ao mesmo tempo, constrói a sua filosofia em vista de uma perspectiva muito clara: o caráter necessário do tempo histórico da sociedade burguesa. A sua *Filosofia do direito* atinge, assim, o extremo de reconhecer as inversões mais desconcertantes que se perpetuam à base da personalidade jurídica – a distribuição desigual da propriedade mediada pela igual capacidade para ser proprietário, a coisificação do trabalhador assalariado mediada por uma liberdade temporalmente excepcional, a possibilidade de realização da dependência através da vontade livre e da personalidade jurídica – apenas para ratificá-las.

Parece não restar alternativa, no fim das contas, senão aderir à conclusão de Marcuse: “Difícilmente haverá outra obra filosófica que revele mais impiedosamente as contradições insanáveis da sociedade moderna, e que, ao mesmo tempo pareça, da maneira mais obstinada, com elas concordar.”<sup>247</sup>

---

247 Marcuse, *Razão e revolução*, 2004, p. 162.

## ATO III

### CAPITAL, MERCADORIA, SUJEITO

#### Sobre o sujeito de direito em Marx

– I –

O debate acerca do sujeito de direito é posto numa dimensão completamente outra a partir de Marx. A ruptura que a obra da maturidade de Marx, ao desvelar as contradições últimas da sociedade capitalista e ao apontar para a sua superação histórica, representa no confronto com as formas anteriores de pensamento certamente se aplica também à compreensão desta específica categoria jurídica. O idealismo e o humanismo de outrora cedem lugar à dinâmica de uma formação social concreta. O movimento puro das ideias é despido de qualquer caráter determinante e conduzido ao seu devido lugar no contraste com o movimento histórico das relações de produção. As palavras de ordem “liberdade” e “igualdade”, a aura “sagrada” da personalidade jurídica, a alta conta em que o indivíduo isolado e o voluntarismo jurídico foram até então tomados, tudo desvanece diante da estrutura de uma forma histórica de sociedade. Não mais numa suposta “natureza humana”, não mais no “*Espírito*” e em seu progresso, mas nas profundezas do modo de produção capitalista é agora encontrada a determinação real do portador abstrato de direitos e deveres, as raízes da forma sujeito de direito.

Marx logra desvelar tais raízes porque logra captar a formação social capitalista como formação social histórica, determinada em última instância por relações de produção específicas. Sua análise pode assim mostra que esta formação social histórica exige a universalização da personalidade jurídica e, mais ainda, mostrar que universalização da personalidade jurídica está vinculada ao movimento próprio da circulação e da produção de mercadorias, nas formas historicamente determinadas que assumem em vista do modo de produção capitalista. Como consequência, o sujeito de direito, assim como o fenômeno jurídico plenamente desenvolvido, são entendidos em seu caráter especificamente capitalista.

Isto evidentemente só é possível a Marx porque, ao seu tempo, a produção capitalista já se tinha tornado dominante. Quero dizer, Marx pôde compreender o modo de produção

capitalista como historicamente determinado – e, portanto, como historicamente determinado o sujeito de direito no seu vínculo indissolúvel com este modo de produção – porque o capitalismo mesmo já se tinha desenvolvido. A leitura de Marx permite, assim, compreender o lugar na história da própria concepção marxiana, como também a leitura em chave marxista das formas de pensamento anteriores – no que aqui interessa, os pensamentos de Kant e de Hegel – permite compreender os avanços e os limites destas em vista de seus próprios vínculos históricos concretos.

A busca por uma concepção de sujeito de direito em Marx oferece, no entanto, dificuldades que não podem ser negligenciadas ou diminuídas. À diferença de Kant e de Hegel, Marx não se propôs – e certamente não por acaso – a escrever uma “filosofia do direito”. Ocupado com a *crítica de economia política*, o Marx da maturidade, que constitui o centro da análise aqui proposta,<sup>248</sup> não possui, na verdade, qualquer escrito dedicado especifica ou sistematicamente ao direito. Tudo que se pode encontrar são referências breves, difusas, em geral pouco desenvolvidas. Tomá-las como peças de um quebra-cabeça ou como “pistas” retiradas de seu contexto, para agregá-las em busca de indícios de algo que nelas não aparece explicitamente, não é suficiente para revelar o autêntico lugar que o sujeito de direito ocupa no conjunto teórico de inspiração marxiana. Juntá-las, pura e simplesmente, num esforço de compilação textual, não é um procedimento teórico de todo compatível com o método do próprio Marx.

É, com efeito, o método de Marx, uma vez desenvolvido conseqüentemente na análise do direito, a verdadeira chave para uma compreensão marxiana (e marxista) do sujeito de direito. Isto exige, mais do que um esforço de compilação, um esforço de reconstrução teórica no campo jurídico, a partir das mesmas bases sobre as quais foi erigida a análise de Marx no campo da economia política. Esta reconstrução – que, no fim das contas, é a reconstrução no pensamento, como totalidade concreta, do fenômeno jurídico tal como se apresenta na realidade da sociedade capitalista – tem como ponto de partida exatamente o sujeito de direito, como o abstrato, o mais elementar – como o “outro lado” daquela forma social que foi ponto de partida de Marx na crítica da economia política, a mercadoria.

Uma tal reconstrução não foi, como dito, delineada pelo próprio Marx, mas, com sólido fundamento no legado de Marx, foi já desenvolvida e exposta, ao menos em suas linhas essenciais, por Evgeni Pachukanis. Assim, faz-se necessário que a busca pela concepção mar-

---

248 No que diz respeito ao pensamento especificamente jurídico de Marx, o foco nas obras da maturidade é motivado sobretudo por permitir o distanciamento com relação às concepções de tendência jusnaturalista da juventude. Sigo, a esse respeito, a leitura de Marx exposta em: Naves, *As figuras do direito em Marx*, 2005.

xiana de sujeito de direito a ser aqui empreendida tenha por base a *crítica da economia política* do próprio Marx e, ao seu lado, a *crítica da teoria geral do direito* de Pachukanis.

– II –

Há uma célebre passagem de *O capital*, logo no início do capítulo II do seu livro I, caríssima a todo o desenvolvimento posterior da teoria marxista do direito,<sup>249</sup> à qual parece impossível não fazer referência. Tomo-a como ponto de partida:

“As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar de violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado pela relação econômica mesma. As pessoas aqui só existem, reciprocamente, como representantes de mercadorias e, por isso, como possuidores de mercadorias.”<sup>250</sup>

Já aqui, Marx apresenta algo de fundamental acerca da forma jurídica, sobretudo acerca do elemento fundamental desta forma que é o sujeito de direito. Algo que Kant e Hegel puderam entrever, com maior ou menor intensidade e clareza, mas que nenhum destes pôde

---

249 A ponto de já se ter dito a seu respeito, com exagero mas ainda com razão: “É impressionante como o velho mouro, em um parágrafo, fala mais sobre o direito do que toda a literatura jurídica deste início de século consegue fazer em toneladas de papel.” Akamine Jr., *O significado “jurídico” de crise*, 2011, p. 94. É provável que também a esta passagem se refere Pachukanis ao afirmar: “As premissas materiais da comunidade jurídica ou das relações entre sujeitos de direito foram definidas, pelo próprio Marx, no primeiro tomo de *O capital*, mas apenas *en passant*, sob a forma de indicações muito gerais. Estas indicações, contudo, contribuem muito mais para a compreensão do momento jurídico das relações humanas do que qualquer tratado volumoso sobre teoria geral do direito.” *TGDM*, p. 83-84.

250 *C*, I-II, 1, p. 79-80. Há, ao que parece, nos *Grundrisse* e na *Contribuição à crítica da economia política*, versões preliminares desta passagem. No texto de 1859, pode-se ler: “O processo de troca é um processo social em que intervêm indivíduos independentes uns dos outros, fazendo-o unicamente por sua qualidade de possuidores de mercadorias; existem uns para os outros porque suas mercadorias existem também; e é assim que não aparecem senão como os agentes conscientes do processo de troca.” Marx, *Contribuição à crítica da economia política*, 2007, p. 66-67. No texto de 1857, o aspecto jurídico intrínseco a esta relação é objeto de maior atenção. Os trechos correspondentes encontram-se citados logo abaixo, na seção III.

desenvolver até as últimas consequências. Marx mostra aqui a vinculação fundamental entre o sujeito de direito e o processo de troca de mercadorias.

A mercadoria, como se sabe, é o ponto de partida de Marx em *O capital*. Trata-se da “forma elementar” do modo de produção capitalista, a forma de toda a riqueza acumulada no interior deste modo de produção, a forma que predominantemente os produtos do trabalho assumem uma vez produzidos no preciso esquema das relações de produção capitalistas. Os produtos do trabalho são, é evidente, muito diversos, atendem a necessidades muito diversas, têm origem em atividades humanas concretamente muito diversas – são, deste ponto de vista, valores de uso, objetos com qualidades profundamente diferentes. Mas ao se apresentarem como mercadorias – o que, por sua vez, pressupõe um vínculo social determinado entre os homens –, estes produtos do trabalho assumem uma forma social idêntica. “Não restou deles – diz Marx – a não ser a mesma objetividade fantasmagórica, uma simples gelatina de trabalho humano indiferenciado, isto é, do dispêndio de força de trabalho humano, sem consideração pela forma como foi despendida. O que as coisas ainda representam é apenas que em sua produção foi despendida força de trabalho humano, foi acumulado trabalho humano. Como cristalizações dessa substância social comum a todas, elas são valores – valores mercantis.”<sup>251</sup>

Sob a forma social idêntica de mercadorias, ou seja, sob uma qualidade idêntica, os produtos do trabalho se tornam todos imediatamente comparáveis uns para com os outros, quantitativamente mensuráveis uns nos outros. Esta qualidade idêntica é a de cristalização de trabalho abstrato. Isto implica que, para a mercadoria, é indiferente o “corpo” no qual concretamente este trabalho se cristaliza ou a modalidade concreta de trabalho que, caso a caso, corporifica-se. Assim, todas as mercadorias se relacionam entre si como coisas cuja utilidade é indiferente, produzidas por um trabalho também indiferente. A forma mercadoria “apaga” toda a diversidade concreta das coisas, faz desaparecer toda a diversidade útil daquilo que recobre, reduz o valor de uso a mero suporte. Ao fazê-lo, a mercadoria também trata de “apagar” a diversidade concreta dos homens, cujos vínculos sociais assumem forma muito determinada, que produzem e consomem tais coisas. Uma perante as outras, tudo que se sabe é que as mercadorias contêm trabalho abstrato e que, como meros “invólucros reificados do trabalho humano” colocam-se em relação de equivalência. Uma perante as outras, as mercadorias se colocam sob uma qualidade idêntica e assim variam tão-somente do ponto de vista quantitativo, isto é, tão-somente no que diz respeito à quantidade de trabalho abstrato que carregam.

---

251 C, I-I, 1, p. 47.

Noutras palavras, nas suas relações recíprocas, as mercadorias não apresentam os seus valores de uso, não se opõem com fundamento nas necessidades que atendem, mas manifestam, uma na outra, apenas o seu valor de troca. A qualidade idêntica de produto do trabalho abstrato – que as mercadorias possuem apenas porque produzidas no interior de um modo de produção em que efetivamente todo o trabalho humano é reduzido a trabalho abstrato e em que tudo que se produz é produzido para a troca – torna todas as mercadorias imediatamente trocáveis umas pelas outras, respeitadas as proporções determinadas pela quantidade de trabalho abstrato que carregam em si. Se, porém, as mercadorias são coisas, tais coisas, por não possuírem braços e pernas, por não possuírem vontade própria, não podem – e aqui se retorna à citação de Marx – trocar-se umas pelas outras por conta própria.

A mercadoria é uma cristalização de trabalho abstrato que não tem outro “sentido” senão o confronto com outra cristalização de trabalho abstrato sob a forma de mercadoria – isto é, que não tem outro sentido senão a troca. A produção capitalista não dá origem a valores de uso senão como suporte, o seu objetivo primordial é captar valor – ou, mais precisamente, valorizar o valor –, mas o valor consubstanciado numa mercadoria só pode realizar-se através da troca. No processo de troca, os valores consubstanciados nas mercadorias se confrontam como equivalentes, como portadores da mesma substância. Um cristal de trabalho abstrato reconhece, por assim dizer, um outro cristal de trabalho abstrato e, sob esta mesma qualidade, comparam-se no que tange à quantidade de valor que carregam e trocam-se numa proporção determinada. Até este ponto, as mercadorias, como coisas, não se perguntaram a respeito dos homens, mas partir daqui as “limitações” intrínsecas à condição de “coisa” não podem mais ser ignoradas. A relação de equivalência, em termos de valor, entre mercadorias não pode realizar-se “apenas” pelas próprias mercadorias. A pura “objetividade” da equivalência mercantil – uma “objetividade” fetichizada, é verdade, mas ainda assim ineludível – demanda, para que seu movimento próprio possa completar-se, uma “subjetividade” também equivalente. O processo de troca exige assim algo não apenas das mercadorias que são trocadas, mas também dos seus “guardiões”.

“Para que – como diz Pachukanis – os produtos do trabalho humano possam relacionar-se uns com os outros como valores, os homens devem comportar-se, uns em relação aos outros, como pessoas independentes e iguais.”<sup>252</sup> Ora, para que as mercadorias possam, na troca, reconhecer uma na outra a qualidade idêntica de “invólucro” de trabalho abstrato é necessário que os seus “guardiões” reconheçam-se reciprocamente como “guardiões”. “Esse reco-

---

252 *TGDM*, p. 127.

nhcimento recíproco – como afirma Márcio Bilharinho Naves – significa o reconhecimento de um estatuto jurídico comum a todos os agentes da troca, que se revestem da figura sujeito de direito. É em virtude desse estatuto jurídico que o homem pode exercer a sua capacidade na prática de atos jurídicos, como a compra e venda, que pressupõe, como condição de sua validade, a livre disposição da vontade das partes.”<sup>253</sup>

Os “guardiões” das mercadorias devem, portanto, na troca, colocar-se um perante o outro sob uma mesma forma social. A relação qualitativamente idêntica das mercadorias demanda uma relação qualitativamente idêntica entre os seus portadores. A qualidade idêntica com a qual tais portadores se defrontam é exatamente a de “representantes de mercadorias”, seres dotados de braços e pernas que podem levar as mercadorias para a troca, portadores de uma vontade que investe as coisas. A forma social sob a qual se apresentam é a de sujeitos de direito. A abstração, a pura forma sem conteúdo que é a mercadoria, é transposta aos seus portadores na figura, também abstrata, também formal, do sujeito de direito. Assim, as coisas, isto é, as mercadorias se encontram para a troca por intermédio de seus “representantes” e, ao mesmo tempo, as vontades desses “representantes” se encontram na troca como qualitativamente idênticas, como vontades de sujeitos de direito. É o circuito objetivo do valor que exige a subjetividade jurídica.

“A sociedade capitalista – afirma Pachukanis – é antes de tudo uma sociedade de proprietários de mercadorias. Isto significa que as relações sociais dos homens no processo de produção possuem uma forma coisificada nos produtos do trabalho que se apresentam, uns em relação aos outros, como valores. A mercadoria é um objeto no qual a diversidade concreta das propriedades úteis torna-se, simplesmente, envólucro coisificado da propriedade abstrata do valor, que se exprime como capacidade de ser trocada em uma proporção determinada em relação a outras mercadorias. [...] Mas se a mercadoria adquire seu valor independentemente do sujeito que a produz, a realização do valor, no processo de troca, pressupõe, ao contrário, um ato voluntário, consciente, de parte do proprietário da mercadoria [...].”<sup>254</sup>

### – III –

O sujeito de direito não é, portanto, senão o “outro lado” da mercadoria – “outro lado” que é, sem dúvida, determinado pela equivalência mercantil, mas sem o qual o processo de troca mesmo não pode completar-se. Esta vinculação da forma sujeito de direito à forma da relação de troca mercantil permite ainda deduzir os seus atributos fundamentais.

---

253 Naves, *Marx – ciência e revolução*, 2008, p. 105.

254 *TGDM*, p. 84.

Antes de tudo, para que os produtos do trabalho efetivamente se relacionem como mercadorias, é necessário que se confrontem como valores de troca e que realizem, uma mercadoria na outra, o seu valor. Na troca, as mercadorias se colocam numa relação de diferença quanto aos seus “corpos”, isto é, como coisas cujas utilidades são diferentes, mas a relação entre seus valores é uma relação de igualdade. “Todas as mercadorias – afirma Marx – são não-valores de uso para seus possuidores e valores de uso para seus não-possuidores. Elas precisam, portanto, universalmente mudar de mãos. Mas essa mudança de mãos constitui a sua troca e essa troca as refere como valores entre si e as realiza como valores. As mercadorias têm que realizar-se, portanto, como valores, antes de poderem realizar-se como valores de uso.”<sup>255</sup> Ora, a troca de mãos dos valores de uso diversos exige a igualdade da relação entre valores – ou melhor: os “corpos” das mercadorias só podem mudar de mãos por meio da equivalência entre os seus valores. Isto, por sua vez, decorre das exigências próprias às relações de produção capitalistas: as mercadorias realizam na esfera da circulação o valor nelas consubstanciado ao longo do processo de produção. Um certo “corpo” de mercadoria só pode, então, ser trocado por um outro “corpo” de idêntico valor, sob pena de toda a “extração” de valor realizada na produção ver-se frustrada. No que diz respeito aos “representantes” destas mercadorias, isto implica que um só pode obter o “corpo” da mercadoria do outro na medida em que entrega o valor equivalente consubstanciado no “corpo” de uma outra mercadoria qualquer. Cada um só pode obter a mercadoria do outro mediante a entrega da sua própria mercadoria. Cada sujeito reconhece ao outro nada mais nada menos do que tem reconhecido para si mesmo – ambos se reconhecem como portadores abstratos de direitos iguais. A relação entre mercadorias e, ao mesmo tempo, entre sujeitos de direito se apresenta assim como relação que é, do ponto de vista objetivo, de equivalência entre valores e, do ponto de vista subjetivo, de igualdade jurídica entre portadores de mercadorias.

“De fato, como a mercadoria ou o trabalho – Marx afirma nos *Grundrisse* – são determinados tão somente como valor de troca e a relação pela qual as diferentes mercadorias se relacionam entre si [se apresenta] como troca desses valores de troca, como sua equiparação, os indivíduos, os sujeitos, entre os quais esse processo transcorre, são determinados simplesmente como trocadores. Entre eles, não existe absolutamente nenhuma diferença, considerada a determinação formal [...]. Cada um dos sujeitos é um trocador, *i.e.*, cada um tem a mesma relação com o outro que o outro tem com ele. A sua relação como trocadores é, por isso, a re-

---

255 C, I-II, 1, p. 80.

lação da *igualdade*. É impossível detectar qualquer diferença ou mesmo antagonismo entre eles, nem sequer uma dissimilaridade.”<sup>256</sup>

Do mesmo modo como a forma mercadoria faz desaparecer, sob a gelatina de trabalho indiferenciado que constitui a sua qualidade idêntica, toda a diversidade concreta da coisa que recobre, assim também o sujeito de direito faz desaparecer toda a diversidade concreta dos homens que atuam como “representantes” das mercadorias. Tudo que aparece na relação entre homens sob a forma de sujeitos de direito é a própria forma idêntica dos sujeitos de direito. Tudo que se sabe a respeito dos indivíduos que conduzem as suas respectivas mercadorias para a troca é que estes indivíduos se colocam um perante o outro sob a mesma forma social. Como puras formas destituídas de conteúdo, os sujeitos de direito são imediatamente iguais uns aos outros. A igualdade é, nesse exato sentido, um dos seus atributos fundamentais.

Se o sujeito de direito é, na relação de troca, o “outro lado” da mercadoria, a igualdade jurídica se apresenta como o “outro lado” da lei do valor. É a relação de equivalência entre as mercadorias, na medida do valor que carregam, que exige a igualdade entre os sujeitos portadores de mercadorias. Quero dizer, é a exigência de que, na troca, a relação de igualdade entre as quantidades de valor das mercadorias que se confrontam seja mantida que conduz à equivalência qualitativa, expressa juridicamente, entre os portadores de mercadorias. Na medida em que se reconhecem como juridicamente iguais, os agentes da troca são compelidos a manter a relação equivalência valorativa entre suas mercadorias: um não toma a mercadoria do outro, não a obtém por violência direta, mas apenas ao ceder a sua própria mercadoria, ou seja, apenas ao reconhecer no outro um portador de certa quantidade de valor equivalente à quantidade de valor consubstanciada na sua própria mercadoria. São ambos compelidos a reconhecer ao outro o exato mesmo “direito” que têm reconhecido para si: o “direito” à mercadoria alheia em troca da mercadoria própria.

Assim, do ponto de vista dos sujeitos de direito, a relação de troca entre as suas mercadorias aparece como relação inteiramente voluntária. Cada um cede a sua mercadoria e obtém a mercadoria alheia apenas por meio do consentimento recíproco. Mais ainda, cada um dos sujeitos de direito manifesta livremente a sua vontade – e isto é uma condição sem a qual da troca – de alienar e de adquirir as mercadorias em circulação. Não há – não pode haver, ao menos no interior da relação de troca – entre ambos qualquer dependência, qualquer hierar-

---

256 Marx, *Grundrisse*, 2011, p. 184-185.

quia, qualquer domínio direto. Os sujeitos de direito, iguais na forma, devem apresentar-se, portanto, também como livres um em relação ao outro.

“Ainda que – diz Marx, também nos *Grundrisse* – o indivíduo *A* sinta necessidade da mercadoria do indivíduo *B*, não se apodera dela pela força, nem vice-versa, mas reconhecem-se mutuamente como proprietários, como pessoas cuja vontade impregna suas mercadorias. Em decorrência, entra aqui de imediato o momento jurídico da pessoa e da liberdade, na medida em que está contida na primeira. Nenhum deles se apodera da propriedade do outro pela força. Cada um cede voluntariamente. [...] Pelo próprio ato da troca, o indivíduo, cada um dos indivíduos, está refletido em si mesmo como sujeito exclusivo e dominante (determinante) do ato da troca. Com isso, portanto, está posta a completa liberdade do indivíduo [...].”<sup>257</sup>

Igualdade e liberdade, eis os atributos fundamentais do sujeito de direito. Desveladas as raízes da forma sujeito de direito no processo de troca mercantil, esta igualdade e esta liberdade têm, no entanto, um “sentido” muito claro: são igualdade e liberdade advindas da troca de mercadorias e voltadas para a troca de mercadorias. A personalidade jurídica não encontra, portanto, os atributos da igualdade e da liberdade no interior da “natureza” do homem. O sujeito de direito não é igual e livre por uma dádiva do *Espírito*. A igualdade e a liberdade jurídica são inteiramente determinadas por um processo social e histórico: os agentes da troca se apresentam como iguais e livres, em termos jurídicos, porque a relação entre produtos do trabalho como valores, cujo movimento constitui a esfera da circulação mercantil, assim determina.<sup>258</sup> Portanto, a teoria jurídica burguesa, ao glorificar a igualdade e a liberdade jurídicas, não faz senão glorificar a circulação mercantil. A filosofia do direito que toma a igualdade e a liberdade como pressupostos – como, em certo sentido, fazem Hegel e, sobretudo, Kant – toma com isso, consciente ou inconscientemente, a circulação mercantil como pressuposto real. E o homem que, na sociedade burguesa, aparece como sujeito de direito e é convencido a comprazer-se de sua igualdade e de sua liberdade, não se compraz senão de sua condição de portador de mercadorias em meio a uma “imensa coleção” de mercadorias.

---

257 Marx, *Grundrisse*, 2011, p. 187.

258 É esta a exata conclusão de Marx: “Igualdade e liberdade, por conseguinte, não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade e liberdade*.” Marx, *Grundrisse*, 2011, p. 188. No mesmo sentido, Pachukanis afirma: “É precisamente no ato de troca que o sujeito manifesta, primeiramente, toda a plenitude de suas determinações.” *TGDM*, p. 90.

Que os sujeitos de direito se relacionem como mutuamente iguais e livres é, na verdade, uma consequência do seu caráter puramente formal. Suas relações recíprocas se apresentam como relações de igualdade e liberdade jurídicas porque se configuram como relações entre puras formas. Como puras formas, todos os sujeitos de direito são iguais. Como puras formas, são independentes, autônomos em relação uns aos outros. Também aqui o sujeito de direito demonstra a sua vinculação à forma mercadoria. Como forma indiferente ao seu conteúdo, uma mercadoria também se “igualar” a todas as demais. Como forma, as mercadorias também se apresentam como “independentes” umas das outras (embora o fundamento mesmo desta forma nas relações de produção capitalistas lhes seja absolutamente comum). Do mesmo modo como a forma mercadoria faz desaparecer a dimensão útil e diversa das coisas que são trocadas, a forma sujeito de direito faz desaparecer a diversidade natural e social dos trocadores.

Sob a pura identidade para consigo mesma da forma sujeito de direito, a diversidade concreta dos homens e a diversidade concreta das relações sociais nas quais tais homens se inserem é “apagada”. Isto, é evidente, não significa que tais diferenças são efetivamente suprimidas: são ainda dois homens concretos, com necessidades concretas profundamente diferentes, possivelmente pertencentes a classes sociais diferentes, que se colocam na troca de mercadorias, mas estes dois homens concretos têm a sua concretude ignorada na exata medida em que a própria troca de mercadorias exige que ambos nela figurem tão-somente como sujeitos de direito. Se não fossem diferentes, se não tivessem necessidade por valores de uso diferentes, a própria troca de mercadorias não teria sentido – mas assim como os valores de uso são apenas suporte do valor, assim também os homens concretos e diversos são apenas suportes de uma vontade igual e livre na relação entre valores e sujeitos de direito que caracteriza a troca de mercadorias. Em suma, a forma sujeito de direito se sobrepõe à diversidade concreta dos homens, iguala-os e liberta-os não mais do que formalmente, não diz mais sobre o homem que aparece na troca de mercadorias senão que nela aparece como portador abstrato de direitos.

A caracterização do sujeito de direito extraída de Marx pode aqui remontar, em certo sentido, a Hegel. Pode-se aqui recordar aquela passagem da *Fenomenologia do espírito* em que Hegel, apontando a abstração vazia que constitui o sujeito de direito, define “designar alguém como pessoa” como uma “expressão de desprezo”, ou ainda aquela outra da *Filosofia do direito* em que Hegel atribui a insistência no ideal de igualdade jurídica ao “entendimento vazio”.<sup>259</sup> Isto porque Hegel, como Marx, certamente percebeu que o sujeito de direito é cons-

---

259 V. acima Ato II, seções II e XI respectivamente.

tituído por uma abstração, é uma pura forma. Mas seria de todo arbitrário afirmar, só por isso, que Marx está de acordo com Hegel. Se é verdade que Hegel percebe o caráter abstrato do sujeito de direito e percebe que a igualdade jurídica não é senão a identidade desta abstração para consigo mesma, é também verdade que Hegel não pôde compreender integralmente a determinação desta abstração pela circulação mercantil. Hegel concebe a abstração constitutiva do sujeito de direito como um produto do *Espírito* e só a toma como “sinal de desprezo” porque a vê como etapa transitória e por si só insuficiente do *Espírito* no seu progresso. Em Marx, no entanto, o progresso do *Espírito* desaparece: o sujeito de direito é uma abstração determinada por uma forma histórica de sociedade, a sociedade burguesa.

– IV –

“Duas formas absurdas” enraizadas na produção capitalista.<sup>260</sup> Esta é a expressão de Pachukanis para designar as formas sujeito de direito e mercadoria, ambas determinadas em última instância pelas relações de produção capitalistas e manifestas em sua plenitude no processo de troca mercantil. Um pouco adiante, tratarei mais detidamente da conexão entre estas duas formas e a esfera da produção. A conexão entre ambas e a esfera da circulação, por outro lado, já pôde render a determinação imediata da forma sujeito de direito e os seus atributos fundamentais. Resta, ainda nesse campo, atentar, brevemente que seja, para dois desdobramentos fundamentais da forma jurídica: a propriedade e o contrato.

Com efeito, propriedade e contrato são duas figuras jurídicas das mais típicas e recorrentes no mundo capitalista. Uma “imensa coleção de mercadorias” é, por outro lado, uma imensa coleção de proprietários, cujos vínculos recíprocos tomam, via de regra, a forma contratual. São, portanto, também as figuras jurídicas mais íntima e claramente vinculadas à forma sujeito de direito e ao processo de troca mercantil. E, sem mais, é possível deduzir porquê: os sujeitos de direito, ao conduzirem mercadorias para a troca, conduzem-nas como suas propriedades e a relação mesma pela qual alienam e adquirem propriedades se passa como contrato.<sup>261</sup>

No que diz respeito à propriedade, algo de fundamental aparece desde logo na qualidade mesma de “representante” da mercadoria pela qual se determina o sujeito de direito. É

---

260 “Tais são as formas fundamentais que, originalmente, distinguem uma da outra, mas que, ao mesmo tempo, condicionam-se mutuamente e estão estreitamente ligadas entre si. O vínculo social enraizado na produção apresenta-se simultaneamente sob duas formas absurdas, de um lado, como valor mercantil e, do outro, como capacidade do homem ser sujeito de direito.” *TGDM*, p. 85-86.

261 É o que consta já na célebre passagem de *O capital* reproduzida acima, no início da seção II. O desenvolvimento teórico mais esmiuçado e aprofundado desta posição é, no entanto, de Pachukanis.

como proprietário que o sujeito de direito voluntariamente cede a sua mercadoria a um outro. É como proprietários que os sujeitos de direito se reconhecem mutuamente na troca, cada um com o idêntico direito de dispor voluntariamente de sua propriedade. “O sujeito de direito – diz Pachukanis – é, em consequência, um proprietário abstrato e transposto para as nuvens.”<sup>262</sup>

A personalidade jurídica é definida essencialmente em oposição à condição de coisa. Porque a coisa não possui vontade própria, porque não pode trocar-se por conta própria, é que o processo de troca exige um sujeito para investir as coisas com a sua vontade e, encontrando-se com a vontade de outros sujeitos, trocá-las. O sujeito de direito é alçado à condição de portador de uma vontade livre apenas porque o processo de troca assim exige – mas a sua primeira manifestação é precisamente como sede da vontade que põe mercadorias em movimento, vontade por meio da qual torna-se proprietário e torna as coisas suas propriedades. Do ponto de vista jurídico, a propriedade decorre do sujeito de direito. A análise marxiana permite, no entanto, compreender que a forma sujeito de direito é abstraída da figura dos proprietários que compram e vendem as suas mercadorias – e, mais ainda, que tanto o sujeito de direito quanto a propriedade são determinados pela circulação mercantil.

O direito de propriedade tal como se manifesta, em seu máximo desenvolvimento, na sociedade capitalista não traduz, portanto, a relação de domínio que, no mundo feudal, caracterizava o vínculo entre o homem e a terra. Por isso o direito de propriedade não é deduzido da ocupação ou da posse – como, aliás, ocorre ainda em Kant<sup>263</sup> –, mas desenvolvido a partir da circulação mercantil. O direito de propriedade da sociedade burguesa expressa juridicamente – isto é, pela mediação da forma sujeito de direito – a fungibilidade universal das mercadorias. A qualidade fundamental da propriedade é, assim, não o domínio, mas a trocabilidade – o proprietário é essencialmente aquele que pode dispor da coisa.

Esta é, em linhas gerais, a posição que Pachukanis expõe: “a relação orgânica, ‘natural’, do homem para com a coisa”, isto é, a relação que envolve a dimensão concreta da necessidade e da utilidade, é “destituída de qualquer significação jurídica”, de modo que “a transformação desta relação em uma relação jurídica ocorre sob influência de necessidades criadas pela circulação dos bens”.<sup>264</sup> “No ato de alienação, – prossegue Pachukanis – a realização do direito de propriedade como abstração torna-se uma realidade. Qualquer emprego de uma coisa está ligado a seu tipo concreto de utilização como bem de consumo ou bem de produção.

---

262 *TGDM*, p. 94.

263 V. acima Ato I, seção VII.

264 Os trechos citados encontram-se em: *TGDM*, p. 95 e p. 95-96.

Mas, quando a coisa atua como valor de troca, ela torna-se impessoal, um simples objeto jurídico, e o sujeito de dela dispõe, um simples sujeito de direito.”<sup>265</sup>

É possível observar que, também a esse respeito, a posição de inspiração marxiana parece aproximar-se daquela de Hegel. Também na concepção hegeliana, como se viu, a condição de sujeito de direito é definida pela capacidade de ser proprietário e o direito de propriedade aparece como determinação da personalidade jurídica. A propriedade aparece, mais precisamente, como uma “exteriorização” do sujeito de direito.<sup>266</sup> Mas exatamente aqui se desvela uma divergência fundamental: a apropriação por “exteriorização” do sujeito de direito é, para Hegel, demonstração de uma efetiva superioridade da vontade livre do sujeito sobre a objetividade das coisas exteriores. Na visão marxiana, ao contrário, é o movimento das coisas, como mercadorias, que exige o aparecimento de uma vontade livre, como sujeito. É o movimento das mercadorias que exige a constituição de sujeitos capazes de propriedade e, portanto, o sujeito de direito é antes, por assim dizer, uma “interiorização” da propriedade: é porque a propriedade precisa deslocar-se para a troca que os indivíduos são alçados à condição de proprietários. Isto, no entanto, só pode aparecer com clareza a partir do momento em que a determinação da forma jurídica pela circulação mercantil foi desvelada, o que não se verifica em Hegel, cuja posição é ainda de “intermediária” entre a propriedade como tomada de posse (expressão do domínio) e como propriedade do valor (voltada para a troca).<sup>267</sup>

Já no que diz respeito ao contrato, algo de essencial se apresenta logo na sua forma. O contrato não é senão uma relação voluntária entre sujeitos de direito. Nele, os sujeitos de direito manifestam plenamente a sua igualdade – negociam como iguais, estipulam cláusulas como iguais, alienam e adquirem com plena equivalência. Manifestam, do mesmo modo, plenamente a sua liberdade – nada se passa nos termos do contrato que não tenha sido objeto de acordo, consentimento recíproco, vontade comum.<sup>268</sup> Mas este momento jurídico de igualdade e liberdade só pode ser compreendido em vista do momento econômico da equivalência mercantil: o contrato é a mais pura expressão da forma jurídica porque é precisamente o aspecto

---

265 *TGDM*, p. 96.

266 V. acima Ato II, seções IV e V. A percepção mais avançada de Hegel da propriedade como propriedade do valor, revela porque Pachukanis, ao tratar da propriedade, faz repetidas referências à *Filosofia do direito* – v., por exemplo, *TGDM*, p. 83 e p. 100.

267 V. acima Ato II, seção V.

268 Marx enumera essas características do contrato a partir da determinação imediata do ato de troca, destacando ainda a prevalência do interesse privado: “[...] transação voluntária; nenhuma violência de parte a parte; posição de si como meio, ou a serviço, unicamente como meio de se pôr como fim em si, como o dominante e prevalecente; enfim, o interesse egoísta, que não realiza nenhum interesse superior; o outro também é reconhecido e conhecido como sujeito que realiza seu interesse egoísta exatamente da mesma maneira, de modo que ambos sabem que o interesse comum consiste precisamente na troca do interesse egoísta em sua bilateralidade, multilateralidade e autonomização.” Marx, *Grundrisse*, 2011, p. 187-188.

subjetivo da própria troca de mercadorias. E, exatamente por isso, o contrato é o modelo fundamental de todas as relações jurídicas.<sup>269</sup>

“A relação jurídica entre sujeitos é – diz Pachukanis – o avesso da relação entre produtos do trabalho tornados mercadoria.” O processo de troca mercantil se apresenta, no seu “outro lado”, como “uma cadeira ininterrupta de relações jurídicas”, cuja forma originária é a forma contratual. O contrato aparece claramente como desdobramento da forma sujeito de direito – é a forma mais clara de relação entre sujeitos de direito reciprocamente iguais e livres. Esta forma de relação entre sujeitos de direito é a própria raiz da forma jurídica e por isso constitui “a célula central do tecido jurídico”.<sup>270</sup>

A forma jurídica das relações sociais é determinada em sua especificidade como forma subjetiva da relação de troca mercantil. O delineamento mais preciso desta determinação é dado por Pachukanis.<sup>271</sup> Duas consequências, ao menos, devem ser daqui retiradas.

Em primeiro lugar, a juridicidade da relação é, note-se bem, auferida por sua própria forma – ou, mais precisamente, por sua forma subjetiva – e, portanto, é anterior – ou, a rigor, independente – da incidência de uma norma jurídica estatal. Não se trata de uma juridicidade atribuída “de fora” ou “de cima para baixo”, mas de algo presente já no ser social, na própria forma subjetiva assumida por uma relação social específica. É exatamente por esta razão que Pachukanis acentua e põe em primeiro plano, em correspondência plena com as indicações de Marx,<sup>272</sup> a questão da forma jurídica, imediatamente vinculada à circulação mercantil – e não o problema dos conteúdos normativos que se alternam historicamente e que refletem a situação política da luta de classes. A preocupação central é, como Pachukanis bem soube mostrar, a da historicidade da forma jurídica, no exato compasso da historicidade das formas sociais determinadas pelo modo capitalista de produção: isto é, a mesma preocupação que Marx revela, sobretudo em *O capital*, no que tange à forma mercantil.<sup>273</sup>

---

269 “No sistema lógico de conceitos jurídicos, o contrato nada mais é do que uma variedade do ato jurídico em geral, isto é, nada além do que um dos meios de manifestação concreta da vontade com ajuda da qual o sujeito age na esfera jurídica que o cerca. Histórica e concretamente, o conceito de ato jurídico é, ao revés, extraído do de contrato. Fora do contrato os conceitos jurídicos de sujeito e vontade não são mais do que abstrações mortas. É apenas no contrato que tais conceitos existem autenticamente.” *TGDM*, p. 94.

270 Os trechos citados encontram-se em: *TGDM*, p. 55.

271 V. *TGDM*, p. 55-80. Análises e comentários esta posição de Pachukanis podem ser encontrados em: Naves, *Marxismo e direito*, 2000, p. 53-78; Kashiura Jr., *Crítica da igualdade jurídica*, 2009, p. 70-89; Salgado, *Pachukanis y la teoría marxista del derecho*, 1989, p. 71-78.

272 Devo observar que a correspondência entre a posição de Pachukanis e a de Marx não é unanimemente aceita, mesmo entre os marxistas. V., por exemplo: Cerroni, *O pensamento jurídico soviético*, 1976, p. 72 et seq e p. 157 et seq. e Casalino, *O direito e a mercadoria*, 2011, especialmente p. 118 et seq. Quanto ao primeiro, parece-me que os argumentos expostos não são derivados de uma leitura imanente do próprio Marx. Quanto ao segundo, exponho, em linhas gerais, a minha posição abaixo, seção VIII, nota 317.

273 “[...] a teoria marxista não deve apenas examinar o conteúdo concreto dos ordenamentos jurídicos nas diferentes épocas históricas, mas fornecer também uma explicação materialista do ordenamento jurídico como

Em segundo lugar, a determinação do jurídico pela relação de troca de mercadorias não implica que outras relações sociais, cujo conteúdo não seja imediatamente mercantil, possam assumir forma jurídica. A universalização da circulação mercantil reverte em universalização dos sujeitos de direito. A forma jurídica gradualmente se autonomiza de sua raiz social concreta e pode, assim, expandir-se para recobrir relações sociais cada vez mais distantes de seu âmbito original, num processo muito similar àquele da forma mercadoria que, uma vez universalizada, também ganha autonomia progressiva e passa a recobrir objetos que não tiveram origem no trabalho humano. Surgem, assim, diversos ramos especializados do direito e, a partir de uma identificação progressiva entre Estado e direito, os ramos do assim chamado “direito público” (com modificações mais ou menos relevantes no diz respeito à forma jurídica original, rigorosamente formal, igualitária e voluntarista, mas ainda assim mantida a determinação imediata pela circulação mercantil).

– V –

Foi possível, até aqui, a partir da aproximação entre a forma jurídica e a forma mercantil, desvendar os atributos elementares e os desdobramentos mais importantes do sujeito de direito. E foi possível fazê-lo, como bem sintetiza Pachukanis, a partir do “ponto de partida da crítica das categorias jurídicas abstratas que já é encontrado em Marx”: “As categorias mais características do direito burguês – o sujeito de direito, a propriedade, o contrato etc. – antes de mais nada e mais claramente do que tudo, revelam a sua base material no fenômeno da troca. A categoria do sujeito de direito corresponde à categoria do valor-trabalho. Os atributos da mercadoria, impessoalidade, generalidade e mensurabilidade, são completados pelos atributos formais da igualdade e da liberdade, os quais os proprietários das mercadorias conferem uns aos outros.”<sup>274</sup>

Cumpra agora aprofundar a análise de modo a ter em consideração que o desenvolvimento abstrato das categorias jurídicas, a partir da determinação primeira do sujeito de direito e do fundamento material na troca de mercadorias, não está fechado em si mesmo, não possui autonomia quanto à forma de sociedade historicamente determinada correspondente ao modo

---

forma histórica determinada. Se renunciarmos à análise dos conceitos jurídicos fundamentais, obteremos apenas uma teoria jurídica explicativa da origem do ordenamento jurídico a partir das necessidades materiais da sociedade e, conseqüentemente, do fato de que as normas jurídicas correspondem aos interesses de tal ou qual classe social. Mas o próprio ordenamento jurídico permanece sem ser analisado enquanto forma, apesar da riqueza do conteúdo histórico que introduzimos neste conceito. Ao invés de dispormos de uma totalidade de determinações e de seus vínculos internos, somos compelidos a utilizar, mais modestamente e de forma aproximada, um esboço de análise do fenômeno jurídico. Este esboço é tão fluido que as fronteiras que delimitam a esfera jurídica das esferas vizinhas são completamente enevoadas.” *TGDM*, p. 18-19.

274 Pachukanis, *A teoria marxista do direito e a construção do socialismo*, 2009, p. 142-143.

de produção capitalista. É preciso, nesse sentido, ter em consideração que o desenvolvimento abstrato das formas sujeito de direito e mercadoria não pode ser tomado, em vista do sentido mais radical da crítica marxiana, de maneira alheia à história do modo de produção pelo qual são determinadas. E, mais ainda, é preciso compreender em que preciso sentido as formas sujeitos de direito e mercadoria são historicamente específicas e correspondem a um conjunto dado de relações sociais de produção.

Tal postulação adquire especial relevância ao se ter em conta que a mercadoria e o sujeito de direito podem ser identificados em momentos históricos anteriores ao advento da sociedade capitalista. Marx expõe de maneira muito clara que, se o modo de produção capitalista produz mercadorias, isto por si só “não o diferencia de outros modos de produção, mas sim que ser mercadoria é o caráter dominante e determinante de seu produto”.<sup>275</sup> De fato, o que distingue a sociedade capitalista não é a presença da mercadoria – ou do sujeito de direito – mas a sua universalidade. Assim, se é verdade que a mercadoria e o sujeito de direito aparecem nas sociedades pré-capitalistas, é também verdade que em nenhum outro momento senão aquele correspondente à sociedade capitalista puderam tais formas aparecer em seu pleno desenvolvimento. Nas formações sociais pré-capitalistas, a mercadoria só pôde aparecer como forma acidental ou marginal dos produtos do trabalho. O mesmo se aplica ao sujeito de direito.<sup>276</sup> Apenas as condições sociais correspondentes ao modo de produção capitalista permitem que ambas as formas sejam alçadas a formas universais.

A condição imediatamente necessária para que a mercadoria e o sujeito de direito se tornem universais é a universalização da esfera da circulação mercantil. Portanto, se, na esfera da circulação mercantil universalizada, a mercadoria aparece como forma elementar de toda a riqueza – e, ao mesmo tempo, o sujeito de direito, o seu “outro lado”, aparece como forma elementar do portador de mercadorias – é preciso investigar ainda como a circulação mercantil pôde universalizar-se. Se é o movimento regular da circulação mercantil que determina o aparecimento da forma mercadoria como forma elementar da riqueza e da forma sujeito de direito como forma elementar do indivíduo portador de mercadorias, é preciso investigar ainda como este movimento regular se estabelece – não apenas lógica, mas também historicamente. Tal investigação não pode senão conduzir para além da “superfície” da circulação mercantil

---

275 C, III-LI, 5, p. 312-313.

276 Pode-se ler, a título de exemplo, a seguinte consideração de Pachukanis acerca do mundo feudal: “A igualdade dos sujeitos somente era pressuposta para relações compreendidas em esfera relativamente pequena. Assim, os membros de um mesmo estado social, na esfera dos direitos dos estados, os membros de uma mesma corporação, na esfera dos direitos corporativos. Nessa etapa o sujeito de direito só aparece como portador abstrato de todas as pretensões jurídicas concebíveis na qualidade de titular de privilégios concretos.” *TGDM*, p. 93.

mesma – mais precisamente, para as “profundezas” das relações de produção que, a partir de um momento histórico determinado, exigem a constituição de uma esfera universal de trocas.

“Se pensamos – como afirma La Grassa – apenas na generalização da troca, fechamos com isso a possibilidade de compreender onde se situa a ‘descontinuidade’, a ‘ruptura’ do velho modo de produção e o início de sua transformação. A generalização da troca, como fenômeno que se desenvolve na ‘superfície’ de uma realidade econômico-social, pode ser considerada uma modificação de todo ‘gradual’ (ainda que não linear) de uma certa sociedade, como ‘passagem’ de uma forma de sociedade a outra sem solução de continuidade.”<sup>277</sup>

Parece, então, imprescindível evitar o caminho que toma a circulação mercantil como esfera autônoma, que encara a universalização da forma mercadoria (e, assim, também da forma sujeito de direito) de maneira desvinculada da produção capitalista. A circulação mercantil não pode, afinal, constituir uma realidade à parte, com a sua própria lógica, com um movimento de formas que lhe seriam características, independentemente das relações de produção. Este é o problema por detrás da concepção que hipostasia a “sociedade mercantil simples”, isto é, uma sociedade em que há circulação mercantil generalizada sem a expropriação do trabalhador direto e a submissão real do trabalho ao capital que caracterizam a produção capitalista.<sup>278</sup>

“Certamente – para prosseguir com La Grassa – também nas formações sociais pré-capitalistas a forma mercadoria (e também a forma de valor do trabalho) aparece esporadicamente. Esta forma, todavia, conhece o seu pleno desenvolvimento apenas no âmbito da formação social burguesa. A mercadoria e o valor distinguem uma dada sociedade, cuja estrutura peculiar é formada através da expropriação dos produtores no que concerne às condições objetivas do seu trabalho. Com a hipótese abstrata da ‘sociedade mercantil simples’ (ou da sociedade ‘rude e primitiva’ dos caçadores de cervos e de castores) se coloca como pressuposto a generalização da troca e a mais completa expansão da forma mercadoria (e da forma valor) no âmbito de uma estrutura de relações de produção na qual cada produtor é proprietário dos seus

277 La Grassa, *Valore e formazione sociale*, 1975, p. 53, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Se pensiamo soltanto in termini di generalizzazione degli scambi, ci precludiamo la possibilità di comprendere dove se situi la ‘discontinuità’, la ‘rottura’ del vecchio modo de produzione e l’inizio di una sua trasformazione. Il generalizzarsi degli scambi, come fenomeno che si svolge alla ‘superficie’ di una data realtà economico-sociale, può anche essere considerato come una modificazione del tutto ‘graduale’ (anche se non lineare) di una certa società, come un ‘passaggio’ da una forma di società all’altra che avviene senza soluzione di continuità.”

278 Esta é, em linhas gerais, a posição de La Grassa: “È, innanzitutto, da affermare recisamente che nel sistema teorico marxiano non vi è posto per una ‘società mercantile semplice’, ma si riconosce invece l’esistenza di una ‘produzione mercantile semplice’. Quest’ultima non ha mai rappresentato, in *nessuna* forma di società, un modo de produzione dominante (tanto meno, dunque, esclusivo), ma solo un modo o, ancor meglio, una forma produttiva subordinata ai più svariati modi di produzione (sia precapitalistico che capitalistico).” La Grassa, *Valore e formazione sociale*, 1975, p. 70.

meios de produção. Mas ocorreu exatamente o contrário! As formas mercadoria e valor alcançam validade e eficácia *gerais* apenas com a afirmação de relações de produção capitalistas, quando uma classe minoritária de *não*-produtores se apropria de todos os meios de produção e a força de trabalho dos produtores, totalmente expropriada, torna-se uma mercadoria que é comprada (pelo seu valor) e ‘explorada’ pela classe proprietária.”<sup>279</sup>

Numa tal perspectiva, a conexão lógica das categorias engendradas pela sociedade burguesa se reencontra com os limites históricos desta formação social. Não se perde de vista, acima de tudo, o caráter transitório do modo de produção capitalista. O viés propriamente marxiano da *crítica da economia política* como crítica de uma forma histórica de sociedade com vistas à sua efetiva superação é inteiramente recuperado. A exigência de Marx de que as relações de produção e as relações de circulação sejam consideradas em conexão recíproca e em seu caráter histórico vê-se plenamente atendida.

“A análise científica do modo de produção capitalista – diz Marx – demonstra [...] que ele é um modo de produção de caráter peculiar, com uma determinação histórica específica; que ele, como qualquer outro modo de produção determinado, pressupõe certo nível das forças sociais produtivas e de suas formas de desenvolvimento como condição histórica: uma condição que é, ela mesma, o resultado e o produto histórico de um processo anterior e do qual parte o novo modo de produção como sua base dada; que as relações de produção correspondentes a esse modo de produção específico, historicamente determinado – relações em que os homens entram em seu processo de vida social, na criação de sua vida social –, têm um caráter específico, historicamente transitório; e que, finalmente, as relações de distribuição são

---

279 La Grassa, *Valore e formazione sociale*, 1975, p. 78-79, traduzido por mim, CNKJ. No original: “Certamente, anche nelle formazioni sociali precapitalistiche, la forma di merce (e quindi la forma di valore del lavoro) appare sporadicamente. Questa forma, tuttavia, conosce il suo pieno sviluppo solo nell’ambito della formazione sociale borghese. La merce e il valore contraddistinguono una data società, la cui struttura peculiare si è formata attraverso l’espropriazione dei produttori per quanto concerne le condizioni oggettive del loro lavoro. Con l’ipotesi astratta della ‘società mercantile semplice’ (o della società ‘rude e primitiva’ di cacciatori di cervi e di castori) si pone come presupposto la generalizzazione dello scambio e la più completa espansione della forma di merce (e di valore) nell’ambito di una struttura dei rapporti di produzione, in cui ogni singolo produttore è proprietario dei mezzi di produzione. Ma è proprio avvenuto il contrario! Le forme di merce e di valore conseguono *generale* validità e efficacia soltanto con l’affermarsi dei rapporti capitalistici di produzione, quando una classe minoritaria di *non* produttori si appropria tutti i mezzi di produzione, e la capacità lavorativa dei produttori, senza più proprietà alcuna, diventa stessa una merce, che viene acquistata (al suo valore) e ‘sfruttata’ della classe proprietaria.” Alguns parágrafos adiante, La Grassa volta ao mesmo ponto: “Il discorso marxiano non potrebbe essere più chiaro. La merce è posta all’inizio dell’analisi nell’indagine concernente una società particolare, quella capitalistica, nella quale la ricchezza prodotta si presenta nella sua interezza (o quasi) sotto forma di merce. Non si analizza la merce perché, in via di prima approssimazione, si vuol prescindere dalle caratteristiche della società capitalistica e riferirsi all’ipotetica ‘società mercantile semplice’, ma precisamente per il motivo contrario, perché la merce è la ‘cellula’ del ‘corpo’ costituito dalla ricchezza prodotta nell’ambito della formazione sociale capitalistica.” Idem, p. 80.

essencialmente idênticas a essas relações de produção, sendo um reverso delas, de modo tal que ambas partilham o mesmo caráter historicamente transitório.”<sup>280</sup>

A circulação mercantil universalizada é uma realidade historicamente determinada pelo advento da produção capitalista. As formas plenamente desenvolvidas pela universalização da circulação mercantil são, portanto, formas especificamente capitalistas. Ao persistir-se no ponto de vista contrário, a universalização da circulação mercantil se desconecta das exigências específicas daquelas relações de produção cuja “lógica” exige a troca, mas dela difere essencialmente. A circulação mercantil deixa de ser a forma primordialmente mediadora da relação de exploração entre capital e trabalho – ao contrário, o circuito da circulação mercantil se fecha por si mesmo e a exploração do trabalho aparece posteriormente, como “acidente” ou como “momento secundário” que adere a uma esfera de trocas já perfeitamente determinada em si mesma. Como consequência, as formas da equivalência mercantil e da igualdade e liberdade jurídicas, engendradas pela circulação mercantil, cujo movimento parece, no seu “charme discreto”, logicamente acabado e perfeito em si, logo correm o risco de ser alçadas a “leis naturais” do intercâmbio ao invés de devidamente encaradas como determinações históricas do modo de produção capitalista. A forma mercadoria, ao deixar de ser tomada como forma específica do capitalismo, perde a aptidão para iniciar o processo dialético pelo qual se pode desvendar a estrutura interna do modo de produção propriamente capitalista em seu caráter histórico determinado. A forma sujeito de direito é, em consequência, negligenciada em seu posto de chave para a compreensão de todo o fenômeno jurídico tal como se apresenta na sociedade burguesa.

Assim, ao se tomar a forma mercadoria ou a forma sujeito de direito como pontos de partida da investigação, é preciso ter em conta que estas duas formas sociais carregam em si as marcas de uma *ruptura* fundamental. Uma ruptura que, a rigor, não pode ser apresentada pelo movimento regular dessas formas mesmas, mas que constitui a condição histórica efetiva e, portanto, também a condição de inteligibilidade deste movimento regular. Na exata medida em que, como formas historicamente específicas da sociedade burguesa, franqueiam acesso à estrutura interna do modo de produção capitalista plenamente desenvolvido, a forma mercadoria e a forma sujeito de direito carregam na história do seu próprio desenvolvimento a história do advento da sociedade capitalista. Esta história não se resume, de modo algum, ao movimento de categorias, abstrações e formas. É a história da ruptura efetiva das relações de pro-

---

280 C, III-LI, 5, p. 312.

dução feudais e de sua superação – que nada tem de automática, instantânea ou simples – pelas relações de produção propriamente capitalistas.

Ora, para que a forma mercadoria possa constituir o ponto de partida da investigação da estrutura econômica da sociedade capitalista, como ocorre na elaboração teórica de Marx, é preciso que esta forma tenha alcançado historicamente e efetivamente o seu máximo desenvolvimento. Para que a forma mercadoria alcance o seu máximo desenvolvimento, é preciso que o trabalho abstrato tenha alcançado plena realidade, o que exige, por sua vez, que os trabalhadores tenham sido expropriados em massa dos meios de produção e que, com isso, sejam constrangidos a vender a sua força de trabalho como mercadoria para um pequeno número de detentores dos meios de produção. Neste preciso momento (que não é outro senão aquele em que a força de trabalho assume a forma mercadoria), a forma mercadoria mesma finalmente atinge a sua plena extensão. Só a partir daqui, a “riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar”.<sup>281</sup>

A forma sujeito de direito, como reverso da mercadoria que é, acompanha este processo e, como a mercadoria, encontra apenas sob as condições específicas da produção capitalista as condições de seu pleno desenvolvimento histórico.<sup>282</sup> O pressuposto histórico real para que o sujeito de direito alcance pleno desenvolvimento é, antes de tudo, a existência de uma sociedade na qual a forma mercadoria atingiu pleno desenvolvimento, o que, por sua vez, implica simultaneamente a existência de uma grande massa de trabalhadores expropriados e a concentração dos meios de produção em unidades autônomas e concorrentes. Esta organização da produção exige a quebra de todos os vínculos de dependência pessoal historicamente anteriores, de modo a “libertar” o trabalhador no duplo sentido explicitado por Marx.<sup>283</sup> Num mesmo e paradoxal movimento, o trabalhador direto é expropriado dos meios de produção e alçado à condição formal de proprietário de sua própria capacidade de trabalho. Para este trabalhador proprietário e expropriado, a venda, como mercadoria, da sua capacidade de trabalho passa a ser a única possibilidade de subsistência – o produto do seu trabalho, no entanto, passa a pertencer ao comprador, detentor dos meios de produção. Este, por sua vez, passa comprar,

---

281 C, I-I, 1, p. 45.

282 Nesse exato sentido, Márcio Bilharinho Naves: “Se a mercadoria é um produto típico da sociedade burguesa, isto é, das relações de produção específicas dessa sociedade, o direito também pode ser entendido como o resultado, em última instância, dessas mesmas relações de produção.” Naves, *Marxismo e direito*, 2000, p. 77.

283 “Para transformar dinheiro e capital, o possuidor de dinheiro precisa encontrar, portanto, o trabalhador livre no mercado de mercadorias, livre no duplo sentido de que ele dispõe, como pessoa livre, de sua força de trabalho como sua mercadoria, e que ele, por outro lado, não tem outras mercadorias para vender, solto e solteiro, livre de todas as coisas necessárias à realização da sua força de trabalho.” C, I-IV, 1, p. 140.

como mercadoria, no mercado, a capacidade de trabalho necessária para movimentar os meios de produção e a utiliza para produzir mercadorias, cujo destino final é uma vez mais o mercado. O trabalho individual só pode então tornar-se trabalho social por meio da circulação mercantil. A sociedade correspondente a esta organização econômica se configura como uma sociedade atomizada, uma somatória de proprietários isolados, formalmente iguais (quer sejam proprietários dos meios de produção ou apenas da própria capacidade de trabalho) e livres (já que entre esses átomos não há qualquer imposição direta). A forma mesma desta atomização é a forma do sujeito de direito.

– VI –

A forma sujeito de direito não revela em seu movimento regular, isto é, na dinâmica da igualdade e da liberdade da “superfície” da sociedade capitalista, a “ruptura” que carrega. É, contudo, apenas em vista dessa ruptura que se pode tomar o sujeito de direito em seu caráter especificamente capitalista. Apenas na sociedade capitalista o sujeito de direito é alçado, por exigência das relações de produção, a forma universal. E apenas nesta condição pode o sujeito de de direito, em paralelo com a mercadoria, constituir o ponto de partida em vista do qual é possível desvelar o núcleo do fenômeno jurídico da sociedade burguesa. As “duas formas absurdas” se colocam assim no seu lugar próprio de pontos de partida abstratos do processo de reconstrução, no pensamento, da estrutura interna de uma forma – também absurda – de sociedade.

O próprio caráter abstrato da mercadoria e do sujeito de direito pode agora, em vista do que já foi exposto, ser enfrentado de maneira mais adequada. Antes de tudo, a abstração que constitui a mercadoria e o sujeito de direito não se configura como uma abstração tão-somente pensada. Se a mercadoria é indiferente ao seu conteúdo concreto, se as qualidades úteis e as especificidades naturais da coisa desaparecem sob a sua forma, isto não é resultado de um simples processo de pensamento. Assim também, no que tange ao sujeito de direito, a indiferença quanto às peculiaridades naturais e sociais dos homens que aparecem apenas como portadores de direitos não é o resultado puro e simples de um artifício intelectual. Tanto a mercadoria quanto o sujeito de direito são, sem dúvida, abstrações – mas abstrações que se põem com força objetiva, que se realizam socialmente, que efetivamente se colocam como indiferentes ao seu conteúdo concreto. São *abstrações reais*.

A mercadoria é, sem dúvida, uma categoria teórica abstrata. O sujeito de direito é, do mesmo modo, no interior da teoria jurídica, uma categoria despida de qualquer conteúdo hu-

mano e social efetivo, simples designação abstrata de um portador de direitos e deveres sob a qual pode ser colocado todo e qualquer indivíduo. Mas a mercadoria só pode aparecer plenamente como categoria abstrata na medida em que, na realidade, os produtos do trabalho sejam efetivamente reduzidos à forma de mercadorias. O sujeito de direito só pode aparecer na teoria jurídica como abstração inteiramente indiferente ao seu conteúdo, na medida em que a expansão do processo de troca mercantil realiza efetivamente a indiferença quanto ao portador das mercadorias.

A categoria teórica não é um produto do pensamento alheio às condições históricas e sociais do pensar. A abstração pensada tem a sua própria história determinada pelo movimento histórico real – uma dupla história, portanto, que se passa simultaneamente no “cérebro” e na “realidade”, mas que tem sua determinação última na “realidade” e não no “cérebro”. Isto é o que Marx procura mostrar na *Introdução de 1857*, sobretudo ao apontar que a categoria “trabalho em geral” da economia política clássica corresponde historicamente a uma formação social e econômica na qual as qualidades concretas do trabalho se tornaram indiferentes para o indivíduo que, no mercado, pode vender a sua força de trabalho para qualquer um que se disponha a comprá-la.<sup>284</sup> A circulação mercantil da força de trabalho efetivamente gera a indiferença quanto às especificidades do trabalho, assim como gera a indiferença quanto ao conteúdo de qualquer mercadoria. E gera, do mesmo modo, a indiferença quanto aos “guardiões” das mercadorias: tudo quanto basta é que se apresentem como sujeitos de direito.

A categoria “trabalho em geral” só encontra, portanto, plenas condições para aparecer na teoria econômica quando a circulação da força de trabalho já se desenvolveu. A categoria mercadoria, no mesmo sentido, adquire seu lugar de destaque no pensamento dos economistas quando a circulação mercantil já se tornou suficientemente extensa. A categoria sujeito de direito, por fim, está também associada ao desenvolvimento da esfera de trocas e só alcança o seu posto na teoria jurídica quando todos os indivíduos podem indiferentemente trazer suas mercadorias ao mercado. Estas abstrações fundamentais da sociedade burguesa são *abstrações reais* cujo lugar privilegiado de manifestação é a circulação mercantil. Mas a sua constituição mesma como *abstrações reais* não se esgota na circulação. A realidade destas abstrações é determinada em última instância pela produção capitalista.

---

284 “[...] essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado mental de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho a outro, e em que o tipo determinado do trabalho é para eles contingente e, por conseguinte, indiferente. Nesse caso, o trabalho deveio, não somente enquanto categoria, mas na efetividade, meio para a criação da riqueza em geral e, como determinação, deixou de estar ligado aos indivíduos em uma particularidade.” Marx, *Grundrisse*, 2011, p. 57-58.

A esse respeito, é esclarecedora e precisa a distinção, proposta por La Grassa, entre o “trabalho em geral” da economia política clássica e o “trabalho abstrato” de que trata Marx: “A abstração ‘trabalho em geral’ dos clássicos não corresponde ao conceito marxiano de ‘trabalho abstrato’. [...] O ‘trabalho em geral’ é, ao contrário, simplesmente a característica (‘dispendio’ de energia laborativa) em comum dos diversos tipos de ‘trabalho concreto’, independentemente do modo de produção em que tal trabalho foi efetuado pelos produtores. [...] O trabalho é sempre pensado pelos economistas ‘clássicos’ na sua dimensão de ‘trabalho concreto’, produtor de valores de uso específicos; a produção, mesmo na sociedade capitalista (assim como em todas as outras sociedades), é pensada substancialmente como produção de valores de uso para satisfazer necessidades humanas e não como fundamentalmente dirigida à produção de valores para a valorização do capital.”<sup>285</sup>

Se o “trabalho em geral” é uma abstração cuja base é o trabalho produtor de valores de uso, isto é, o trabalho em sua dimensão concreta, evidentemente não se toma em consideração o trabalho tal como se configura no modo capitalista de produção, mas o trabalho útil tal como “genericamente” pode ser realizado em qualquer esquema produtivo. Esta dimensão útil é precisamente aquela que a circulação do trabalho como mercadoria reduz à indiferença – o papel que a circulação mercantil desempenha na constituição desta categoria está, portanto, centrado no efetivo negligenciar dos tipos específicos de trabalho desempenhados pelos homens no processo produtivo.<sup>286</sup> Mas o processo produtivo específico que corresponde ao modo de produção capitalista engendra a *abstração real* do trabalho em outro (muito mais profundo) sentido. Não se trata apenas de negligenciar a diversidade concreta do trabalho, mas de reduzir o trabalho a uma dimensão efetivamente indiferenciada. Sobretudo a partir da submissão real do trabalho ao capital, com uma divisão do trabalho cada vez mais acentuada e com a redução do trabalhador a mero “apêndice da máquina”, a dimensão específica e concreta do trabalho como produtor de valores de uso acaba suprimida por uma modalidade de tra-

---

285 La Grassa, *Valore e formazione sociale*, 1975, p. 14-15, traduzido por mim, CNKJ. No original: “L’astrazione del ‘lavoro in generale’ fatta dai ‘classici’ non corrisponde al concetto marxiano di ‘lavoro astratto’. [...] Il ‘lavoro in generale’ è invece semplicemente la caratteristica (‘spesa’ di energia lavorativa) che accomuna tra loro tipi diversi di ‘lavoro concreto’, indipendentemente dal modo di produzione secondo cui tale lavoro viene erogato dai produttori. [...] Il lavoro è sempre pensato dai ‘classici’ nella veste di ‘lavoro concreto’, di produttore di specifici valori d’uso; la produzione, anche nella società capitalistica (così come in ogni altra società), è pensata sostanzialmente come produzione di valori d’uso per soddisfare bisogni umani, e non invece come fundamentalmente diretta alla produzione di valori per valorizzare il capitale.”

286 Interessante recuperar aqui o conceito de valor desenvolvido por Hegel e exposto acima: v. Ato II, seções V e VI. Na medida em que Hegel concebe o valor a partir da abstração do uso das coisas, o seu vínculo para com a perspectiva da economia política clássica fica evidente. São trabalhos concretos que geram o valor e o que tais trabalhos têm em comum é a qualidade de “exteriorização” do sujeito. Esta “exteriorização” do sujeito não tem, evidentemente, qualquer forma determinada por relações de produção específicas.

balho efetivamente indiferenciado, um trabalho que se identifica efetivamente com o dispêndio puro e simples de energia do trabalhador, trabalho indiferentemente gerador de valor captado num processo de produção que, afinal, não se dirige à produção de utilidades senão mediatamente.

“A ‘submissão formal’ ao capital de um número sempre maior de trabalhadores expropriados – diz La Grassa – desencadeia um processo de acentuada divisão do trabalho. O trabalho dos operários manufatureiros perde cada vez mais o seu conteúdo artesanal, os instrumentos são cada vez mais aperfeiçoados e especializados. Ao fim deste processo, temos uma completa transformação da técnica produtiva (do *modo tecnológico de produção*) com a substituição do instrumento pela máquina, com a introdução do sistema de máquinas. O trabalhador é então reduzido a simples ‘apêndice’ de equipamentos e maquinários cada vez mais complexos e aperfeiçoados, é reduzido a simples prestador de trabalho genérico e indiferenciado, sem qualquer conteúdo de habilidade específica. O trabalho intelectual se separa do trabalho manual e a força de trabalho manual dos operários é *equalizada*, reduzida a mera energia laborativa dispendida em certo tempo de trabalho; o trabalho ‘abstrato’ é, então, *realizado na prática*.”<sup>287</sup>

Nesse sentido, a *abstração real* que é a mercadoria se constitui, no processo de produção especificamente capitalista, como cristalização deste trabalho abstrato realizado na prática, isto é, como cristalização de um trabalho efetivamente abstrato. Mais do que a simples indiferença quanto às especificidades relativas ao valor de uso por conta da sobreposição do valor de troca na circulação mercantil, a produção especificamente capitalista gera, de modo dominante, mercadorias como consubstanciação de dispêndio efetivamente indiferente de energia do trabalhador por um certo tempo de trabalho, cujo sentido não é (senão mediatamente) produzir valores de uso, mas (precipualemente) atuar de modo muito determinado no processo de valorização do capital.

Se a análise do processo de troca revelou que o sujeito de direito é a *abstração real* constituída a partir do “representante” de mercadorias e se a troca de mercadorias efetivamen-

---

<sup>287</sup> La Grassa, *Valore e formazione sociale*, 1975, p. 36-37, traduzido por mim, CNKJ. No original: “La ‘sottomissione formale’ al capitale di un numero sempre maggiore di lavoratori espropriati mette in moto un processo di accentuata divisione del lavoro. Il lavoro degli operai manifatturieri perde sempre più il suo contenuto artigianale, gli strumenti vengono perfezionati e specializzati sempre di più. Alla fine di questo processo abbiamo una completa trasformazione dalla tecnica produttiva (del *modo tecnologico di produzione*) con la sostituzione della macchina allo strumento, con l’introduzione del sistema delle macchine. Il lavoratore è qui ridotto a semplice ‘appendice’ di attrezzature e macchinari sempre più complessi e perfezionati, è ridotto a semplice prestatore di lavoro generico e indifferenziato, senza alcun contenuto di abilità specifica. Il lavoro intellettuale si separa da quello manuale e le forze-lavoro manuali degli operai vengono tra loro *eguagliate*, ridotte a mera energia lavorativa spesa in un dato tempo di lavoro; il lavoro ‘astratto’ viene, quindi, *realizzato praticamente*.”

te engendra a indiferença quanto à diversidade concreta deste “representante”, a produção especificamente capitalista pode revelar ainda algo mais. A circulação mercantil constitui o sujeito de direito como abstração porque torna de fato indiferente qual indivíduo concreto traz a mercadoria – qualquer que seja a mercadoria – para a troca. Mas a circulação mercantil só se torna universal e, portanto, a abstração sujeito de direito torna-se real na sua máxima extensão, não deixando fora de seu alcance absolutamente nenhum indivíduo, na exata medida em que a força de trabalho é assimilada à forma mercadoria. A forma sujeito de direito atinge o seu máximo na sociedade burguesa e, assim, caracteriza-se como forma social especificamente burguesa como *abstração real* do portador da mercadoria força de trabalho.<sup>288</sup>

A redução do trabalho, na sua subsunção real ao capital, a trabalho efetivamente abstrato atinge, então, o sujeito de direito nos dois sentidos possíveis. Por um lado, o sujeito de direito se identifica como portador de força de trabalho efetivamente indiferente, isto é, portador do próprio trabalho abstrato realizado na prática em sua dimensão mercantil. O sujeito de direito se realiza como “fornecedor” indiferente de uma força de trabalho indiferente, a equalização abstrata dos trabalhadores se coloca no exato mesmo compasso da equalização da mercadoria que estes “entregam” ao detentor dos meios de produção. Por outro, esta mercadoria é também o próprio trabalhador. Deste ponto de vista, o processo histórico de constituição do sujeito de direito como *abstração real* é o “outro lado” do processo histórico de redução do trabalho a trabalho efetivamente abstrato.

Noutras palavras, o processo histórico de constituição da *abstração real* sujeito de direito é o processo histórico pelo qual se realiza, com intensidade crescente, a subsunção do trabalho ao capital. A condição primeira para que este processo tenha lugar é a expropriação do trabalhador quanto aos meios de produção, de modo que este seja economicamente constrangido a submeter-se ao capital. Isto, por sua vez, inclui a dissolução dos vínculos correspondentes às formas anteriores de produção, a mobilização de amplos contingentes de trabalhadores do campo para a cidade, a inculcação da “disciplina da fábrica”. Este processo, que marca a ruptura pela qual se estabelecem as relações de produção capitalistas, realizou-se como Marx mostra em *O capital*, da maneira mais violenta. Um conjunto de “leis sanguinári-

---

288 Pachukanis aponta, ainda que sumariamente, a conexão entre a forma sujeito de direito e as relações de produção capitalistas em algumas várias passagens. Pode-se ler, por exemplo: “O direito igualmente, em suas determinações gerais, o direito enquanto forma, não existe apenas no cérebro e nas teorias dos juristas especializados. Ele possui uma história real, paralela, que não se desenvolve como um sistema de pensamento, mas como um sistema particular que os homens realizam não como uma escolha consciente, mas sob a pressão das relações de produção. O homem torna-se sujeito de direito com a mesma necessidade que transforma o produto natural em uma mercadoria dotada das propriedades enigmáticas do valor.” *TGDM*, p. 35.

as contra os expropriados”<sup>289</sup> dá conta de perseguir e punir exemplarmente os “vagabundos” – isto é, aqueles que recusam a submissão ao trabalho fabril – com prisão, marcação a ferro quente ou mesmo redução à condição de escravo. Pela violência o trabalhador é reduzido àquela condição de “solto e solteiro” na qual não tem alternativa senão colocar-se à disposição do detentor dos meios de produção que lhe foram retirados.

“Não basta – diz Marx – que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro polo, pessoas que nada têm para vender a não ser sua força de trabalho. Não basta também forçarem-nas a se venderem voluntariamente. Na evolução da produção capitalista, desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição, costume, reconhece as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes. A organização do processo capitalista de produção plenamente constituído quebra toda a resistência, a constante produção de uma superpopulação mantém a lei da oferta e da procura do trabalho e, portanto, o salário em trilhos adequados às necessidades de valorização do capital, e a muda coação das condições econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador.”<sup>290</sup>

Expropriado, forçado a vender a sua força de trabalho, o trabalhador se vê cada vez mais submetido ao capital. A divisão crescente do trabalho, a parcelarização crescente das atividades e o maquinismo crescente do processo de produção só fazem reforçar esta submissão. O trabalho efetivamente abstrato é também um trabalhador desprovido de suas potencialidades, um trabalhador crescentemente destituído de sua dimensão concreta e reduzido a idêntico prestador de uma atividade indiferente. A realização prática do trabalho abstrato é, ao mesmo tempo, um processo de expropriação do trabalhador no que diz respeito à sua própria subjetividade.<sup>291</sup> O processo histórico que resulta no trabalho efetivamente abstrato, isto é, o

---

289 V. C, I-XXIV, 2, p. 275-280. Sobre esta passagem de Marx, Márcio Bilharinho Naves comenta: “Em *O capital*, Marx vai ainda nos mostrar a gênese da categoria sujeito de direito. Nessa pequena história da liberdade do homem, podemos assistir ao espetáculo assustador e paradoxal de uma sucessão sem fim de normas obrigando o homem a ser livre, mesmo contra a sua vontade! Para que o trabalhador, separado violentamente das suas antigas condições de existência, expropriado dos meios de produção, submeta-se à disciplina da fábrica, passam a ser aplicados aos relutantes (‘vagabundos’, ‘marginais’), penas de tortura, mutilação, degredo, que culminam com a redução do indivíduo à condição de escravo! O capital escraviza para que a pessoa seja livre para o capital!” Naves, *As figuras do direito em Marx*, 2005, p. 104.

290 C, I-XXIV, 2, p. 277.

291 A esse respeito, La Grassa: “Ma allora ci si rende immediatamente conto che la sottomissione *reale* del lavoro al capitale non dipende soltanto dall’espropriazione dei produttori con riferimento alle condizioni oggettive del loro lavoro (questa espropriazione è soltanto il presupposto dello ‘spossessamento reale’, è ‘l’accumulazione originaria’ del capitale), ma è dovuta all’espropriazione di una parte della stessa soggettività del lavoratore, e precisamente della parte intellettuale. [...] La divisione, la parcellizzazione del lavoro [...] ‘plasma’ la personalità del lavoratore, adattandola ai bisogni del sistema meccanico, in cui si concretizza la direzione del capitalista sul processo di produzione in senso stretto.” La Grassa, *Valore e formazione sociale*, 1975, p. 38-39. No mesmo sentido, Márcio Bilharinho Naves: “Assim, a expropriação da classe operária pela burguesia completa-se: a expropriação não é apenas uma expropriação das condições objetivas do trabalho, mas é também a expropriação da subjetividade, das condições intelectuais do trabalhador.” Naves, *Marx – ciência e revolução*, 2008, p. 100.

processo histórico de desenvolvimento das relações de produção propriamente capitalistas, é também o processo de gênese do sujeito de direito em seu pleno desenvolvimento.

A universalização do sujeito de direito não se realiza sem a expropriação real de parcelas significativas da subjetividade do trabalhador. A plena constituição desta *abstração real* que é o sujeito de direito se completa no processo de redução do trabalhador a mero agregado de trabalho efetivamente abstrato – e isto apenas no específico contexto da produção capitalista.

– VII –

O surgimento da circulação mercantil como esfera universal da equivalência valorativa e da igualdade e liberdade jurídicas está em estreita conexão com o surgimento das relações de produção especificamente capitalistas em função das quais o trabalhador deve ser expropriado dos meios de produção e da própria subjetividade para que se submeta cada vez mais intensamente ao capital. Mas se é por determinação das relações de produção capitalistas que a forma sujeito de direito alcança pleno desenvolvimento, na exata medida em que apenas por determinação das relações de produção capitalistas a esfera da circulação mercantil torna-se universal, põe-se um aparente paradoxo. As determinações da circulação parecem incompatíveis com aquelas da produção: “a afirmação – como diz Edelman – das determinações da propriedade (liberdade/igualdade) na esfera da circulação é posta ao mesmo tempo em que a sua necessária ignorância na esfera da produção, aí onde o homem é concretamente explorado pelo homem, aí onde o capital, no seio da produção, expolia o operário da mais-valia.”<sup>292</sup>

Ao mesmo tempo em que, na circulação mercantil, todos os indivíduos são alçados à qualidade de sujeitos de direito – uma vez que, em vista das mercadorias que carregam, reconhecem-se universalmente como proprietários – uma massa de expropriados é forçada a submeter-se, na produção capitalista, a uma minoria detentora dos meios de produção. A igualdade entre os sujeitos de direito que constitui uma determinação essencial da circulação mercantil se resolve em desigualdade econômica necessária à produção capitalista. A equivalência mercantil da esfera da circulação parece então chocar-se com a exploração do trabalho. O domínio de classe parece chocar-se com a igualdade e a liberdade que caracterizam a forma jurídica. O choque, no entanto, não é mais do que aparente. A equivalência mercantil e a igualdade e liberdade jurídicas não encontram na produção capitalista a sua antítese ou a sua anulação, mas a sua realização.

---

292 Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 133.

A existência de uma massa de expropriados não está, como lembra Pachukanis, em contradição com a forma sujeito de direito – porque, afinal, “[e]la define todas as pessoas como igualmente ‘dignas’ de serem proprietárias, não obstante não as torne proprietárias.”<sup>293</sup> Esta oposição entre igualdade na propriedade como potência e desigualdade na propriedade efetiva não é, contudo, simples efeito de uma distribuição desigual. Não é, mais ainda, algo puramente accidental. A visão hegeliana da desigualdade na distribuição da propriedade, intrínseca à “sociedade civil”,<sup>294</sup> deve ser aqui denunciada como superficial e inteiramente superada – a desigualdade na propriedade e a universalização da forma sujeito de direito integram um só e mesmo movimento, que se desenvolve desde a produção capitalista e se manifesta com máxima intensidade na circulação mercantil.

A desigualdade na propriedade é o efeito da expropriação da classe trabalhadora para a concentração dos meios de produção em mãos da classe dos capitalistas – e é, como se sabe, condição sem a qual para que o trabalhador direto se submeta ao capital. A universalização da forma sujeito de direito está, por sua vez, relacionada à redução da força de trabalho à forma mercadoria, igualmente efeito da expropriação do trabalhador direto e da concentração dos meios de produção sob a forma de capital. Fica assim claro porque razão a universalização da forma sujeito de direito não está em contradição com desigualdade na propriedade: exatamente porque a personalidade jurídica universal não é senão expressão subjetiva da circulação mercantil da força de trabalho.

Só é possível, na verdade, opor, como contraditórias, a dinâmica da circulação e aquela da produção na medida em que a circulação mercantil seja tomada como aperfeiçoada em si mesma, como esfera de trocas perfeitamente equivalentes, antes – no sentido lógico ou cronológico – de que a força de trabalho nela ingresse como mercadoria. Uma vez mais, estaria sendo suposta uma “sociedade mercantil simples”, na qual a circulação generalizada estaria dada independentemente das condições específicas relativas à produção capitalista. O ingresso da força de trabalho na circulação mercantil seria, por este ponto de vista, posterior e accidental, o que se poderia interpretar como introdução de uma “distorção” das “leis naturais” do intercâmbio equivalente (e da “justiça natural” que lhe corresponde). A propriedade da força de trabalho poderia, do mesmo modo, ser interpretada como um desvio da personalidade jurídica universal – a propriedade de si mesmo como mercadoria não estaria “originalmente” incluída na capacidade de ser proprietário.<sup>295</sup>

---

293 *TGDM*, p. 101.

294 V. acima Ato II, seção XI.

295 Este ponto de vista remete, ao menos em parte, à concepção de Kant: v. Acima Ato I, seção IX.

O desenvolvimento histórico da sociedade burguesa segue, no entanto, o percurso exatamente oposto. A circulação mercantil, como já assinalado, só se torna universal através da circulação da força de trabalho. A esfera universal de trocas não constitui uma realidade independente, com as suas “leis naturais” e a sua “justiça” oponíveis à dinâmica da produção, porque só alcança universalidade por determinação da própria produção capitalista. Não há esfera universal de trocas antes – em nenhum sentido – da produção capitalista. A forma sujeito de direito, exatamente porque conectada imediatamente com a circulação mercantil, só alcança pleno desenvolvimento através da circulação da força de trabalho como mercadoria. A propriedade da força de trabalho não é, portanto, um acidente, uma extensão posterior da propriedade em potencial latente (“naturalmente” latente, do ponto de vista da teoria jurídica tradicional) em todo indivíduo, mas constitutiva da própria forma universal do sujeito de direito. Como mostra Edelman, o sujeito de direito é “constituído sobre o conceito de livre propriedade de si próprio” – porque a forma sujeito de direito não é senão “a forma-mercadoria da pessoa”.<sup>296</sup>

Para que a força de trabalho seja efetivamente assimilada à forma mercadoria, é preciso, como para qualquer mercadoria, que ela seja levada à circulação mercantil e que na circulação mercantil seja trocada pelo seu equivalente, em termos de valor.<sup>297</sup> O conteúdo desta peculiar mercadoria, contudo, não é senão o potencial concreto de trabalho de um homem, as suas forças vitais: “cérebro, músculos, nervos, mãos etc.”. Assimilar à forma mercadoria o potencial de trabalho de um homem significa – uma vez que um homem concreto não pode ser separado do seu potencial concreto de trabalho – precisamente assimilar um homem à forma mercadoria.<sup>298</sup> O homem é, assim, reduzido à condição de mercadoria e simultaneamente alçado à condição de portador desta mercadoria: a mercadoria força de trabalho, que é ele mesmo, é a sua propriedade. A redução do homem à forma da mercadoria força de trabalho se opera, portanto, de modo simultâneo à elevação deste mesmo homem à forma sujeito de direito.<sup>299</sup>

---

296 Cf. Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, especialmente p. 91 et seq. Os trechos citados encontram-se à p. 93.

297 E, como Marx mostra: “O valor da força de trabalho, como o de toda mercadoria, é determinado pelo tempo de trabalho necessário à produção, portanto também à reprodução, desse artigo específico.” C, I-IV, 1, p. 141.

298 Nesse sentido, pode ler em Marx: “Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o conjunto das faculdades físicas e espirituais que existem na corporalidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie.” C, I-IV, 1, p. 139. “A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome ao fazer trabalhar o vendedor dela. O último torna-se, desse modo, *actu*, força de trabalho realmente ativa, o que antes era apenas *potentia*.” C, I-V, 1, p. 149.

299 A respeito, Alaôr Caffê Alves: “[...] identificado o produtor direto como detentor individual da força de trabalho, o qual poderá vendê-la no mercado a quem quer que a compre, *impõe-se que lhe seja reconhecida a personalidade jurídica e a capacidade negocial*, a fim de que ele possa livremente, como pessoa autônoma,

Ou melhor: o homem é alçado à forma de sujeito de direito exatamente porque reduzido à forma mercadoria – porque esta mercadoria exige o seu “guardião” e, assim, a redução do homem à condição de mercadoria, de propriedade, não pode passar sem o seu inverso, a conversão deste mesmo homem em proprietário de si mesmo, sujeito de direito.

A condição formal de proprietário, isto é, a condição de proprietário em potencial que a forma sujeito de direito, ao tornar-se universal, atribui a todos os homens indistintamente, encontra aqui a sua a sua determinação última. A universalização da capacidade de ser proprietário não implica, de fato, a atribuição efetiva de propriedade alguma, mas a sua base real, a propriedade que todo sujeito de direito possui em decorrência da pura e simples condição de sujeito de direito, é a propriedade de si mesmo. Ao mesmo tempo em que todos os homens são reduzidos a fornecedores potenciais de força de trabalho, são também convertidos em proprietários desta força de trabalho. Todo homem se torna, como sujeito de direito, proprietário desta mercadoria que é ele mesmo, a capacidade para ser proprietário *prova-se* nele mesmo. É indiferente que ele seja ou não proprietário de qualquer outra coisa – a sua condição de sujeito de direito já está dada e tudo que lhe importa é que o proprietário de si mesmo pode (é capaz de) ser “guardião” de mercadorias face a outros “guardiões” de mercadorias.

A universalização da propriedade em potência tem, por paradoxal que pareça, como sua raiz histórica real a expropriação do trabalhador direto, o mesmo processo histórico que conduz à universalização da circulação mercantil pela redução da força de trabalho à forma mercadoria. A questão fundamental por detrás do desenvolvimento de uma propriedade potencial universal, por detrás da universalização da forma sujeito de direito, por detrás do pleno desenvolvimento desta “cápsula” da igualdade e da liberdade dos homens, é a questão da circulação do homem como mercadoria, da redução do homem à condição de coisa, da livre entrega de si mesmo, das próprias forças vitais e da própria atividade laborativa, a um outro homem. A mesma questão que, como se viu, afligiu Kant e Hegel:<sup>300</sup> a questão de como fazer uso de um homem livre sem retirar a sua liberdade, a questão do trabalho assalariado e da manutenção da personalidade jurídica em meio à submissão do trabalhador ao empregador. Questão que, em Kant, não pôde encontrar melhor solução do que a despersonalização na forma do *ius realiter personale* e que, em Hegel, encontra-se desenvolvida de acordo com o ponto de vista propriamente burguês correspondente à circulação mercantil.

---

celebrar o contrato pelo qual se torna possível a *vinculação criadora* entre o trabalho e o capital.” Alves, *Estado e ideologia*, 1987, p. 331.

300 V. acima Ato I, seção X, e Ato II, seções VIII e IX. As referências a Kant e Hegel logo a seguir dizem respeito a estas mesmas seções.

Esta mesma questão pode, a partir das indicações de Marx, ser desvendada em sua íntima vinculação com a forma específica de sociedade na qual simultaneamente a forma jurídica encontra seu máximo desenvolvimento e a circulação mercantil da força de trabalho encontra a sua máxima extensão. Ultrapassados os limites do idealismo e do humanismo, rompidas as barreiras da glorificação do jurídico como sinônimo de liberdade, a concepção marxiana permite expor a raiz até então invisível das figuras do direito: a forma jurídica não é senão a expressão subjetiva da submissão do trabalho ao capital.

Se a universalização da forma sujeito de direito é o resultado da universalização da forma mercadoria da força de trabalho, a constituição universal do homem como sujeito de direito é, ao mesmo tempo, a sua constituição universal como mercadoria. É, noutras palavras, a constituição universal de um sujeito de direito que pode, como proprietário de si mesmo, levar a si mesmo ao mercado, como mercadoria. É a universalização da forma de uma mercadoria que é um homem e que é, por outro lado, o seu próprio sujeito: uma mercadoria muito peculiar que, ao mesmo tempo como sujeito, pode levar a si mesma ao mercado. O sujeito de direito revela assim o sentido mais profundo de sua qualidade de “outro lado” da mercadoria: o homem é, na sociedade burguesa, constituído por um “lado” como mercadoria e, ao mesmo tempo, por “outro lado” como sujeito de direito.

“A Forma sujeito de direito – como conclui Edelman – é aporética, isto é, põe um problema que não pode resolver. Se o homem é, para ele mesmo o seu próprio capital, a circulação desse capital supõe que ele possa dispor dele em nome (ao preço) dele próprio, isto é, em nome do mesmo capital que o constitui. Podemos resumir essa aporia: o homem deve ser simultaneamente sujeito e objeto de direito. O sujeito deve realizar-se no objeto e o objeto no sujeito. A estrutura da forma sujeito de direito analisa-se então como a *decomposição mercantil do homem em sujeito/atributos*.”<sup>301</sup>

O homem aparece, nesse sentido, como uma mercadoria que parece contrariar a formulação de Marx, porque capaz de ir por si mesma ao mercado e se trocar. Mas, na circulação mercantil, o homem como mercadoria aparece na forma de “atributos” e se opõe ao homem como “sujeito”. O sujeito surge como proprietário de seus atributos – no essencial, de sua força de trabalho – e pode, realizando a sua condição de sujeito de direito, “representante” da mercadoria, vender tais atributos na esfera da circulação. A venda de si mesmo, de seus próprios atributos, não anula a sua personalidade jurídica, mas, ao contrário, é o momento de sua máxima realização. A personalidade jurídica não só se mantém como tal enquanto o homem

---

301 Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 94.

se reduz a mercadoria: a personalidade jurídica, na verdade, só alcança a sua plenitude por meio de tal redução.

Esta decomposição já se encontra, em larga medida, em Hegel: um núcleo “interior” de personalidade jurídica que se opõe à propriedade de si como “exterior”, uma subjetividade jurídica que se mantém livre enquanto põe – por tempo limitado – este “exterior” à disposição de um outro homem. Mas, em Hegel, a decomposição procede do sujeito para os atributos, do “interior” da personalidade jurídica para o “exterior” da capacidade de trabalho. E assim a circulação da mercadoria força de trabalho prova a superioridade da personalidade jurídica, o seu caráter intangível, inacessível, em última instância “sagrado”, a superioridade do *Espírito*, em relação ao qual o próprio corpo, as próprias forças, a própria atividade laborativa são “coisas” e, portanto, “propriedade”.

Mas a análise de Marx, em sentido inverso, aponta que a redução da força de trabalho a mercadoria é que determina a elevação do homem a sujeito de direito. A forma mercadoria dos atributos é que confere personalidade jurídica ao sujeito. É, na verdade, para que a força de trabalho possa circular como mercadoria que todos os homens são constituídos como sujeitos de direito formalmente iguais, portadores de vontade livre, capazes de propriedade. O núcleo “interior” da personalidade jurídica é determinado pelo “exterior”, é determinado por um conjunto específico de relações sociais que a vontade livre do sujeito não põe, em relação às quais a vontade livre do sujeito nada pode. Se, então, a forma sujeito de direito se torna universal, em correspondência à universalização da circulação mercantil pela inserção nela da força de trabalho, isto prova apenas a “superioridade” da coisa sobre o homem – ou, mais ainda, “superioridade” do homem-coisa sobre o homem-sujeito.

“O sujeito de direito – como diz Edelman – possui-se a si próprio enquanto objeto de direito: ele realiza assim a mais desenvolvida Forma do sujeito: a propriedade de si próprio. Ele realiza a sua liberdade no próprio poder que lhe é reconhecido de se vender.”<sup>302</sup> Não há personalidade jurídica a ser “salva” para além da coisificação do homem porque a personalidade jurídica mesma não é senão o “outro lado” desta coisificação.

É preciso, nesse sentido, reconhecer um mérito a Kant: se o *ius realiter personale* é absurdo, é também realista. O seu absurdo é o absurdo da produção capitalista: é o absurdo da redução do homem à condição de coisa, que a concepção jurídica kantiana efetivamente não se propõe a esconder por detrás de uma ilusão qualquer. Assim, a preocupação de fundo que norteia a exótica, retrógrada, arcaizante concepção de um direito pessoal-real é perfeitamente

---

302 Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 149.

compatível com o que Kant observa, ainda em estágio transitório, acerca da compra e venda da força de trabalho. Se este direito pessoal-real traz em si ainda as marcas do passado feudal, é por si a expressão de uma sociedade de transição, é, visto por um outro prisma, a denúncia de algo fundamental acerca da sociedade capitalista plenamente desenvolvida. Ao reduzir o criado doméstico a um “centauro”, Kant indiretamente escancara a realidade do trabalhador assalariado em meio ao universo fantástico da equivalência, da igualdade, da liberdade: o que, senão um híbrido de besta e homem, de coisa e pessoa, é o trabalhador que, como sujeito, vende a si mesmo como mercadoria?

A decomposição do homem em sujeito e atributos, propriedade e proprietário num só, pode, uma vez posta em movimento na circulação mercantil, realizar a personalidade jurídica no ato de disposição de si mesmo como mercadoria. A circulação mercantil pode, assim, aparecer como esfera da personalidade jurídica, da igualdade e da liberdade jurídicas. Mas esta é apenas a outra face – a necessária outra face – da redução do homem, na esfera da produção capitalista, a coisa. A circulação mercantil e a personalidade jurídica não são senão a faceta luminosa sob a qual se reproduz, às sombras, a “alma” do capitalismo: a exploração do trabalho pelo capital.

– VIII –

A circulação mercantil é, ao mesmo tempo, o espaço no qual a força de trabalho e o capital se encontram e o “contrário” da relação de submissão do trabalho ao capital. A equivalência mercantil e a personalidade jurídica que se manifestam na circulação mercantil se “transmutam”, tão logo se adentra a esfera da produção capitalista, em exploração e domínio sobre o trabalhador. O contrato dá forma a uma relação econômica cujo sentido último não pode aparecer imediatamente nem no contrato nem na circulação mercantil. Importa, então, verificar mais detidamente de que modo a forma sujeito de direito se coloca entre as esferas da circulação mercantil e da produção capitalista.

“A Natureza – como diz Marx – não produz de um lado possuidores de dinheiro e de mercadorias e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não faz parte da história natural nem tampouco é social, comum a todos os períodos históricos. Ela mesma é evidentemente resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma série de formações mais antigas da produção social.”<sup>303</sup>

---

303 C, I-IV, 1, p. 140.

O aparecimento dos dois polos da relação capital-trabalho como sujeitos de direito portadores de mercadorias na esfera da circulação, isto é, de um sujeito de direito proprietário de dinheiro (e dos meios de produção) que se defronta numa relação jurídica contratual com um sujeito de direito portador de sua própria força de trabalho, é algo específico do modo de produção capitalista. É essencial a este modo de produção que o produtor direto não seja constrangido – exceto economicamente – a produzir. A união entre o produtor direto e os meios de produção – que lhe foram previamente expropriados – só pode ocorrer por meio da circulação de mercadorias, de um modo tal que o próprio potencial de trabalho do produtor direto apareça como mercadoria e seja posto sob a forma de mercadoria na troca equivalente. Assim, o trabalhador só fornece a sua capacidade de trabalho na medida em que recebe, na troca, uma certa quantidade de valor a ela equivalente – e o capital só obtém a força de trabalho necessária à ativação dos meios de produção na medida em que a compra através de uma certa quantidade de valor sob a forma de dinheiro, o salário.

“Sob esse pressuposto, a força de trabalho como mercadoria – diz uma célebre passagem de *O capital* – só pode aparecer no mercado à medida e porque ela é oferecida à venda ou é vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é força de trabalho. Para que seu possuidor venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e entram em relação um com o outro como possuidores de mercadorias iguais por origem, só se diferenciando por um ser o comprador e o outro, vendedor, sendo portanto ambos *juridicamente iguais*.”<sup>304</sup>

Marx aqui procura apontar que o vendedor e o comprador da força de trabalho efetivamente se encontram como sujeitos de direito no mercado. A forma jurídica desta relação está em estreita conexão com a sua manifestação sob a forma de uma operação de troca de mercadorias: se a força de trabalho e o salário se encontram efetivamente como mercadorias na esfera da circulação, a expressão subjetiva deste encontro não pode ser senão um contrato. As mercadorias que são trocadas – força de trabalho e salário – se encontram como portadoras do mesmo valor, “contém” em si a mesma quantidade de trabalho abstrato, de modo que nenhuma das partes entrega mais do que recebe ou vice-versa. Nenhuma das partes se coloca, por isso mesmo, como superior à outra, em patamar diverso ao da outra. Não há, entre ambas, qualquer sombra de hierarquia ou dependência pessoal. O trabalhador não entrega a sua força de trabalho senão em troca do salário. O capitalista, que não é seu senhor e tampouco é pro-

---

304 C, I-IV, 1, p. 139 – grifo meu, CNKJ.

prietário de escravos, só se torna proprietário da força de trabalho do produtor direto na medida em que paga pelo seu uso. Cada uma das partes se coloca defronte à outra como sujeito de direito – nesta qualidade, não há entre ambos qualquer diferença, cada um possui para si exatamente os mesmos “direitos” que reconhece ao outro, são, por isso, como Marx mesmo destaca, juridicamente iguais. E não há, de parte a parte, qualquer violência direta, qualquer tipo de coerção extra-econômica. O trabalhador não é forçado a trabalhar e, de fato, não entrega a sua força de trabalho senão por sua própria vontade. O capitalista, é evidente, não é também constrangido a aceitar a força de trabalho de quem quer que seja – como comprador, escolhe, paga e recebe a mercadoria comprada apenas voluntariamente. Ambos se relacionam, portanto, também como livres um em relação ao outro.

A relação de troca entre o portador da força de trabalho e o portador de dinheiro de modo algum viola a dinâmica da própria circulação mercantil. O encontro entre trabalho e capital no mercado assume efetivamente a forma de um ato de troca entre mercadorias equivalentes. Por consequência, no seu aspecto sujeito, esta relação se coloca sem mais sob a forma jurídica do contrato e cumpre as exigências intrínsecas à forma jurídica.

“Ora, a força de trabalho – diz Márcio Bilharinho Naves – só pode ser oferecida no mercado e, assim, penetrar na esfera da circulação, transfigurada em elemento jurídico, isto é, sob a forma do direito, por meio das categorias jurídicas – sujeito de direito, contrato, etc. –, enfim, *sob a forma de uma subjetividade jurídica*. É assim que o indivíduo oferece no mercado os atributos de sua personalidade: ele é livre – pois não é constrangido a vender-se (isto é, a vender a mercadoria que ele possui, a sua força de trabalho); ao contrário, a decisão de se vender é fruto de um ato de sua inteira vontade; ele se vende em condição de plena igualdade com o comprador – ambos se relacionam na condição de proprietários que trocam equivalentes: a força de trabalho por um salário; e, finalmente, ele aparece no mercado como um proprietário que dispõe do que é seu.”<sup>305</sup>

Trabalhador e detentor dos meios de produção efetivamente se encontram na circulação mercantil como proprietários formalmente idênticos de duas mercadorias equivalentes. “O intercâmbio de mercadorias – para usar as palavras de Marx – não inclui em si e para si outras relações de dependência que não as originadas de sua própria natureza”.<sup>306</sup> Enquanto a relação mesma se mantém nos domínios da circulação mercantil, a forma sujeito de direito é nela, para ambas as partes, integralmente perpetuada. Uma vez reduzida a força de trabalho à forma de mercadoria e atribuída a sua propriedade ao trabalhador, a única imposição absoluta para

---

305 Naves, *Marxismo e direito*, 2000, p. 66-67.

306 C, I-IV, 1, p. 139.

que a relação entre trabalhador e detentor dos meios de produção permaneça simultaneamente nos limites da circulação mercantil e sob a forma de relação entre sujeitos de direito é que o trabalhador não aliene a totalidade, em sentido temporal, da sua capacidade de trabalho.

“O prosseguimento dessa relação – continua Marx – exige que o proprietário da força de trabalho só a venda por determinado tempo, pois, se a vende em bloco, de uma vez por todas, então ele vende a si mesmo, transforma-se de homem livre em um escravo, de possuidor de mercadoria em mercadoria. Como pessoa, ele tem de se relacionar com a sua força de trabalho como sua propriedade e, portanto, sua mercadoria, e isso ele só pode à medida que ele a coloca à disposição do comprador apenas provisoriamente, por um prazo de tempo determinado, deixando-a ao consumo, portanto, sem renunciar à sua propriedade sobre ela por meio de sua alienação.”<sup>307</sup>

Desde que, no ato de troca da força de trabalho por salário, o vendedor não ceda a integralidade do seu tempo ao comprador, desde que reste ao vendedor uma parcela de tempo não alienado, a forma contratual, expressão subjetiva da própria troca de mercadorias, está plenamente assegurada. E, deste modo, a forma sujeito de direito cumpre, no movimento efetivo de circulação da mercadoria força de trabalho, a plenitude das suas determinações. O trabalhador, como sujeito de direito, aliena uma mercadoria – pouco importa que esta mercadoria seja ele mesmo, pouco importa que ele só o faça porque expropriado das condições objetivas da produção. O detentor dessas condições objetivas da produção surge na circulação mercantil sob mesma condição formal de sujeito de direito. Como sujeitos de direito, portanto, os dois se encontram, negociam, contratam. Como sujeitos de direito, a relação entre ambos não pode aparecer como relação entre *classes sociais* que se opõem, não pode aparecer como relação de exploração, porque não pode aparecer como uma relação de desigualdade. O trabalhador vende a sua força de trabalho em condições plenamente iguais e livres, de maneira plenamente voluntária, realizando plenamente o seu interesse individual. O ato de disposição de si mesmo como mercadoria é um ato voluntário perpetrado por ele mesmo como sujeito de direito. A disposição de si como mercadoria é, nesse sentido, a mais cabal demonstração da sua condição de sujeito de direito, a mais cabal realização da igualdade e da liberdade jurídicas, o momento em que forma jurídica expõe ao máximo as suas determinações.

---

307 C, I-IV, 1, p. 139. É bastante significativo que Marx, em nota de rodapé vinculada a este trecho, cite precisamente o §67 da *Filosofia do direito* de Hegel (v. acima Ato II, seção IX). O limite temporal para a venda da força de trabalho como condição sem a qual para a manutenção da personalidade jurídica é, de fato, algo que Hegel percebeu e expôs e que Marx aqui reproduz. Com Marx, no entanto, este limite temporal encontra a sua determinação mais profunda, bem como a chave para a compreensão histórica da sua fixação em diferentes extensões, no uso, por tempo determinado, da força de trabalho como fonte de valor no processo de produção capitalista: v. especialmente C, I-VIII, 1, p. 187-238.

“A relação de capital – como diz Márcio Bilharinho Naves – pode aparecer, desse modo, como o momento culminante da realização dos direitos, da liberdade e da igualdade do homem, pois a expressão máxima da liberdade e da igualdade só pode ser o ato no qual o homem aliena-se a si mesmo por tempo determinado, realizando completamente a liberdade de disposição de si mesmo.”<sup>308</sup>

Esta forma jurídica do encontro entre trabalho e capital na circulação mercantil é uma forma necessária. Não se trata, portanto, de acidente, de uma forma apenas “conveniente”, tampouco de anteparo ilusório ou ideológico que somente “disfarça” sob a “aparência” da concórdia jurídica as contradições imanentes à produção capitalista. A circulação mercantil, com as suas figuras jurídicas, constitui a mediação necessária da produção capitalista. Somente por meio da circulação da força de trabalho como mercadoria pode o trabalhador ser conduzido ao processo de produção. Somente por meio da forma jurídica, portanto, pode o trabalhador ser livremente conduzido à submissão ao capital. O momento da compra e venda e o momento do consumo da mercadoria força de trabalho – ou seja, o momento em que a produção aparece na circulação e o momento em que a produção aparece como tal – separam-se no tempo, mas sucedem uma ao outro necessariamente. O momento da troca equivalente entre força de trabalho e salário se coloca, assim, como condição sem a qual para que, no momento imediatamente posterior, ou seja, no momento do uso efetivo da força de trabalho no processo de produção, seja extraída a *mais-valia*.

“A natureza peculiar dessa mercadoria específica, a força de trabalho, faz – afirma Marx – com que, com a conclusão do contrato entre comprador e vendedor, seu valor de uso ainda não se tenha verdadeiramente transferido para as mãos do comprador. O seu valor, como o de qualquer mercadoria, estava determinado antes de ela entrar em circulação, pois determinado quantum de trabalho social havia sido gasto para a produção da força de trabalho, mas o seu valor de uso consiste na exteriorização posterior dessa força.”<sup>309</sup>

A equivalência mercantil e a igualdade e a liberdade jurídicas da esfera da circulação assim constituem a mediação necessária da exploração do homem pelo homem – mas a exploração mesma evidentemente não se efetiva dentro dos limites da circulação mercantil, tampouco dentro dos limites da forma jurídica. A sociedade burguesa se caracteriza, exatamente por isso, como aquela na qual a extração de *mais-valia* é mediada pela equivalência mercantil e a desigualdade de classe é mediada pela igualdade jurídica: a circulação mercantil da força de trabalho é o momento de equivalência e igualdade que abre as portas para a extração de

---

308 Naves, *As figuras do direito em Marx*, 2005, p. 103-104.

309 C, I-IV, 1, p. 143.

*mais-valia* e para a dominação de classe, isto é, para não-equivalência e desigualdade essenciais da produção capitalista. Estas portas, que separam a “esfera ruidosa, existente na superfície e acessível aos olhos” que é a circulação do “local oculto da produção”, portas sob as quais está escrita a advertência “*no admittance except on business*”, escondem o “segredo” mais íntimo, mais obscuro e fundamental do modo de produção capitalista.<sup>310</sup>

A esfera da circulação mercantil, na qual os homens se defrontam sob a forma de sujeitos de direito, é, assim, de fato, a esfera da igualdade e da liberdade, a esfera da plena realização das determinações jurídicas. Mas a plena realização das determinações jurídicas não tem outro sentido senão mediar as determinações fundamentais da produção capitalista que desigualam e oprimem.<sup>311</sup> A desigualdade e a opressão da produção não são, no entanto, o contrário ou a negação da igualdade e da liberdade da circulação. A desigualdade e a opressão da produção só se realizam através da igualdade e da liberdade da circulação. As determinações jurídicas da circulação mercantil, por sua vez, só se realizam plenamente ao mediar a produção capitalista – provam a sua realidade precisamente na transição, para citar Marx, do “éden dos direitos naturais do homem” para o “curtume”.

“A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a vantagem particular, os

---

310 “Abandonemos, então, junto com o possuidor de dinheiro e o possuidor da força de trabalho, essa esfera ruidosa, existente na superfície e acessível aos olhos, para seguir os dois ao local oculto da produção, em cujo limiar se pode ler: *No admittance except on business*. Aqui há de se mostrar não só como o capital produz, mas também como ele mesmo é produzido, o capital. O segredo da fabricação de mais-valia há de se finalmente desvendar.” C, I-IV, 1, p. 144-145.

311 A respeito, Alaôr Caffê Alves: “[...] o advento e a consolidação do modo de produção capitalista, com o fortalecimento e ampliação do processo mercantil, determinaram a necessidade de universalizar os conceitos de ‘sujeito de direito’, ‘contrato’, ‘negócio mercantil’, ‘propriedade’, ‘força de trabalho’, ‘salário’, ‘liberdade e igualdade jurídicas’, ‘mercadoria’, etc. Por isso, na medida em que todos os membros da sociedade passam necessariamente a ser *proprietários*, quer de *bens de produção* que lhes permitem valorizar o capital com a utilização da força alheia, quer de *força de trabalho* que possam vender em troca de salário para reproduzi-la e fazer subsistir seu suporte na pessoa do produtor direto, *todos passam indistintamente a ser sujeitos de direito*, com capacidade negocial que permite assegurar juridicamente as relações recíprocas entre proprietários individuais autônomos.” Alves, *Estado e ideologia*, 1987, p. 331.

interesses privados. [...] Ao sair dessa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, [...] já se transforma, assim parece, em algo a fisionomia de nossa *dramatis personae*. O antigo possuidor de dinheiro marcha adiante como capitalista, segue-o o possuidor da força de trabalho como seu trabalhador; um, cheio de importância, sorriso satisfeito e ávido por negócios; o outro, tímido, contrafeito, como alguém que levou a própria pele para o mercado e agora não tem mais a esperar, exceto o – curtume.”<sup>312</sup>

O inferno subterrâneo da produção capitalista não pode existir senão por debaixo do jardim das flores da circulação mercantil.<sup>313</sup> A exploração efetiva da força de trabalho ocorre, como Marx mostra, no “curtume” e não no “éden” – mas o trabalhador não pode ser levado ao “curtume” senão através do “éden”. A forma sujeito de direito e os seus desdobramentos – o contrato, a propriedade etc. – colocam-se na transição de um ao outro. A produção capitalista não se realiza na circulação mercantil, mas através dela: ou seja, não se realiza no direito, mas através do direito. “A produção – como diz Edelman – aparece e não aparece no Direito da mesma maneira como ela aparece e não aparece na circulação.”<sup>314</sup> A forma jurídica determinada pela circulação mercantil medeia a produção.

Noutras palavras, a forma jurídica da relação entre força de trabalho e capital fixa as condições da circulação mercantil não só como autossuficientes, mas como expressão completa desta relação. Exatamente ao pôr a circulação da força de trabalho sob a forma da circulação mercantil em geral, a forma jurídica põe a equivalência mercantil e a igualdade e a liberdade jurídicas como realidade final – sem que haja lugar para considerar o consumo da força de trabalho noutra esfera e a especificidade desta mercadoria como criadora de valor. Ao fixar universalmente as condições da circulação, a forma jurídica fixa a mediação necessária à produção capitalista – o meio pelo qual a produção pode estar e não estar na circulação. A tese, à qual adiro, é de Edelman: “O Direito, fixando o conjunto das relações sociais tais como elas surgem na esfera da circulação, torna possível, ao mesmo tempo, a produção.”<sup>315</sup>

Pode-se, em vista disso, compreender o lugar preciso ocupado pela forma jurídica – e pela forma sujeito de direito em particular – na estruturação interna do modo de produção capitalista. A forma jurídica é determinada imediatamente pela circulação mercantil: a forma sujeito de direito é, como já exposto, o “outro lado” da mercadoria, a igualdade e a liberdade ju-

---

312 C, I-IV, 1, p. 145.

313 Cf. Kashiura Jr., *Crítica da igualdade jurídica*, 2009, p. 241-242.

314 Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 126.

315 Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 125. A rigor, Edelman conjuga nessa formulação as suas duas teses, a saber: I – “O direito fixa e assegura a realização, como dado natural, da esfera da circulação”; II – “O direito, garantindo e fixando como dado natural a esfera da circulação, torna possível a produção”. V. *idem*, p. 129 et seq. e p. 144 et seq.

rídicas são o “outro lado” da equivalência mercantil, o pleno desenvolvimento da personalidade jurídica e de seus desdobramentos ocorre em correspondência com o pleno desenvolvimento da circulação mercantil. E precisamente porque o pleno desenvolvimento da circulação mercantil ocorre apenas por determinação da produção capitalista, a forma jurídica, que é determinada imediatamente pela circulação, é, ao mesmo tempo, determinada mediadamente – ou sobredeterminada<sup>316</sup> – pela produção.<sup>317</sup>

“O direito – como conclui Márcio Bilharinho Naves – é imediatamente determinado pelo processo de troca mercantil, mas, considerando que a esfera da circulação é estruturada segundo as exigências das relações de produção capitalistas, o direito também experimenta essa mesma determinação, mas de modo ‘mediado’, ‘em última instância’. Ou seja, a existência da forma jurídica depende do surgimento de uma esfera de circulação que só o modo de produção capitalista pode constituir. Se a mercadoria é um produto típico da sociedade burguesa, isto é, das relações de produção específicas dessa sociedade, o direito também pode ser entendido como o resultado, em última instância, dessas relações de produção.”<sup>318</sup>

– IX –

Determinada em última instância pela produção capitalista, a forma sujeito de direito permite a universal circulação do homem como mercadoria. A circulação desta mercadoria –

---

316 O conceito althusseriano foi transposto para a explicação da determinação da forma jurídica pelas relações de produção capitalistas por Márcio Bilharinho Naves na leitura de Pachukanis e exprime, penso, da melhor e mais clara maneira o lugar da forma jurídica entre a circulação e produção: cf. Naves, *Marxismo e direito*, 2000, p. 72 et seq.

317 Há, a esse respeito, uma linha de crítica dirigida à posição de Pachukanis, mas que, no fim das contas, dirige-se igualmente à posição de Marx, segundo a qual a identificação da determinação imediata da forma jurídica pela circulação mercantil implicaria um “circulacionismo jurídico” incapaz de desvelar as conexões entre o direito e a produção capitalista – v., por exemplo: Warrington, *Pashukanis and the commodity form theory*, 1983 e Sumner, *Pashukanis and the jurisprudence of terror*, 1981. No entanto, a determinação imediata da forma jurídica pela circulação mercantil não exclui, nos termos expostos acima, uma determinação mediata pela produção capitalista. Mais ainda, ao contrário do que a censura “circulacionista” supõe, somente a compreensão do vínculo direto entre direito e troca de mercadorias é que permite compreender o vínculo entre direito e produção. Uma crítica, dirigida diretamente também à leitura pachukaniana, porém mais rigorosa e sofisticada, de vez que recusa explicitamente o argumento “circulacionista” (p. 138 et seq.), é encontrada em Casalino: “[...] ao assinalar a troca de mercadorias como momento puro a partir do qual surge, simultaneamente, a forma jurídica, Pachukanis procede, em certa medida, à *hipóstase* dessa categoria. [...] a relação que assume a forma de troca de mercadorias apresenta características distintas, muitas vezes contraditórias, dependendo da finalidade e do modo de produção com o qual convive. A construção da categoria que a expressa, portando, deve dar conta dessas especificidades, sob pena de permanecer no ponto de vista do falso concreto.” Casalino, *O direito e a mercadoria*, 2011, p. 120. Mas também com este ponto de vista não posso concordar. A “hipóstase” da circulação mercantil que redundaria num “falso concreto” tem por pressuposto que a forma mercadoria, à qual a forma jurídica é aproximada, é tomada num sentido não-especificamente capitalista – o que, por sua vez, conduz de volta à hipótese de uma circulação mercantil generalizada possível independentemente da produção capitalista, na forma de uma “sociedade mercantil simples”. A esse respeito, v. acima seção V, especialmente as posições citadas de Gianfranco La Grassa.

318 Naves, *Marxismo e direito*, 2000, p. 76-77.

isto é, a circulação da mercadoria força de trabalho – aparece, no entanto, como resultado de atos plenamente voluntários, desenvolvidos sob forma contratual e perpetrados pelos portadores desta mercadoria, sujeitos de direito, sem qualquer constrangimento. A produção capitalista assim aparece – ou melhor, aparece e não aparece, como se expôs acima –, na superfície “ruidosa” e “acessível aos olhos” da sociedade burguesa como um conjunto de relações jurídicas. A sociedade cuja estrutura é determinada pelo modo de produção capitalista, que é marcada pela universal conversão dos homens em mercadorias que fazem circular a si próprias, ao mesmo tempo aparece como uma sociedade de homens iguais e livres, somatória de sujeitos de direito.

“Desde que – diz Edelman – o processo do valor de troca é o mesmo processo da liberdade e da igualdade, desde que os indivíduos são apenas ‘equivalentes vivos’, o processo do valor de troca torna-se o processo do sujeito e o processo do sujeito, o processo do valor de troca. Dito por outras palavras, na esfera da circulação, tudo se passa (e não se passa) entre sujeitos, que são também sujeitos desse grande Sujeito que é o capital. E como, além disso, a circulação escamoteia (revelando-a) a produção, pode-se dizer então que toda a produção se manifesta como produção de um sujeito.”<sup>319</sup>

A universalização da circulação mercantil, dada sob o imperativo da produção capitalista, conduz, na exata medida em que a circulação da força de trabalho como mercadoria obstrui o transparecimento direto das relações de produção como tais, à fixação das condições imanentes à relação de troca como realidade final das relações sociais do mundo capitalista. A troca mercantil entre força de trabalho e salário, ao invés de momento de mediação para o processo de produção, é tomado como verdade em si mesma. A equivalência mercantil, por um lado, e a igualdade e a liberdade, por outro, ao invés de meio, são tomadas como fins – e fins já realizados no mundo burguês. A universalização permite um aparente desprendimento da circulação mercantil quanto à sua raiz histórica concreta, a produção capitalista. Logo a mercadoria se transforma em forma “natural” dos produtos do trabalho e a forma sujeito de direito, que acompanha este movimento, em forma “natural” do homem. Por isso a concepção de mundo dominante na sociedade burguesa é precisamente aquela que toma a circulação mercantil e as suas formas correspondentes como “autoevidentes”, “a-históricas”, “eternas”. Esta concepção tem, não por acaso, uma de suas bases de sustentação mais elementares nas representações derivadas do movimento da forma sujeito de direito.<sup>320</sup>

319 Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 135.

320 A concepção jurídica de mundo se coloca, portanto, como concepção de mundo característica da burguesia e, por isso mesmo, não pode exprimir adequadamente as reivindicações revolucionárias do proletariado. Nesse sentido, a clara exposição de Engels e Kautsky: “Assim como outrora a burguesia, em luta contra a

A forma sujeito de direito apaga, em certo sentido, a sua própria história.<sup>321</sup> A sua universalização, que é uma especificidade da sociedade capitalista, engendra a aparência de que a condição de sujeito de direito é intrínseca à condição humana, à “natureza humana”, algo que se dá desde sempre e para sempre. A naturalização retira de questão o vínculo da forma sujeito de direito com a forma específica de sociedade que a engendra, com o movimento desta específica forma de sociedade que efetivamente demanda sujeitos de direito – ser sujeito de direito, tanto quanto saber ler e escrever, parece vir da natureza.<sup>322</sup> Ao mesmo tempo, todo o processo social da forma específica de sociedade na qual, de fato, todos os homens são constituídos sob a forma da personalidade jurídica passa a aparecer de maneira invertida, como posto por sujeitos de direito, como determinado voluntariamente por sujeitos de direito, como efetivação da liberdade intrínseca aos homens como sujeitos de direito.

O movimento regular da forma sujeito de direito na sociedade burguesa engendra, assim, uma espécie de fetichismo jurídico que inverte e completa o fetichismo da mercadoria.<sup>323</sup> Se, como diz Marx, o fetiche da mercadoria “reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos”,<sup>324</sup> o fetichismo jurídico apresenta relações sociais que de modo algum são determinadas pelo indivíduo, cujo conteúdo mesmo de modo algum é determinado voluntariamente, como relações entre sujeitos de direito. Se o fetiche da mercadoria “coisifica” o social ao apresentar as relações sociais dadas entre os homens no processo de produção como relações entre objetos enigmáticamente dotados de valor, o fetiche jurídico “personifica” o movimento destas coisas – isto é, das mercadorias – ao atribuí-lo à vontade dos sujeitos de direito. A vontade do sujeito de direito realiza, é verdade, o último movimento, o da troca de mãos dos corpos de mercadorias na esfera da cir-

---

nobreza, durante algum tempo ainda arrasta atrás de si a concepção teológica tradicional de mundo, também o proletariado recebeu inicialmente de sua adversária a concepção jurídica e tentou voltá-la contra a burguesia.” Mas a “classe trabalhadora – despojada da propriedade dos meios de produção, no curso da transformação do modo de produção feudal em modo de produção capitalista, e continuamente reproduzida pelo mecanismo deste último na situação hereditária de privação da propriedade – não pode exprimir plenamente a própria condição de vida na ilusão jurídica da burguesia. Só pode conhecer plenamente essa mesma condição de vida se enxergar a realidade das coisas, sem as coloridas lentes jurídicas.” Engels – Kautsky, *O socialismo jurídico*, 1995, p. 25 e 27 respectivamente. Nesse mesmo sentido, v. Naves, *A ilusão da jurisprudência*, 2001.

321 Ou, o que é o mesmo, “produz a sua própria história”: cf. Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 106 et seq.

322 Refiro-me à passagem de *Much ado about nothing* de Shakespeare que Marx cita ao final do capítulo I do livro I de *O capital*: “to be a well-favored man is the gift of fortune, but to write and read comes by nature”. V. C, I-I, 1, p. 78.

323 A expressão é de Pachukanis: “A esfera de domínio que envolve a forma do direito subjetivo é um fenômeno social atribuído ao indivíduo da mesma forma que o valor, outro fenômeno social, é atribuído à coisa enquanto produto do trabalho. O fetichismo da mercadoria é completado pelo fetichismo jurídico.” *TGDM*, p. 90.

324 C, I-I, 1, p. 71.

culação: que a própria mercadoria seja portadora de valor, que as mercadorias sejam trocáveis umas pelas outras em proporções determinadas pela quantidade de valor que carregam, que este valor seja expressão do trabalho abstrato, que o trabalho abstrato seja a forma à qual a produção capitalista reduz todo o trabalho humano – ou seja, todo o movimento do valor, em relação ao qual a troca de mãos dos corpos de mercadorias na esfera da circulação é apenas um momento, não depende da vontade de qualquer sujeito de direito. O fetiche desencadeado pela forma sujeito de direito apresenta, no entanto, a imposição como escolha, o compulsório como voluntário, o socialmente necessário como ato de liberdade individual – faz crer, em suma, que a dinâmica própria da sociedade capitalista, inclusive o movimento de circulação do homem como mercadoria, decorre integralmente da representação jurídica da personalidade igual e livre.

A personalidade jurídica, que aparece em sua forma universal apenas por determinação de relações sociais muito específicas, reaparece, por obra do fetiche, como determinante destas mesmas relações. O *quid pro quo* do fetiche da mercadoria encontra o seu par no *quo pro quid* do fetiche jurídico. O homem, que recebe a personalidade jurídica para pôr as mercadorias em movimento, sobretudo para pôr ele mesmo como mercadoria à disposição para o capital, reaparece, já como sujeito de direito, como centro da vontade que livremente determina o conteúdo das relações sociais nas quais ele, independentemente de sua vontade, está inserido.

“Após ter caído – para citar Pachukanis – em uma dependência do escravo face às relações econômicas que nascem à sua frente sob a forma da lei do valor, o sujeito econômico recebe, por assim dizer, em compensação, agora, enquanto sujeito jurídico, um presente singular: uma vontade juridicamente presumida que o torna totalmente livre e igual entre os proprietários de mercadorias.”<sup>325</sup> E assim a forma sujeito de direito, este “presente singular” que a produção capitalista outorga aos homens para que a força de trabalho possa circular como mercadoria – para que, em última instância, o capital possa valorizar-se –, transforma-se, uma vez apagada a sua história, uma vez esquecida a sua determinação concreta, em átomo da igualdade, índice da liberdade do indivíduo, forma social a partir da qual a sociedade burguesa elabora as representações acerca de si mesma.

Ao partir do indivíduo isolado como portador de direitos como seu componente mínimo, isto é, ao tomar o sujeito de direito igual e livre como a forma elementar do homem, a concepção de mundo burguesa apresenta a sociedade capitalista como a máxima expressão

---

325 *TGDM*, p. 86-87.

daquele “éden” dos direitos humanos de que Marx tratou. Mas o “éden” evidentemente nela não aparece como superfície do inferno da produção: aparece, na verdade, na exata medida em que não permite acesso à produção. A concepção de mundo burguesa representa, assim, o seu mundo como um mundo de igualdade e liberdade plenamente realizadas precisamente ao bloquear a compreensão da impossibilidade de realização da igualdade e da liberdade para além do seu limite estritamente formal e jurídico. Que, no entanto, a igualdade e a liberdade jurídica se realizem significa apenas que se realiza a mediação da exploração e o domínio do trabalho pelo capital. *L'égalité veut d'autres lois* – que definitivamente não são as leis do mercado ou do direito e que, portanto, não podem aparecer no interior das representações propriamente burguesas.

A ideologia dominante da sociedade burguesa se constitui, portanto, ao tomar partido da circulação mercantil, isto é, ao tomar as formas vinculadas à circulação mercantil universalizada como formas fisicamente metafísicas, fantasmagorias reais. Esta ideologia é, não por acaso, uma ideologia jurídica, isto é, uma concepção jurídica de mundo que tem por base precisamente o sujeito de direito. As representações da sociedade burguesa são desenvolvidas no interior de seus “estreitos horizontes”. Assim, por exemplo, as representações políticas, como aquelas que dizem respeito à constituição do aparelho Estado, centradas na ideia de uma cisão entre um domínio privado – domínio do puro interesse egoísta, esfera de ação dos sujeitos de direito – e um domínio público – que se sobrepõe e, ao mesmo tempo, perpetua a personalidade jurídica autônoma como átomo do domínio privado. Assim também as representações relativas à participação política, sobretudo aquelas vinculadas à ideia de democracia, cujo fundamento é a interiorização da cisão entre público e privado no próprio indivíduo, cisão que entre um sujeito econômico egoísta e um sujeito político altruísta (cidadão), que mantém como base a personalidade jurídica autônoma.<sup>326</sup> E assim também a filosofia – que, como “interpretação” do mundo, via de regra não escapa aos limites da reprodução ideológica do mundo que é interpretado.

– X –

Se a filosofia do direito tem por objeto um fenômeno social que só se desenvolve plenamente por determinação do modo de produção capitalista, então pode-se concluir que ela mesma está, como forma de pensamento, intimamente relacionada a uma transformação histórica real: o advento da sociedade burguesa. Se a filosofia do direito se propõe pensar o seu ob-

---

326 A esse respeito, pode-se ler: Naves, *Marxismo e direito*, 2000, p. 83 et seq.; Naves, *Democracia e dominação de classe burguesa*, 1997; Miaille, *Introdução crítica ao direito*, 1994, p. 158 et seq.

jeto à maneira tradicional da filosofia, como “interpretação” do mundo, então o seu ponto de vista não pode ser outro senão o ponto de vista burguês: a forma jurídica existe no interior da sociedade capitalista e integra o seu movimento próprio, de modo que o jurista – ou o filósofo do direito –, ao “defender o seu bife”,<sup>327</sup> põe-se imediatamente ao lado da classe dominante no interesse pela manutenção da ordem social presente. Finalmente, se a filosofia do direito se põe a “interpretar” um fenômeno social que só existe propriamente no e para o modo de produção capitalista e se ela se põe a interpretá-lo do ponto de vista de sua perpetuação, então a filosofia do direito só pode colocar-se no interior da ideologia burguesa: toma como seu pressuposto a circulação mercantil e toma-a como natural, a-histórica, realidade final.

Ao acompanhar a dinâmica da circulação mercantil universalizada – o que, ao mesmo tempo, significa desconsiderar o subterrâneo da produção capitalista –, a filosofia do direito só pode iniciar-se com o “outro lado” da forma naturalizada da mercadoria. Sem poder declarar porquê, a filosofia do direito se coloca, antes de tudo, como filosofia do sujeito de direito. E, assim, o que Edelman afirma sobre a “doutrina” pode-se aplicar, ao menos em grande medida, também aos filósofos do direito:

“A interpelação ideológica – toda pessoa é sujeito de direito – tornando-se categoria eterna – o sujeito de direito é qualquer pessoa – mergulha a doutrina num terrível embaraço. Porque, se a Forma Sujeito é bem a forma necessária do homem que participa nas trocas e na produção, ela é além disso esta Forma na qual se deve também realizar a liberdade e a igualdade. E, para “eles”, o dilema vem a ser o seguinte: o sujeito realiza a sua liberdade pela venda de si próprio. Estes professores não compreenderam que a categoria sujeito de direito é um produto da história, e que a evolução do processo histórico capitalista realiza aí todas as determinações: o sujeito de direito torna-se o seu último produto: objeto de direito.”<sup>328</sup>

A filosofia do direito, como filosofia do sujeito de direito, conhece seu pleno desenvolvimento ao mesmo tempo em que o sujeito de direito alcança a sua plenitude: é, portanto, também a filosofia que, ao proclamar a igualdade e a liberdade do homem, ao declará-lo na condição de portador de uma vontade juridicamente imperante, expressa, ao seu modo, a redução do homem a mercadoria, a exploração do trabalho pelo capital, ratificando uma certa forma histórica de sociedade como forma natural, racional, espiritual. E se o desenvolvimento de algo como a filosofia do direito ocorre no compasso do desenvolvimento real do modo de

---

327 “A doutrina, justificando o sujeito de direito, defende o seu bife. Não importa que ele esteja putrefato: ela alimenta-se do seu cadáver. O que ela quer é legitimar um sujeito que seja simultaneamente livre da sua alma e do seu corpo, isto é, que possa vender o seu corpo conservando a sua alma.” Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 101.

328 Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 105.

produção capitalista, a obra de Marx, que de modo algum é uma obra de jurista, fornece uma chave de leitura para o pensamento jurídico: uma chave que identifica o lastro real do movimento das categorias jurídicas no movimento histórico e que consegue desvendar o que há, além da pura e simples mudança de ideias, por detrás sucessão de filosofias do direito diversas, sobretudo ao longo da transição do mundo moderno para o mundo contemporâneo.

Esta leitura da filosofia do direito em chave marxiana é, nesse sentido, uma leitura “duplamente” histórica: porque se ocupa da história da filosofia tanto “no cérebro” quanto na realidade. Por este prisma, a história da filosofia do direito, com as suas diversas maneiras de “interpretar” o fenômeno jurídico, deve ser lida em contraste com a história real do advento do capitalismo. As diversas maneiras de conceber o sujeito de direito, com diversas consequências e desdobramentos, devem ser lidas em contraste com o desenvolvimento real da forma sujeito de direito, portanto em contraste com o desenvolvimento real da circulação mercantil universalizada e de sua determinação em última instância, as relações de produção capitalistas. E assim, pelo outro lado da moeda, a história do desenvolvimento do sujeito de direito “no cérebro” dos filósofos fornece acesso à história real do desenvolvimento do capitalismo.

A partir desta chave de leitura, é possível voltar a Kant e a Hegel para desvelar, em vista das especificidades das filosofias do direito que desenvolvem, aquilo que não pôde ser desvelado por elas próprias: ambas se desenvolvem com maior ou menor segurança no interior da ideologia burguesa, ambas tomam a circulação mercantil como sua sede e cada uma expressa, com as suas peculiaridades, uma fase histórica diversa da afirmação do modo de produção capitalista.

Em primeiro lugar, veja-se Kant. A sua concepção jurídica deriva, como se viu, diretamente da sua filosofia moral. Do *imperativo categórico* deriva o princípio universal do direito, pelo qual se impõe a coexistência universal das liberdades individuais. A disjunção entre direito e moral se põe como uma disjunção entre interior e exterior, cujo núcleo é ainda comum: o sujeito autônomo, livre, racional, fim em si mesmo. Contudo, o que o *imperativo categórico* mesmo expressa – do ponto de vista moral e, portanto, subjetivo – é uma exigência intrínseca à circulação de mercadorias. A vedação incondicionada de qualquer ação cuja máxima não possa ser alçada a uma dimensão universal não é senão a exigência correspondente a uma forma específica de relação social em função da qual os homens são equalizados formalmente e reconhecem aos outros tão-somente as prerrogativas – ou os “direitos” – que têm reconhecidos para si mesmos.

“A troca, ou a circulação de mercadorias, supõe – como aponta Pachukanis – que os agentes da troca reconheçam-se mutuamente como proprietários. Este reconhecimento, que surge sob a forma de uma convicção ou do *imperativo categórico*, é o máximo concebível ao qual pode se elevar uma sociedade de produção mercantil. Mas além deste máximo existe, igualmente, um mínimo, que permite a existência, sem entraves, da circulação de mercadorias. Para realizar este mínimo é necessário que os proprietários se comportem *como se eles se reconhecessem mutuamente enquanto proprietários*.”<sup>329</sup>

O ponto de partida da filosofia moral kantiana é o indivíduo isolado, o indivíduo portador de razão, capaz de racionalmente dar normas a si próprio – que, por conta disto, aparece precisamente sujeito moral autônomo. E a forma mesma do sujeito moral autônomo só pode ser universal: todos os indivíduos indistintamente o são, porque todos os indivíduos são portadores da mesma razão, simultaneamente individual e universal. O *imperativo categórico* que se dirige a este sujeito “resolve”, então, de um só golpe, duas determinações fundamentais e aparentemente paradoxais da circulação mercantil: a universalidade do reconhecimento recíproco e a particularidade extrema dos indivíduos desagregados e com interesses contrapostos. E o *imperativo categórico* o faz porque exprime um comando que é simultaneamente supraindividual (a razão é universal e impõe a mesma restrição formal a todos) e expressão da máxima liberdade individual (a razão é do indivíduo, que aceita o comando apenas de si mesmo).<sup>330</sup>

Ora, o indivíduo por detrás do sujeito moral autônomo não é senão o indivíduo socialmente isolado que aparece na circulação de mercadorias, isolado na precisa forma do atomismo da sociedade burguesa, formalmente idêntico a todos os outros indivíduos porque a circulação mercantil mesma exige o reconhecimento universal da condição de portador de mercadoria, da condição de proprietário. O imperativo formal que se dirige aos portadores de mercadorias é um imperativo necessariamente universal que ratifica a universalidade da equivalência mercantil. Ao encontrar neste indivíduo socialmente isolado o ponto de apoio mais elementar de sua filosofia moral, Kant ao mesmo tempo “descobre” o ponto de apoio mais

---

329 *TGDM*, p. 138 – o primeiro grifo é meu, CNKJ.

330 “Se a pessoa moral não é outra além do sujeito da sociedade de produção mercantil, então a lei moral deve se manifestar como regra das relações entre proprietários de mercadorias. Isto confere, inevitavelmente, à lei moral um caráter antinômico. De uma parte, esta lei deve ser social e encontrar-se, portanto, acima da pessoa individual; de outra parte, o proprietário de mercadorias é por natureza o portador da liberdade (da liberdade de apropriação e de alienação), de sorte que a regra que determina as relações entre proprietários deve ser igualmente transposta à alma de cada proprietário de mercadorias, ser a sua lei interna. O imperativo categórico de Kant uniu estas exigências contraditórias.” *TGDM*, p. 130.

elementar para a concepção universal de um portador abstrato de direitos e deveres – mas Kant mesmo não pode levar esta “descoberta” às últimas consequências.

O tempo de Kant é o da transição: o desenvolvimento incompleto do modo de produção capitalista deixa largas margens para resquícios da produção feudal, resquícios cujo desaparecimento completo não parece próximo.<sup>331</sup> Exatamente por esta razão, as determinações morais – como também as jurídicas – permanecem, para Kant, encerradas âmbito do *dever-ser* – devem ser precisamente porque ainda não são, porque a “razão pura” ainda não pode encontrar satisfatoriamente as suas exigências na realidade, porque o racional ainda não se converteu inteiramente em real. Exatamente ao dar o passo do “interior” da razão consigo própria para o “exterior” no qual a razão se defronta com uma realidade oposta, isto é, da moral para o direito, Kant é levado a abdicar da “pureza” pela qual tão arduamente se tinha esmerado.

“A ética kantiana – ainda com Pachukanis – é a ética típica da sociedade de produção mercantil, mas, igualmente, é a forma mais pura e acabada da ética em geral. Kant conferiu a esta forma uma figura lógica acabada, que a sociedade burguesa atomizada esforçou-se para transportar para a realidade, libertando a pessoa dos liames orgânicos das épocas patriarcais e feudais.”<sup>332</sup> Mas a atomização completa da sociedade, a universalidade plena da condição de proprietário em potencial, não está, ao tempo do próprio Kant, já desenvolvida. A impossibilidade de plena expansão da produção capitalista redundava na impossibilidade de plena expansão da circulação mercantil – o que, por sua vez, implica a impossibilidade de universalização do sujeito de direito. Ao passar do interior da moralidade, no qual a universalidade plena do sujeito autônomo aparece como universalidade puramente ideal, para o exterior do direito, em função do qual é necessário confrontar o ideal com o real de relações sociais ainda distantes de atender às exigências da razão, Kant parece constrangido a ceder: o *ius realiter personale* é o registro disto, o registro de uma capitulação.

A esposa, os filhos e sobretudo os criados domésticos, embora sujeitos, podem ser possuídos *como se fossem* coisas por um outro homem. A coisificação do servo é dada, na escandalosa e sutil solução kantiana, em nome da sua libertação, ainda que parcial, da dependência pessoal feudal – mas o seu “preço” é o necessário reconhecimento de que o servo –

---

331 Note-se que Marx, 70 anos depois da publicação da *Metafísica dos costumes*, ainda enfatiza, em comparação com a Inglaterra, o estágio de subdesenvolvimento do capitalismo alemão: “Caso o leitor alemão encolha, farisaicamente, os ombros ante a situação dos trabalhadores ingleses na indústria e na agricultura ou, então, caso otimisticamente se assossegue achando que na Alemanha as coisas estão longe de estar tão ruins, só posso gritar-lhes: *De te fabula narratur!*” C, 1, p. 12.

332 *TGDM*, p. 131.

agora como criado doméstico – não é um sujeito de direito pleno. O racional puro é sacrificado ante as “impurezas” da realidade. Kant desvenda o “segredo” da universalidade do sujeito de direito para, logo a seguir, sacrificar esta universalidade aos resquícios feudais que prendem a família e o criado à terra. Com isso, porém, não apenas a universalidade do sujeito de direito é perdida, não apenas o *princípio universal do direito* é posto (para dizer o mínimo) em xeque – Kant, na verdade, introduz no conjunto do seu pensamento uma contradição: a liberdade exterior, a autonomia moral e, no fim das contas, a condição de fim em si mesmo dos “sujeitos-objetos” do direito pessoal-real são sacrificados. Kant aponta os limites do seu tempo precisamente ao definir uma das bases da ideologia burguesa e colocar-se em parte ainda fora dela.

Já no que diz respeito a Hegel, a concepção de mundo burguesa alcança plenitude, na exata medida em que a ideologia jurídica alcança plenitude. A personalidade jurídica é alçada a mínimo inegociável – como efetividade, isto é, como mínimo inegociável que se realizou, que *é* e não apenas que *deve ser*. Todas as determinações do direito, desde as formas mais elementares e abstratas até o desenvolvimento do Estado, são apresentadas como determinações do sujeito de direito. A propriedade e a disposição de si são alçadas a formas de expressão de uma vontade livre que se radica num núcleo inviolável, constitutivo do sujeito de direito. A livre circulação da força de trabalho encontra sua expressão jurídica máxima em correspondência com a forma sujeito de direito em sua extensão máxima.

A filosofia do direito hegeliana é, pode-se dizer, a porta-voz jurídica do capitalismo plenamente desenvolvido. A sua base real é a circulação mercantil que alcançou universalidade e, por isso mesmo, como pensar do seu tempo, ela não pode senão ratificar a forma universal – efetivamente universal – do sujeito de direito. O sujeito de direito é precisamente o ponto de partida do movimento dialético que ascende do *direito abstrato* à *eticidade*, movimento dialético que, a partir da personalidade jurídica abstrata, desdobrando uma a uma as determinações da personalidade jurídica abstrata, progressivamente avança para as determinações mais concretas da sociedade burguesa.

Importante notar, porém, que a dialética de Hegel é aqui substancialmente diversa daquela de Marx. A crítica marxista do direito, sobretudo a partir de Pachukanis, toma o sujeito de direito, em correspondência com a posição ocupada pela mercadoria em *O capital*, também como o seu ponto de partida. Mas ao tomar a mercadoria como ponto de partida, a dialética de Marx trata apenas da apropriação do real pelo pensamento. O mesmo, sem dúvida, deve aplicar-se à análise que, nos termos de Marx, toma o sujeito de direito como ponto de

partida. Com Hegel, no entanto, a dialética que tem o sujeito de direito como início pretende ser ao mesmo tempo a dialética de gênese do real: “Hegel – diz Marx na *Introdução de 1857* – caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo [...]”.<sup>333</sup> O movimento dialético que se inicia com o sujeito de direito é, para Hegel, o movimento dialético de gênese, a partir do pensamento (*Espírito*), do direito como realidade, portanto de gênese da sociedade burguesa como realidade.

“Com efeito, em Hegel, – diz Edelman – esta categoria [sujeito de direito] – resultado de um processo de pensamento – é dada como origem do processo real. A ‘confusão’ hegeliana é a confusão do idealismo mesmo: toma o resultado de um processo de pensamento por ‘processo de gênese do concreto mesmo’. Este último processo aparece então como o desenvolvimento do processo de pensamento. Concretamente, a propriedade se torna desenvolvimento do sujeito, e não o sujeito o reflexo concreto/ideológico da evolução da propriedade. Resulta que toda a dialética desenvolvida na ‘Filosofia do direito’ possa apresentar-se como uma dialética que toma consciência de seu conceito, isto é, de sua liberdade, e que as determinações concretas do sujeito possam ser tomadas como desenvolvimento da vontade.”<sup>334</sup>

Mais ainda, o sujeito de direito, nos termos da dialética de Marx, só pode ser o ponto de partida da análise do direito na medida em que a mercadoria já o foi no campo da economia política. Trata-se do “outro lado” da mercadoria, ou seja, de uma determinação derivada, cujo lugar autêntico pode ser compreendido apenas em vista do quadro mais amplo, previamente já delineado, da estrutura interna do modo de produção capitalista. Para Hegel, no entanto, a personalidade jurídica é determinação primeira. O vínculo entre o processo de troca e a personalidade jurídica é captado, mas a partir do ponto de vista da personalidade jurídica. Não é, portanto, o processo de troca que determina o sujeito de direito, não é uma formação social específica que determina a universalização do sujeito de direito: a personalidade jurídica não é determinada pela realidade social e econômica de um modo de produção dado, mas pelo *Espírito*.

---

333 Marx, *Grundrisse*, 2011, p. 54.

334 Edelman, *Le sujet de droit chez Hegel*, 1973, p. 74, traduzido por mim, CNKJ. No original: “En effet, chez Hegel, cette catégorie – résultat d’un procès de pensée – est donnée comme origine du procès réel. La ‘confusion’ hégélienne est la confusion de l’idéalisme même: prendre le résultat d’un procès de pensée pour le ‘procès de la genèse du concret lui-même’. Ce dernier procès apparaît alors comme le développement du procès de pensée. Concrètement, la propriété devient alors comme le développement du sujet, et non le sujet, le reflet concret/idéologique de l’évolution de la propriété. Il en résulte que toute la dialectique qui se déploie dans les ‘Principes...’ peut se présenter comme une dialectique que prend conscience de son concept, c’est-à-dire de sa liberté, et que les déterminations concrètes du sujet peuvent être prises pour le développement de la Volonté.”

A concepção jurídica de Hegel expressa a realidade de um tempo, o tempo da sociedade burguesa, na medida em que expressa a universalidade do sujeito de direito que alcança realidade apenas na sociedade burguesa, mas não pode lastrear concretamente a forma sujeito de direito na estrutura desta forma de sociedade. Como “dado” do *Espírito*, a história da personalidade jurídica é tão-somente a história de sua expansão progressiva, em exata correspondência com uma concepção da história como realização progressiva do *Espírito* no tempo. A personalidade jurídica mesma não tem história, não está concretamente vinculada a nenhuma forma histórica de sociedade, porque a sua determinação pertence apenas ao *Espírito*. Por isso, em Hegel, a forma sujeito de direito não encerra em si qualquer ruptura e a análise de seu desenvolvimento no tempo é essencialmente uma análise “linear”: nas sociedades pré-cristãs e pré-burguesas, que Hegel censura, apenas “alguns” gozavam de personalidade jurídica, o cristianismo permitiu que “muitos” dela gozassem, a sociedade burguesa, sob a sombra do Estado, é aquela na qual “todos” são sujeitos de direito. Não pode transparecer o vínculo entre esta “determinação do *Espírito*” e um modo de produção determinado que se torna realidade apenas por meio da superação da produção feudal, não pode transparecer o caráter especificamente capitalista da forma sujeito de direito e, portanto, o seu vínculo com a redução do homem à forma mercadoria – em última análise, não pode transparecer a própria produção capitalista.

Não por acaso, o espaço em que se dá, no interior da concepção de Hegel, o máximo desenvolvimento do sujeito de direito e de suas determinações, a sociedade civil, é o espaço do máximo desenvolvimento das determinações da circulação mercantil. Precisamente sob este desenvolvimento da circulação mercantil é que a produção capitalista se torna “invisível”: tudo se passa entre sujeitos de direito, as relações entre sujeitos de direito são relações entre vontades livres, a vontade livre e a personalidade jurídica constituem a esfera do desenvolvimento irrestrito do interesse privado.

“Com efeito, a sociedade civil é – diz Edelman – ela própria a superfície da relação do Capital. Tomar a superfície da relação – a sociedade civil nas suas leis imanentes – pela totalidade do processo social (econômico, jurídico, político) equivale a afirmar que, tal como ela ‘aparece’, ela é a realidade do processo social. A melhor ilustração disso é ainda o ‘sistema das necessidades’ tal como Hegel o desenvolve nos *Princípios da filosofia do direito*.”<sup>335</sup>

A sociedade civil mesma, embora Hegel reconheça o seu advento como recente, aparece como forma “natural” do encontro entre sujeitos de direito. A sua forma atomizada, a sua

---

335 Edelman, *O direito captado pela fotografia*, 1976, p. 141.

constituição como somatória de sujeitos isolados, não pode ser investigada em contraste com o subterrâneo de relações de produção que demandam uma tal atomização. Esta incapacidade de aceder ao subterrâneo da produção impede Hegel de perceber que os átomos formalmente idênticos na verdade encontram-se separados em vista do controle dos meios de produção. Daí o ardid da razão. Daí a formulação por Hegel da secreta conversão da desarmonia dos interesses privados em harmonia. É precisamente porque toma a superfície da sociedade capitalista como a sua totalidade – o procedimento típico da ideologia burguesa – que Hegel não pode se dar conta de que a luta classes é inconciliável e que a produção capitalista não permite nenhuma harmonia secreta: a perspectiva fundamental desta “interpretação” do mundo é uma perspectiva jurídica.

– XI –

Se, por um lado, Kant introduz, com o *ius realiter personale*, uma contradição no interior de sua filosofia moral, não se pode, por outro lado, reputar a Hegel contradição alguma. Entre o método dialético que Hegel desenvolve e as suas conclusões na *Filosofia do direito* não há descompasso. Se a filosofia hegeliana simultaneamente percebe o caráter abstrato das formas do direito e confirma a sua racionalidade, percebe a desigualdade na distribuição da propriedade e confirma a inviolabilidade desta, percebe o conflito intrínseco à sociedade civil e sobrepõe-lhe o Estado para manter (e não extinguir) a possibilidade deste conflito, isto ocorre porque, no fim das contas, Hegel não se propõe senão a pensar o seu tempo, com as suas contradições inclusive, mas o faz sempre de uma perspectiva que confirma a racionalidade do presente.

Não há, portanto, que se tentar, pela via do marxismo, salvar a “lógica” hegeliana de qualquer “desvio” correspondente ao “sistema” – a “lógica” e o “sistema” de Hegel estão inseridos na concepção burguesa de mundo e a sua pura e simples “inversão” não os torna adequados à perspectiva de Marx. Na verdade, a perspectiva de Marx pode ser efetivamente compreendida, no cerne de sua radicalidade, somente a partir da *ruptura* com aquela de Hegel. Somente assim se pode “recuperar integralmente a ‘ruptura’ marxiana com a ideologia burguesa e com as suas várias teorizações” e “retomar Marx por aquilo que ele realmente foi: o fundador de uma teoria da revolução proletária.”<sup>336</sup>

---

336 A formulação é de La Grassa e se dirige à economia clássica e neoclássica, mas é também inteiramente aplicável a Hegel: “È invece necessario il recupero integrale della ‘rottura’ marxiana rispetto all’ideologia borghese e alle sue varie teorizzazioni; occorre recuperare Marx per quello che egli fu realmente: il fondatore di una teoria della rivoluzione proletaria.” La Grassa, *Valore e formazione sociale*, 1975, p. 12.

Em linhas gerais, o que a análise da concepção marxiana, retomada no sentido propriamente revolucionário, permite compreender acerca do sujeito de direito é, em primeiro lugar, o vínculo desta forma social com o processo de troca mercantil. O sujeito de direito, “guardião” de mercadorias, aparece assim como “outro lado” da forma mercadoria e encontra, como esta última, o seu máximo desenvolvimento na esfera da circulação mercantil universalizada. Mais precisamente, a forma sujeito de direito é determinada imediatamente pela circulação mercantil e determinada mediatamente pela produção capitalista, uma vez que apenas em função das exigências intrínsecas à produção capitalista pode a circulação mercantil – e, conseqüentemente, o sujeito de direito – tornar-se universal.

Isto implica que a universalização da forma sujeito de direito é determinada em última instância pelo processo social e histórico específico que reduz a força de trabalho à forma mercadoria. Deste modo, a universalização do sujeito de direito é o “outro lado” da universal redução do homem a mercadoria. Na exata medida em que todos se tornam sujeitos de direito, todos se tornam potenciais fornecedores de força de trabalho no preciso esquema da equivalência mercantil e da igualdade e liberdade jurídicas. A constituição universal do homem como sujeito de direito é a constituição universal de uma mercadoria que tem no próprio homem o seu conteúdo e o seu proprietário. As “ilusões” objetivas da igualdade e da liberdade, desenvolvidas na circulação universal de mercadorias, tornam-se uma das bases da ideologia burguesa – que ratifica a “racionalidade” e a “naturalidade” da circulação mercantil mais “superficial” enquanto torna “invisível” o inferno subterrâneo da produção.

O “humanismo” que exalta as qualidades jurídicas da liberdade e da vontade no homem se põe assim a serviço da mais completa “desumanização” engendrada pela produção capitalista. Esta é a realidade mais profunda da forma sujeito de direito: é a forma igual, livre e voluntária do homem como mercadoria. Por isso mesmo, não se põe no interior da obra madura de Marx qualquer esperança num suposto potencial “humanizador” do direito ou qualquer aposta num suposto potencial socialmente transformador das categorias jurídicas.<sup>337</sup> A

337 Nesse sentido, Engels e Kautsky criticam a perspectiva do “socialismo jurídico” precisamente porque “[...] Marx nunca reivindicou o ‘direito ao produto integral do trabalho’, nem jamais apresentou reivindicações jurídicas de qualquer tipo em suas obras teóricas”. Engels – Kautsky, *O socialismo jurídico*, 1995, p. 38. Assim se pode compreender o equívoco das leituras de Marx que procuram identificar a crítica do capitalismo com uma exigência de realização “mais profunda” dos direitos do homem do que aquela “possível” na sociedade burguesa. É o caso, por exemplo, de Atienza, segundo o qual Marx identifica os direitos humanos como ideológicos na sociedade capitalista, mas postula a sua realização “não-ideológica” numa sociedade pós-capitalista: “La conclusión que podría extraerse de *El Capital* respecto a los derechos humanos, es la siguiente: como los derechos humanos, la libertad y la igualdad son, en el sistema burgués, realidades ilusorias o, en todo caso, limitadas, lo que debe procurarse es hacerlas reales. Pero Marx ponía especial énfasis en mostrar que ésto, dentro del sistema capitalista, é puramente utópico, contradictorio o, al menos, sólo realizable en una mínima medida. [...] Sólo en el contexto de la sociedad comunista – y esto es una constante en la obra de Marx – la libertad e la igualdad podían adquirir una dimensión real, no ideológica.”

forma jurídica é intrinsecamente capitalista – no duplo sentido de que o seu movimento não pode conduzir senão à reprodução deste modo capitalista de produção e de que a ultrapassagem deste modo de produção não pode significar senão a extinção da forma sujeito de direito e de seus desdobramentos.<sup>338</sup>

---

Atienza, *Marx y los derechos humanos*, 1983, p. 223-224. “La sociedad comunista podría, incluso, definirse como una sociedad de hombres *libres* en cuanto que todos son *igualmente propietarios* de los medios de producción.” Idem, p. 230. É aqui bastante clara a representação “jurídica” da superação do capitalismo, bem como a incompreensão do fundamento real – e não apenas ideológico – da forma jurídica no processo social capitalista. Atienza parece insistir num caráter “humanizador” intrínseco ao direito, o que indica uma leitura de Marx inspirada por conclusões de todo incompatíveis com o próprio Marx. Isto, no entanto, parece ainda pouco grave, uma vez que, na mesma obra, Atienza ainda pretende aproximar a crítica do direito de Marx daquela de Nietzsche (p. 270 et seq.) e, de maneira desmedidamente personalista, atribui à “psicologia intransigente e autoritária” de Marx (p. 276 et seq.) a sua posição quanto aos direitos humanos.

338 Nesse sentido, a radical conclusão de Pachukanis: “A transição para o comunismo evoluído não se mostra, segundo Marx, como uma passagem a novas formas jurídicas, mas como o desaparecimento da forma jurídica enquanto tal, como uma libertação em relação a esta herança da época burguesa, destina a sobreviver à própria burguesia.” *TGDM*, p. 28.

## CONCLUSÕES

Nenhuma sociedade historicamente anterior à sociedade burguesa pôde conhecer a forma sujeito de direito em sua dimensão universal. Nenhum modo de produção historicamente anterior ao capitalista determinou que os homens fossem todos igualmente alçados à qualidade de proprietários em potencial, núcleos da vontade livre, portadores abstratos de direitos. Nenhuma forma histórica de sociedade, a não ser aquela correspondente à produção capitalista, pôde exaltar ideologicamente as determinações formais do sujeito de direito, a igualdade e a liberdade jurídicas, o voluntarismo e a “personalidade”, correspondentes à circulação mercantil universalizada – enquanto, na produção, os homens enfrentam a sua própria redução à forma de mercadorias, exploração, dominação de classe.

Este vínculo fundamental entre a forma sujeito de direito e o capitalismo só pôde vir inteiramente à luz a partir do desvelamento do núcleo mais íntimo da estrutura da sociedade burguesa, o conhecimento mais profundo de sua dinâmica e de seu caráter historicamente transitório. Foi, para tanto, necessário aguardar pela obra de maturidade de Marx. Só então foi possível desvendar o “segredo” último da universalização da personalidade jurídica: a universalização do homem como sujeito de direito é, ao mesmo tempo, a sua universalização como mercadoria – à disposição do movimento de valorização do capital.

Disto decorre que o processo histórico de afirmação do sujeito de direito se identifica com o processo histórico mais geral de afirmação do modo de produção capitalista. O pleno desenvolvimento das relações de produção capitalistas exige o advento do sujeito de direito em sua dimensão universal. O advento do sujeito de direito em sua dimensão universal expressa o pleno desenvolvimento das relações de produção capitalista. Noutra extremo, isto implica que os diversos modos pelos quais a filosofia do direito “interpretou”, ao longo de sua própria história, o sujeito de direito e o fenômeno jurídico como um todo expressam, ao seu próprio modo, algo da história real do surgimento e consolidação da sociedade capitalista. Isto

impõe que, na trilha da proposta metodológica de Marx, seja contraposto este produto do “cérebro” que é a filosofia do direito com a realidade histórica do modo de produção capitalista.

Esta foi, em suma, a linha mestra a partir da qual procurei desenvolver cada uma das considerações contidas nas páginas precedentes. Ao segui-la, foi possível enfrentar as concepções jurídicas de Kant e Hegel para nelas encontrar, com atenção especificamente dirigida à compreensão do sujeito de direito que encerram, duas atitudes diversas face a dois momentos diversos na longa e áspera história do advento das relações de produção capitalistas. Duas atitudes que revelam, cada uma à sua maneira, o que não pode aparecer em nenhuma delas diretamente – mas que a leitura em chave marxiana permite a partir delas expor: a personalidade jurídica como face subjetiva da circulação mercantil da força de trabalho, essencial ao processo de multiplicação do capital.

Em Kant, pude destacar o delineamento de uma filosofia moral cujo fundamento é a ideia da universalidade de um sujeito moral autônomo, portanto cuja base real última é a circulação mercantil e a universalização da forma atômica do indivíduo isolado proprietário de mercadorias. Ao mesmo tempo, pude encontrar no pensamento kantiano propriamente jurídico, que é diretamente derivado desta filosofia moral, uma figura que implica o sacrifício da universalidade do sujeito de direito, o *ius realiter personale*, meio termo entre direito pessoal e direito real, segundo o qual a esposa, os filhos e os criados domésticos podem ser possuídos “como se fossem” coisas pelo senhor da casa (pai e marido). Procurei, em vista desta figura, demonstrar que o sacrifício da universalidade do sujeito de direito introduz uma contradição com relação à autonomia do sujeito moral e pode ser explicada como uma tentativa, por parte de Kant, de “racionalizar” relações sociais ainda residualmente feudais. Isto imediatamente coloca a concepção jurídica de Kant em correspondência com o seu tempo histórico: a ausência do sujeito de direito universal na filosofia do direito kantiana é reflexo de um capitalismo que ainda está em vias de desenvolver-se por completo.

Em Hegel, pude destacar que esta limitação já não existe. Desde o seu ponto de partida, a filosofia do direito de Hegel postula a universalidade do sujeito de direito – e o faz também em correspondência com o seu tempo, isto é, com uma sociedade capitalista plenamente desenvolvida. Mostrei que a concepção hegeliana se coloca como alta representante jurídica de ponto de vista característico da circulação mercantil universal, o ponto de vista tipicamente burguês que toma partido das leis e condições imanentes à circulação mercantil e, precisamente ao fazê-lo, negligencia as leis e condições sumamente diversas que se manifestam na esfera da produção capitalista. Procurei, nesse sentido, mostrar que Hegel eleva o sujeito de

direito à condição de pleno proprietário de si mesmo e que esta propriedade tem, como todas as demais, o caráter de “coisa exterior”: deste modo, ao dispor desta “coisa exterior”, o sujeito de direito realiza plenamente a vontade livre “interior” intangível que o constitui. A coisificação “exterior” não apenas não viola, mas se realiza através da vontade livre “interior”. Hegel assim resolve duas exigências fundamentais que, por debaixo da circulação, a produção capitalista lança: a universalização do sujeito de direito é ao mesmo tempo a universalização do homem como mercadoria – e ambas combinadas permitem a trocabilidade irrestrita desta mercadoria e o desenvolvimento pleno da personalidade jurídica no espaço da circulação. A produção, no entanto, jamais aparece como tal – e a concepção hegeliana de sociedade civil, inclusive com o sistema dos carecimentos e as desigualdades que lhe são intrínsecas, é a cabal prova disto.

Por fim, ao analisar com maior atenção, seguindo a via aberta e desenvolvida por Pachukanis, as referências legadas pelo próprio Marx, pude mostrar, sobretudo a partir dos *Grundrisse* e de *O capital*, a determinação imediata da forma sujeito de direito pelo processo de troca mercantil. Uma vez que o processo de troca mesmo atinge universalidade apenas por determinação da produção capitalista, pude concluir que a forma sujeito de direito é também determinada por esta, em última instância. Pude, assim, mostrar que a forma mercadoria e a forma sujeito de direito têm o seu máximo desenvolvimento vinculado ao processo histórico de expropriação do trabalhador direto, de concentração dos meios de produção, de submissão do trabalho ao capital. Estas duas formas, afinal, tornam-se universais apenas a partir do aparecimento da força de trabalho na circulação mercantil. São “duas formas absurdas” especificamente capitalistas cujo movimento na circulação mercantil universalizada – movimento de equivalência, por um lado, e de igualdade e liberdade, por outro – constitui a mediação fundamental da exploração do trabalho pelo capital e da dominação de classe burguesa.

A crítica de Marx permite assim concluir que a filosofia do direito se constitui, antes de tudo, como filosofia do sujeito de direito: ela não pode senão ter no sujeito de direito o seu centro de gravidade e não pode senão ratificar a “naturalidade” e a “racionalidade” desta forma social cujos vínculos sociais específicos ela desconhece. A sua perspectiva própria é a perspectiva da ideologia burguesa, os seus limites próprios são os limites “naturais” e “eternos” da circulação mercantil, o seu método próprio é tomar o meio como fim. Se, para ela, o fenômeno jurídico não pode ser desdobrado senão a partir do sujeito de direito, o sujeito de direito mesmo jamais tem as suas raízes expostas, jamais aparece a sua determinação pela produção capitalista e, portanto, jamais aparece o resultado efetivo da realização universal da

personalidade jurídica: a universal redução do homem à forma mercadoria, a universal circulação desta mercadoria, a “naturalização” da compra e venda da força de trabalho e a “eternização” da invisibilidade das relações de produção como tais. No limite, o desconhecimento do caráter historicamente específico do sujeito de direito revela o seu sentido mais profundo. É o necessário desconhecimento do curtume que se abriga sob o éden dos direitos do homem e de que o éden mesmo tem, na sociedade burguesa, um só sentido: que o homem equalizado e liberto por tais direitos leve, por conta própria, livre e voluntariamente, a sua própria pele para ser arrancada no curtume.

• • •

Em última análise, que outra direção pode ter o “ofício” do jurista senão a da perpetuação da estrutura social burguesa? O que pode o jurista diante da constatação de que sua derradeira tábua de salvação, o sujeito de direito, não pode ser ela mesma “salva”? Ou melhor: se a perpetuação da forma jurídica não pode senão significar a perpetuação do modo de produção capitalista, o que esperar do jurista, da teoria jurídica, da filosofia do direito? Não é de espantar, tendo isso em vista, que à filosofia do direito, como à filosofia em geral, tenha bastado “interpretar” o mundo de várias maneiras – ou, o que é o mesmo, ratificá-lo de várias maneiras.

Com Marx, no entanto, trata-se de “romper o cerco da filosofia”, o que evidentemente só pode ocorrer fora da “tradição filosófica”. Não basta “interpretar” a sociedade burguesa, as suas formas típicas, a sua dinâmica – a radicalidade da crítica marxiana não reside no teor fraseológico da interpretação, mas na sua exigência última: a transformação revolucionária das relações de produção. A crítica mais radical das categorias jurídicas só pode, do mesmo modo, provir de fora da filosofia do direito, porque apenas fora da filosofia do direito pode uma perspectiva inteiramente diversa e verdadeiramente radical desenvolver-se: a perspectiva de transformação da sociedade presente. Nesse sentido, o desvelamento, por Marx e a partir de Marx, do caráter historicamente específico do sujeito de direito não aparece conectado a qualquer propósito, explícito ou velado, de ratificação do presente. Trata-se de deixar esta forma social historicamente específica para trás, junto com a sociedade que a determina.

## BIBLIOGRAFIA

- AKAMINE JR., Oswaldo, *O significado “jurídico” de crise*, in *Cadernos de pesquisa marxista do direito*, n. 1, 2011, p. 89-102.
- ALVES, Alaôr Caffé, *Dialética e direito: linguagem, sentido e realidade*, Barueri, Manole, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Lógica: pensamento formal e argumentação*, 2ª ed., São Paulo, Quartier Latin, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Estado e ideologia: aparência e realidade*, São Paulo, Brasiliense, 1987.
- ALVES, Alaôr Caffé et al., *Direito, sociedade e economia: leituras marxistas*, Barueri, Manole, 2005.
- ARTHUR, Cris J., *Towards a materialist theory of law*, in *Critique*, n. 7, 1977, p. 31-46.
- ATIENZA, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, Madri, Mezquita, 1983.
- BARROS, Sérgio Resende de, *Contribuição dialética para o constitucionalismo*, Campinas, Millennium, 2007.
- BELLAMY, Richard, *Hegel and liberalism*, in R. STERN, *G. W. F. Hegel: critical assessments*, vol. IV, Londres, Routledge, 1993, p. 325-344.
- BERNASCONI, Robert, *Persons and masks: the Phenomenology of spirit and its laws*, in D. CORNELL – M. ROSENFELD – D. CARLSON (eds.), *Hegel and legal theory*, Nova Iorque, Routledge, 1991, p. 78-93.
- BIERNE, Piers – SHARLET, Robert (eds.), *Pashukanis: selected writings on marxism and law*, trad. ingl. Peter B. Maggs, Londres, Academic Press, 1980.
- BITTAR, Eduardo C. B., *Democracia, justiça e direitos humanos: estudos de teoria crítica e filosofia do direito*, São Paulo, Saraiva, 2011.
- \_\_\_\_\_, *O direito na pós-modernidade*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Filosofia crítica e filosofia do direito: por uma filosofia social do direito*, in *Cult*, n. 112, abril de 2007, p. 53-55.

BITTAR, Eduardo C. B. – ALMEIDA, Guilherme Assis de, *Curso de filosofia do direito*, 7ª ed., São Paulo, Atlas, 2009.

BLOTTA, Vitor S. L., *Habermas e o direito: da normatividade da razão à normatividade jurídica*, São Paulo, Quartier Latin, 2010.

BOBBIO, Norberto, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, 2ª ed., trad. Alfredo Fait, São Paulo, Mandarin, 2000.

\_\_\_\_\_, *Studi hegeliani*, Turim, Einaudi, 1981.

BOULARD, Claude, *Argent et liberté: une lecture logique de la philosophie du droit de Hegel*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 1996.

CASALINO, Vinícius, *O direito e a mercadoria: para uma crítica marxista da teoria de Pachukanis*, São Paulo, Dobra, 2011.

CATTANEO, Mario A., *Metafísica del diritto e ragione pura: studio sul "platonismo giuridico" di Kant*, Milão, Giuffrè, 1984.

CERRONI, Umberto, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milão, Giuffrè, 1972.

\_\_\_\_\_, *O pensamento jurídico soviético*, trad. Maria de Lurdes Sá Nogueira, Póvoa do Varzim, Europa-América, 1976.

COTTERRELL, Roger, *Forma mercantil e forma jurídica: Pachukanis e o esboço de uma teoria materialista do direito*, trad. Celso N. Kashiura Jr., in M. B. Naves (org.), *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*, Campinas, IFCH-Unicamp, 2009, p. 103-116.

EDELMAN, Bernard, *O direito captado pela fotografia: elementos para uma teoria marxista do direito*, trad. Soveral Martins e Pires de Carvalho, Coimbra, Centelha, 1976.

\_\_\_\_\_, *Le sujet de droit chez Hegel*, in *La Pensée*, n. 170, 1973, p. 70-85.

\_\_\_\_\_, *La transition dans la "Doctrine du droit" de Kant*, in *La Pensée*, n. 167, 1973, p. 39-60.

ENGELS, Friedrich – KAUTSKY, Karl, *O socialismo jurídico*, 2ª ed., São Paulo, Ensaio, 1991.

FLEISCHMANN, Eugène, *La philosophie politique de Hegel: sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1992.

FULLER, Lon, *Pashukanis and Vyshinsky: a study in the development of marxian theory of law*, in *Michigan law review*, v. 47, n. 8, 1949, p. 1157-1166.

GARAUDY, Roger, *Para conhecer Hegel*, trad. Suely Bastos, Porto Alegre, L&PM, 1983.

GOYARD-FABRE, Simone, *La philosophie du droit de Kant*, Paris, Vrin, 1996.

HEGEL, G.W.F, *Fenomenologia do espírito*, 3ª ed., trad. Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, vol. III, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, s.d.

\_\_\_\_\_, *Princípios da filosofia do direito*, trad. Orlando Vitorino, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_, *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, direito natural e ciência do Estado em compêndio*, trad. Paulo Meneses et al., São Leopoldo, Unisinos, 2010.

HOFFHEIMER, Michael H, *The idea of law (Recht) in Hegel's Phenomenology of spirit*, in *Clio*, n. 21, 1992, p. 345-367.

ILLUMINATI, Augusto, *Kant politico*, Florença, La Nuova Italia, 1971.

ILTING, Karl-Heinz, *La estructura de la "Filosofía del derecho" de Hegel*, in G. AMENGUAL COLL (ed.), *Estudios sobre la "Filosofía del derecho" de Hegel*, Madri, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 67-92.

KANT, Immanuel, *Crítica da razão prática*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, s.d.

\_\_\_\_\_, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_, *A metafísica dos costumes*, trad. José Lamego, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_, *A metafísica dos costumes*, trad. Edson Bini, Bauru, Edipro, 2003.

\_\_\_\_\_, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2008, p. 59-109.

KASHIURA JR., Celso Naoto, *Crítica da igualdade jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*, São Paulo, Quartier Latin, 2009.

\_\_\_\_\_, *Dialética e forma jurídica: considerações acerca do método de Pachukanis*, in M. B. Naves (org.), *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*, Campinas, IFCH-Unicamp, 2009, p. 53-77.

\_\_\_\_\_, *Duas formas absurdas: uma defesa da especificidade histórica da mercadoria e do sujeito de direito*, in M. B. Naves (org.), *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*, Campinas, IFCH-Unicamp, 2009, p. 117-133.

KELSEN, Hans, *Teoria pura do direito*, 6ª ed., trad. João Batista Machado, São Paulo, Martins Fontes, 2000.

KNOWLES, Dudley, *Hegel on property and personality*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 33, n. 130, 1983, p. 45-62.

LA GRASSA, Gianfranco, *Valore e formazione sociale*, Roma, Riuniti, 1975.

LOSURDO, Domenico, *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade, Estado*, trad. Carlos Alberto Dastoli, São Paulo, Unesp, 1998.

\_\_\_\_\_, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Riuniti, 1992.

MARCUSE, Herbert, *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*, 5ª ed., trad. Marília Barroso, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl, *O capital*, 5 vol., trad. Regis Barbosa e Flávio Kothe, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_, *Grundrisse*, trad. Mario Duayer et al., São Paulo, Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_, *Contribuição à crítica da economia política*, 2ª ed., trad. Florestan Fernandes, São Paulo, Expressão Popular, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro, *Filosofia do direito*, São Paulo, Atlas, 2010.

\_\_\_\_\_, *Crítica da legalidade e do direito brasileiro*, São Paulo, Quartier Latin, 2003.

MELO, Tarso de, *Direito e ideologia: um estudo a partir da função social da propriedade*, São Paulo, Expressão Popular, 2009.

MIAILLE, Michel, *Introdução crítica ao direito*, 2ª ed., trad. Ana Prata, Lisboa, Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_, *Critique marxiste de la loi dans l'Etat bourgeois*, in *Archives de philosophie du droit*, t. 25, 1980, p. 263-282.

MIÉVILLE, China, *Between equal rights: a marxist theory of international law*, Chicago, Haymarket, 2006.

NAVES, Márcio Bilharinho, *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*, São Paulo, Boitempo, 2000.

\_\_\_\_\_, *As figuras do direito em Marx*, in *Margem esquerda*, n. 5, 2005, p. 97-104.

\_\_\_\_\_, *Marx – ciência e revolução*, 2ª ed., São Paulo, Quartier Latin, 2008.

\_\_\_\_\_, *A ilusão da jurisprudência*, in *Lutas sociais*, v. 7, 2001, p. 67-72.

\_\_\_\_\_, *Democracia e dominação de classe burguesa*, in *Crítica marxista*, v. 4, 1997, p. 58-66.

\_\_\_\_\_, *Observações sobre “O discreto charme do direito burguês: uma nota sobre Pachukanis”*, in M. B. Naves (org.), *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*, Campinas, IFCH-Unicamp, 2009, p. 95-102.

NORRIE, Alan, *Pachukanis and the ‘commodity form theory’: a reply to Warrington*, in *International journal of sociology of law*, n. 10, 1982, p. 419-437.

PACHUKANIS, E. B., *A teoria geral do direito e o marxismo*, trad. Paulo Bessa, Rio de Janeiro, Renovar, 1989.

\_\_\_\_\_, *A teoria marxista do direito e a construção do socialismo*, trad. Lídia C. Ferreira e Márcio Bilharinho Naves, in M. B. Naves (org.), *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*, Campinas, IFCH-Unicamp, 2009, p. 137-149.

PELCZYNSKI, Zbigniew A., *La concepción hegeliana del Estado*, in G. AMENGUAL COLL (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del derecho” de Hegel*, Madri, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 249-288.

PIEVATOLO, Maria Chiara, *La giustizia degli invisibili: l'identificazione del soggetto morale, a ripartire da Kant*, Roma, Carocci, 1999.

REDHEAD, Steve, *O discreto charme do direito burguês: uma nota sobre Pachukanis*, trad. Celso N. Kashiura Jr., in M. B. Naves (org.), *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*, Campinas, IFCH-Unicamp, 2009, p. 81-94.

RIEDEL, Manfred, *El concepto de la “sociedad civil” en Hegel y el problema de su origen histórico*, in G. AMENGUAL COLL (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del derecho” de Hegel*, Madri, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 195-222.

\_\_\_\_\_, “Potere e società. Il problema filosofico della legittimazione politica”, in *Metafisica e metapolitica: studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, trad. it. Fulvio Longato, Bolonha, Mulino, 1990, p. 257-280.

RITTER, Joachim, *Persona y propiedad: un comentario de los §§ 34-81 de los “Principios de la filosofía del derecho” de Hegel*, in G. AMENGUAL COLL (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del derecho” de Hegel*, Madri, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 121-142.

\_\_\_\_\_, *Moralidad y eticidad: sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana*, in G. AMENGUAL COLL (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del derecho” de Hegel*, Madri, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 143-169.

ROSENFELD, Michel, *Hegel and the dialectics of contract*, in D. CORNELL – M. ROSENFELD – D. CARLSON (eds.), *Hegel and legal theory*, Nova Iorque, Routledge, 1991, p. 228-257.

SABBATINI, Carlo, *Una cittadinanza razionale: interpretazione del diritto nello scritto kantiano Sopra il detto comune*, Turim, Giappichelli, 2007.

SALGADO, Joaquim, *A idéia de justiça em Hegel*, São Paulo, Loyola, 1996.

SALGADO, Remigio Conde, *Pachukanis y la teoría marxista del derecho*, Madri, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofia da práxis*, trad. Maria Encarnación Moya, São Paulo, Expressão Popular, 2007.

SCIACCA, Fabrizio, *Il concetto di persona in Kant: normatività e politica*, Milão, Giuffrè, 2000.

SIEP, Ludwig, *Person and law in Kant and Hegel*, trad. ing. Thomas Nenon, in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 10, 1984, p. 63-85.

\_\_\_\_\_, *¿Qué significa: “superación de la moralidad en eticidad” en la “Filosofía del derecho” de Hegel?*, in G. AMENGUAL COLL (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del derecho” de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 171-193.

SOHN-RETHEL, Alfred, *La pensée-marchandise*, trad. fr. Gérard Briche e Luc Mercier, Bellecombe-en-Bauges, Croquant, 2010.

STILLMAN, Peter G., *Property, contract, and ethical life in Hegel’s Philosophy of right*, in D. CORNELL – M. ROSENFELD – D. CARLSON (eds.), *Hegel and legal theory*, Nova Iorque, Routledge, 1991, p. 205-227.

\_\_\_\_\_, *Hegel’s critique of liberal theories of rights*, in R. STERN, *G. W. F. Hegel: critical assessments*, vol. IV, Londres, Routledge, 1993, p. 312-324.

SUMNER, Colin, *Pashukanis and the jurisprudence of terror*, in *The insurgent sociologist*, v. X, n. 4, 1981, p. 99-106.

TERRA, Ricardo, *Kant e o direito*, São Paulo, Zahar, 2004.

TIGAR, Michael E. – LEVY, Madeleine R., *O direito e a ascensão do capitalismo*, trad. Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

TOSEL, André, *Kant révolutionnaire: droit et politique*, Paris, PUF, 1988.

VIANNA, Giselle Sakamoto Souza, *Sujeito de direito e subjetivação capitalista: a invenção do homem responsável*, in *Cadernos de pesquisa marxista do direito*, n. 1, 2011, p. 129-148.

VILLA, Dana, *Hegel, Tocqueville, and “individualism”*, in *The Review of Politics*, vol. 64, n. 4, 2005, p. 659-686.

WARRINGTON, Ronnie, *Pashukanis and the commodity form theory*, in D. SUGARMAN (org.), *Legality, ideology and the State*, Londres, Academic Press, 1983, p. 42-67.

WIEACKER, Franz, *História do direito privado moderno*, 3ª ed., trad. A. M. Hespanha, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2004.

## RESUMO

**Sujeito de direito e capitalismo.** O sujeito de direito é uma forma social específica do capitalismo. O seu desenvolvimento completo pode ser verificado apenas em vista do advento de relações de produção que determinam a redução da força de trabalho à forma de mercadoria. A sua universalização é a universalização de sujeitos proprietários de si, que se realizam como sujeitos de direito na medida em que dispõem de si mesmos como mercadorias. Em Kant, pode-se verificar uma concepção imperfeita deste sujeito: o *ius realiter personale*, que guarda resquícios da produção feudal, permite a posse de um trabalhador *como se fosse* uma coisa e, assim, implica sacrifício da universalidade da personalidade jurídica. Em Hegel, o sujeito de direito encontra o seu conceito mais desenvolvido, aparece como sujeito capaz de realizar plenamente a sua liberdade pela coisificação e alienação de si mesmo, em sintonia com uma sociedade capitalista já consolidada. Em Marx, por fim, o sujeito de direito pode ter desvelada a sua determinação histórica real e encontra a sua crítica mais contundente no conjunto da crítica da economia política.

**Palavras-chave:** sujeito de direito; capitalismo; Kant, Immanuel; Hegel, G.W.F; Marx, Karl

## ABSTRACT

**Legal subject and capitalism.** The legal subject is a specific social form of capitalism. Its complete development can be achieved only with the advent of relations of productions that require the reduction of labor power to the form of commodity. Its universalization is the universalization of proprietors of themselves that act as legal subjects in so far as dispose of themselves as commodities. In Kant, it is found an imperfect concept of this subject: the *ius realiter personale*, which retains some remnants of the feudal production, allows the possession of a laborer *as if* he was a thing and so implies the sacrifice of the universality of the legal personality. In Hegel, the legal subject finds its most developed concept, appearing as a subject able to fully accomplish his freedom through the reification and alienation of himself, in accordance with an already consolidated capitalist society. In Marx, finally, can be unveiled the real historical determination of the legal subject and this form can find its sharpest critic within the overall of the critique of political economy.

**Keywords:** legal subject; capitalism; Kant, Immanuel; Hegel, G.W.F; Marx, Karl

## RIASSUNTO

**Soggetto di diritto e capitalismo.** Il soggetto di diritto è una specifica forma sociale del capitalismo. Il suo sviluppo completo può essere raggiunto solo con l'avvento dei rapporti di produzioni che richiedono la riduzione della forza lavoro alla forma di merce. La sua universalizzazione è la universalizzazione dei proprietari di se stessi che agiscono come soggetti di diritto in quanto dispongono di se stessi come merci. In Kant, si è trovato un concetto imperfetto di questo soggetto: il *ius realiter personale*, che mantiene alcuni resti della produzione feudale, consente il possesso di un lavoratore *come se fosse* una cosa e implica così il sacrificio della universalità della la personalità giuridica. In Hegel, il soggetto di diritto trova la sua concezione più sviluppato, appare come un soggetto in grado di realizzare pienamente la sua libertà attraverso la cosificazione e l'alienazione di se stesso, in sintonia con una società capitalista già consolidata. In Marx, infine, può essere svelata la determinazione storica reale del soggetto di diritto e questa forma può trovare la sua più eclatante critica nel insieme della critica dell'economia politica.

**Parole-chiavi:** soggetto di diritto; capitalismo; Kant, Immanuel; Hegel, G.W.F; Marx, Karl