

**El espacio mítico y efectivo de la personalidad  
como derecho**

The Mythical and Effective Space of the Right of Personality

*Autor: Fernando Rodrigues de Almeida*

*DOI: <https://doi.org/10.25058/1794600X.2378>*

## El espacio mítico y efectivo de la personalidad como derecho\* ■

### The Mythical and Effective Space of the Right of Personality ■

### O espaço mítico e efetivo do direito de personalidade ■

Fernando Rodrigues de Almeida <sup>a</sup>  
fernandordealmeida@gmail.com

Fecha de recepción: 05 de octubre de 2023  
Fecha de revisión: 22 de febrero de 2024  
Fecha de aceptación: 5 de marzo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.25058/1794600X.2378>

**Para citar este artículo:**

Rodrigues de Almeida, F. (2024). El espacio mítico y efectivo de la personalidad como derecho. *Revista Misión Jurídica*, 17(26), 95 - 109.

## RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo investigar la relación entre la institución del poder mitológico del derecho con el concepto de personalidad, que es un elemento propiamente racional para la constitución de la persona, y que al pasar al plano del deber-ser, desubjetiva un elemento que puede ser justificado por el concepto hegeliano de *Wirklich*. La constitución de la persona y su elemento contranatural es una hipótesis fundamental para la definición de la genealogía de los derechos de la personalidad. El presente trabajo parte de la hipótesis de la relación efectiva de la personalidad jurídica y la deduce a partir de una investigación bibliográfica.

---

\*Artículo de reflexión que presenta resultados de investigación de una perspectiva analítica sobre la investigación desarrollada durante la elaboración de la tesis doctoral en el programa de posgrado en ciencias jurídicas de UniCesumar, Brasil, sobre elementos derivados de la genealogía de los derechos de la personalidad.

a. Doctor en Ciencias Jurídicas por la Universidad Cesumar/Brasil, con Maestría en Teoría del Derecho y del Estado por el Centro Universitario Eurípides de Marília/Brasil y graduado en Derecho y está realizando un máster en Filosofía en la Universidad Estatal de Maringá (UEM/Brasil); es Profesor permanente del Programa de Posgrado (Maestría y Doctorado) en Ciencias Jurídicas de UniCesumar/Brasil; Asimismo, es Profesor Titular de las disciplinas de Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho. correo electrónico: fernandordealmeida@gmail.com

## PALABRAS CLAVE

Acreditación de laboratorios forenses; competencia técnica; confiabilidad; gestión de la calidad.

## ABSTRACT

This article aims to inquire into the relationship between the institution of the mythological power of law and the concept of personality, which is a properly rational element for the constitution of the person that, when passing to the realm of duty, desubjectivizes an element that can be justified by the Hegelian concept of *Wirklich*. The setup of the individual and their contranatural element is a fundamental hypothesis define the genealogy of the rights of personality. This work departs from the hypothesis of the effective relationship between legal personality as derived from a bibliographic review.

## KEY WORDS:

Rights of personality; genealogy; anomie; phenomenology; legal constitution of the person; philosophy of law.

## RESUMO

Este artigo tem por objetivo investigar a relação entre a instituição do poder mitológico do direito e o conceito de personalidade, que é um elemento propriamente racional para a constituição da pessoa que, ao passar para o âmbito do dever, dessubjetiviza um elemento que pode ser justificado pelo conceito hegeliano de *Wirklich*. A configuração do indivíduo e seu elemento contranatural é uma hipótese fundamental para definir a genealogia dos direitos da personalidade. Este trabalho parte da hipótese da efetiva relação da personalidade jurídica, derivada de uma revisão bibliográfica.

## PALAVRAS-CHAVE

Direitos da personalidade; genealogia; anomia; fenomenologia; constituição jurídica da pessoa; filosofia do direito.

## INTRODUCCIÓN

El concepto de mito ya es un elemento jurídico en sí mismo, por lo tanto, el uso del concepto de

personalidad por el derecho también debe ser observado desde una perspectiva mitológica ya que la personalidad (hasta ahora) parecía ser un objeto en sí mismo que, posteriormente, se ligaría al derecho; sin embargo, este no es el resultado de su mitologema.

La mitologema de la personalidad se forma a partir de toda su fundamentación en la persona, pero su función jurídica es mitológica, precisamente por su función formal, en la que se encuentra el derecho.

La función objetivamente jurídica de la personalidad, no en su fundamento como persona, sino en su aplicabilidad puesta, tiene una relación directa con su accesibilidad a los principios de libertades garantizados por el contractualismo democrático. Si es así, aunque nuestro desarrollo ya ha observado las raíces del problema de la ubicación de este fundamento, hay ciertos elementos que hacen que el derecho sea esencialmente parte de la función mitológica de la personalidad.

Y esto es aún más claro por la propia búsqueda de la naturaleza de los derechos de la personalidad, ya que la doble naturaleza encontrada en la doctrina —que mezcla elementos paradójicos como el juspositivismo y el jusnaturalismo, para determinar su origen en forma jurídica— se dan precisamente en este elemento.

Lo que queremos demostrar es que toda esta construcción tautegórica y anómica de la personalidad como reconocimiento en sí misma tiene en su función mitológica un elemento jurídico, y por lo tanto, la personalidad como conciencia efectiva y la personalidad del derecho comparten el mismo espacio epistemológico: el mito.

Para que un elemento como la personalidad pueda ser estructurado en una comprensión de un mitologema de poder jurídico, esta idea de comprensión efectiva de tal concepto también debe ser analizada detalladamente.

Se escoge hacer una defensa de una genealogía de la personalidad como derecho, lo cual se justifica por la relación entre el concepto de derecho y personalidad, elementos que por sí mismos necesitan una estructuración adecuada para su relación. La elección de la genealogía como

método parece la más adecuada para tal fin, ya que esta estructura de conocimiento permite no solo la observación no lineal y progresiva del fenómeno a ser observado, sino una estructuración de las relaciones de poder-saber que determinan la aprehensión de su contenido como fórmula de verdad; insertándose como elemento efectivo del conocimiento y de la racionalidad.

Es importante destacar que el método genealógico se extrae originalmente de la bibliografía nietzscheana y se perfecciona mediante Michel Foucault, sin embargo, este trabajo no utiliza a estos dos autores como referencial teórico de deducción, sino como referencial metodológico. Esto es importante, precisamente, porque los paradigmas que se enfrentarán a partir de esta genealogía se aplican a partir de otras ideas que en determinados puntos rivalizan con algunos conceptos aplicados por los autores en cuestión, pero el método, para lo que buscamos, se vuelve apropiado y adecuado. Así, el presente trabajo parte de la hipótesis de la relación efectiva de la personalidad jurídica y la deduce a partir de una investigación bibliográfica.

## 1. El efectivo como razón jurídica de la personalidad

Es importante trazar la idea que presentamos sobre el espacio efectivo que el derecho ocupa en la comprensión de la racionalidad. La base de una efectividad anómica que discutimos en el presente trabajo se refiere al concepto hegeliano, extraído del prefacio de los Principios de la Filosofía del Derecho del autor, en el cual presenta la máxima:

Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig. In dieser Überzeugung steht jedes unbefangene Bewußtsein wie die Philosophie, und hiernach geht diese ebenso in Betrachtung des geistigen Universum's aus als des natürlichen. (Hegel, 1989, p. 24-25)<sup>1</sup>

Es importante realizar un análisis cuidadoso de este pasaje paradójico de Hegel, que contiene un profundo debate sobre su significado, en el que la expresión "wirklich" se traduce a veces

como "real", sin embargo, en nuestra opción hermenéutica, adoptamos la posición de traducirlo como "efectivo". Y esto se justificará en este pasaje.

Aunque tenemos la idea de la realidad presente en la concepción alemana de "wirklich", es importante observar la elección del término utilizado por Hegel y su aplicación en la función teleológica presentada en el aforismo presente en la introducción de su filosofía del derecho. La realidad presenta una conceptualización incompleta en la lengua alemana, trayendo, por ejemplo, la posibilidad del uso de la palabra "echt", que tiene un sentido de percepción inmediata y sensorial, como en el término "echtzeit"<sup>2</sup>. Pero la elección de Hegel por "wirklich" parece manifestar su razón para una relación más profunda con la realidad, una realidad que no se puede tomar como puramente empírica, sino a partir de una efectividad, y esta, como ya defendimos anteriormente, puede presentar un paradigma más allá del proceso inductivo de la razón.

En general, la disputa sobre la interpretación de la presencia del término "wirklich" en Hegel tiene como objetivo dos perspectivas dirigidas hacia fines diferentes. La primera, el paradigma de la efectividad; la otra, el prisma de la contingencia. Para ello, debemos abordar algunos puntos paradigmáticos de esta controversia, para defender nuestro punto de vista.

En primer lugar, es importante delimitar la importancia de la idea de efectivo para el pensamiento filosófico de Hegel, especialmente en lo que respecta a la filosofía del derecho, ya que el autor demuestra una fuerte preocupación por el pensamiento especulativo y lo que éste fue capaz de generar en la filosofía de su época. Por lo tanto, Hegel sostiene que un pensamiento especulativo debe tener como τέλος<sup>3</sup>, el desvelamiento de lo que se puede considerar real, pero este real no debe remontarse solo a lo fenomenológico, sino a aquello que pueda ser considerado efectivamente aprehensible.

La cuestión del autor es el problema de la abstracción, puesto que esta debe significar un movimiento que alcanza la concreción del

1. En una traducción libre del autor: Lo racional es efectivo y lo efectivo es racional. Toda conciencia libre de prejuicios tiene esta convicción y de ella parte la filosofía tanto al considerar el universo espiritual como el universo natural.

2. Traducido por el autor como "Tiempo real".

3. Aquí transliteramos como "télos" y consideramos su traducción del griego como la idea de finalidad fenomenológica y racional.

elemento deducible, ya que este abstracto se realiza convirtiéndose en un resultado seguro del procedimiento de aprehensión.

Supomos, porém, admitido que a maneira como a filosofia passa de uma matéria para outra ou fornece uma demonstração científica, que o que é conhecimento especulativo em geral se distingue de qualquer outro modo de conhecimento. Só reconhecendo a necessidade deste caráter singular se poderá arrancar à filosofia à vergonhosa decadência em que a vemos nos nossos dias. (Hegel, 1997, p. 24).

Por lo tanto, se puede percibir que Hegel presenta una crítica al idealismo en el que la abstracción se apodera de la posibilidad de presentación, de modo que, si se considera real, la fundamentación de lo abstracto no puede presentarse como una formación idiosincrática de percepción, sino que su realización debe seguir el paradigma de la efectivización microfísica de la función racional.

Este es el primer punto que defendemos en relación con la personalidad, aunque este elemento pueda estar en un diagrama de abstracción, ya que su fundamentación se deriva de un supuesto axiológico, su efectividad se presenta como una realización comprensible, de manera que su forma de deducción se alcanza. Si la personalidad se presenta como un producto posterior a la axiología racional del cuerpo, su consideración jurídica como un elemento propio del individuo otorga a esta formulación una efectividad, aunque no se presente en una formulación cronológica de genealogía.

Por ende, existe una fuerte importancia de la crítica kantiana, aunque velada<sup>4</sup>, que asumimos en el presente. La afirmación y deducción de la filosofía kantiana de considerar la filosofía como una estructuración de la verdad a partir de un

4. Se puede observar la crítica del idealismo a la verdad kantiana cuando Hegel (1997, p.25) afirma: *Aqueles que parecem mais preocupados com o que há de mais profundo, esses poderão decerto dizer que a forma é algo de exterior e alheio à natureza da coisa, e esta é tudo o que importa; poderão dizer que a missão do escritor, e, sobretudo do filósofo, é descobrir verdades, afirmar verdades, divulgar verdades e conceitos válidos. Mas, se depois de os ouvir, formos verificar como na realidade cumprem essa missão, o que encontraremos será sempre o mesmo velho palavreado, cozido e recozido. Terá esta ocupação o mérito de formar e despertar sentimentos, mas antes deverá considerar-se como uma agitação supérflua.*

aislamiento del sujeto en su ser es lo que el autor considera como la imposibilidad de la efectividad racional, ya que su naturaleza especulativa tiene una dinámica presente en lo que Kant considera como trascendencia. Si esta dinámica aparece como fórmula de universalidad, dependería de condiciones aisladas para justificarse como verdad, de manera que cada cosa supuesta, en sí misma, tendría una universalidad y acabado, imposibilitando el conocimiento del real de manera efectiva.

Esto no significa que lo real sea necesariamente empírico, o que dependa de la síntesis de la percepción, sino que este real debe presentar un elemento que no se encuentre en una metafísica, sino en una efectividad sobre su concepto común aplicable, que es el caso de nuestra hipótesis de la personalidad como mito en un espacio anómico, ya que esta se manifiesta de forma deducible sobre el propio concepto determinable de persona, en su axiología del individuo racional.

Lo que Hegel clasifica como su dialéctica de la moralidad incluye necesariamente un orden estatal, pero que podemos observar como un orden externo del carácter deducible de determinado valor, en que, para el autor, esta representación de Estado se encuentra en el centro de las representaciones de un pensamiento libre. Es decir, en la posibilidad de aprehensión verdadera y efectiva de producciones racionales axiológicas y no necesariamente sensibles.

Así que, podemos observar el derecho como una forma muy común a la axiología producida por la observación propia del cuerpo, como la formada a partir de la persona, mediante esta relación, ya que el derecho, la moralidad y la realidad jurídica y moral se conciben a través de pensamientos, adquieren la forma racional, es decir, universal y determinada, mediante el pensamiento. (Hegel, 1997, p. 26)

Con esto, se puede observar que una relación externa a la propia persona puede justificarse en una producción axiológica común particular a la propia persona como una efectividad. Si la persona es un concepto externo, común y universal sobre la axiología del individuo aislado, es decir, que está en el centro de un cuerpo y se forma en la comparación externa, se puede observar en el mismo paradigma de una formación conceptual de verdad a partir de una efectividad aprehensible.

Siendo la forma jurídica un procedimiento racional que solo puede ser comprendido en un ejercicio de realidad moral y jurídica que precede al propio sentimiento, entonces su correlación de efectividad se da más allá de lo empírico, pero aun así se confirma en la posibilidad de la realidad, a través de su efectividad. El mismo fundamento se encuentra en la personalidad, que se refiere a la persona como elemento racional, pero se dirige al individuo, en sus particularidades, sin volver al punto del aislamiento del cuerpo en el espacio, debido a su lugar, que no es geográfico, pero es necesariamente efectivo en su negatividad sobre sí mismo.

Por lo tanto, partiendo de la idea del “*entwernünftige wirkliche*”, tenemos esta relación que buscamos sobre la perspectiva de lo que está puesto, dado que entre racionalidad y efectividad se encuentra en un espectro de lo real que se comprende en un movimiento ideal que depende de la aprehensión del sujeto para su efectivación en la realidad, y no en la definición del propio sujeto.

La dualidad está precisamente en esa forma de realidad no como efectividad, sino como contingencia. Esto se debe a que al pensar en un elemento real en el sentido de una razón contingente, tenemos una forma de un devenir, es decir, al percibir una racionalidad propia e indisoluble del cuerpo axiológico, se crea el espacio de la particularidad, de forma que la contingencia pasa a ser un instrumento necesario para la realidad.

El problema es que al observar la tradición hegeliana, partir de una contingencia racional no implicaría una realidad, dado que esta dependería del aislamiento de la abstracción. En el caso de nuestra discusión, sería inviable aprehender la personalidad como un elemento susceptible de defensa jurídica, dado que, si al volver al elemento individual, el producto axiológico de la persona, necesita de una contingencia para la determinación de realidad, esta estaría solamente puesta en el espacio. Por lo tanto, perdería su carácter de persona, es decir, sería una personalidad del cuerpo, y no una individualización de la persona sobre el cuerpo.

Esta perspectiva impediría la racionalidad de un elemento real, ya que toda forma de dialéctica dependería del sujeto en su entorno.

Pero el problema aquí es que la dialéctica idealista de Hegel se dimensiona al tomar las contradicciones del momento a través de la realidad aprehensible, ya que esta aprehensión depende de la pura contingencia individual; estas contradicciones estarían en un plano de paradoja entre el cuerpo y su individualidad, ya que lo que determina su personalidad es justamente un carácter dialéctico-histórico y, principalmente, colectivo de aprehensión del concepto de persona. La personalidad, aunque se apropie del carácter negativo del tiempo, colocándose como fundamento precedente al individuo en su desplazamiento anómico, todavía depende del contenido posterior del cuerpo, que es la persona.

De esta forma, el movimiento real y perceptible de la historia entraría en conflicto con esta dialéctica del sujeto, que se vería nuevamente inmerso en el entorno sin diferenciación con los demás fenómenos observables, es decir, el sujeto depende de una axiología exterior al cuerpo, en forma de persona, lo que implica un movimiento efectivo de la historia en su dialéctica, y esta efectividad no depende necesariamente de la forma sensible, pero se sabe efectiva la determinación de persona, ya que esta es aplicable y aprehensible por cualquier cuerpo atribuido de su función persona.

Esta dialéctica no comprende síntesis, como en el platonismo, sino que presenta un movimiento constante que debe ser observado en la estructura propia hegeliana que, por sí sola, ya tiene una relación directa con la idea de efectividad. La dialéctica hegeliana implica un conjunto de aprehensiones en una dimensión histórica, pero esta relación está definida con aquello que se aprehende del cuerpo, es decir, el espíritu y la historia.

Por lo tanto, la relación entre el espíritu y la historia, en su forma dialéctica, necesita de una efectividad, ya que implica aprehensiones de divisiones racionalizantes sobre el concepto de sujeto, esto porque es a partir de la aprehensión efectiva de las divisiones de la cronología histórica, que se puede observar la efectividad de lo que se puede concebir en un plano racionalmente real.

En consecuencia, la división es justamente el punto en que la historia no puede ser leída cronológicamente, sino como producto indisociable de la efectividad de las relaciones de

aprehensiones de los sujetos involucrados. Así, la relación del sujeto con la historia se hace por las no exclusiones de los problemas conceptuales de carácter histórico en sentido de un progreso cronológico, sino en un sentido de asunción de tal elemento para que se revele no como continuidad, sino como efectividad.

Las escisiones no son descartadas en la dialéctica hegeliana, no son anuladas ni destruidas; son reconciliadas. Más allá de una lectura trivial, usual, banal, vulgar, Hegel exige de nosotros que asumamos en un plan superior toda posición o contraposición que se nos presente. No por casualidad, es Hegel quien propone una dimensión histórica para la Filosofía –una Filosofía que sólo se conoce y sólo se reconoce en el evolucionar de las ideas que se contraponen Al tiempo, como en la alegoría (más una vez inspirada) de Nietzsche, de gigantes que se interpelan en el tiempo; pero, en Hegel, también la voz de los enanos maliciosos que chillan abajo de los gigantes es importante en la construcción de la sinfonía de la totalidad. Parece razonable divergir acerca del éxito o fallo de Hegel en su propósito, pero es completamente irrazonable suponer que este no se dé ese en términos de búsqueda profunda de conciliación y reconciliación de aparentes opuestos. (Horta, 2013, p. 135).

De este modo, Hegel observa una posibilidad de interpretación de la realidad hipotética no como una abstracción, sino como una pendencia de efectividad, y no como un elemento puesto en el plano del ser, de forma que lo que imputa la efectividad es su aprehensión en el presente. Como observaremos más adelante, este presente no puede ser visto como una función cronológica, sino como un "Ahora", que implica una medida fuera del aspecto del progreso, que impide la visualización de lo que se aprehende en el momento en función de una correlación entre pasado y futuro.

En otras palabras, la historia puede ser observada como dialéctica, no como cronología; pero esa dialéctica implica la comprensión del presente sin que este "Ahora" esté contaminado con una función dependiente de otro tiempo, de forma que cuando la reflexión, el sentimiento y en general la conciencia subjetiva de cualquier modo consideran el presente como vano, lo sobrepasan

y quieren saber más, caen en el vacío y, porque sólo en el presente tienen realidad, ellos mismos son ese vacío. (Hegel, 1997, p. 35). Es decir, esta efectividad depende de la aprehensión presente del concepto, mientras que la hipótesis es un devenir efectivo.

Para haber, por lo tanto, una realidad por medio de una forma contingente, es decir, una realidad stricto sensu, para Hegel, sólo sería posible en un desarrollo absoluto del Espíritu; por lo tanto, la idea general de realidad, para ser traducida como "wirklich", debería estar necesariamente atribuida a esa posibilidad de realidad contingente, por tratarse de la forma más cercana a la raíz fundamental de realidad para nuestra aprehensión. Siendo así, la efectividad parece estar más cercana al sentido atribuido.

La efectividad, finalmente, se presenta de una forma necesaria y universal, a partir de la aprehensión racional y no de su forma sensible de determinación.

El concepto de persona es, por sí mismo, una axiología. Esta es determinante en el concepto del individuo, pero su abstracción está directamente relacionada con su forma externa, es decir, el contenido de construcción conceptual de la persona no se da en el propio cuerpo, sino en la realización del cuerpo como elemento racional y una determinación dependiente de una conceptualización exodependiente. Esto se debe a que la persona sólo se clasifica como tal si es inmediatamente identificable con otro cuerpo - en comunidad - que así lo determina; por consiguiente, aunque la persona no sea un elemento fenomenológico, ya que éste se hace por el cuerpo, se vuelve efectiva.

De la misma manera, si el concepto de persona es una razón efectiva mediante una elaboración externa, con posibilidad de conceptualizarse en sí misma, incluida en la idealidad del propio cuerpo, la personalidad, a su vez, alcanza el ápice de esa estructura, ya que, si producto de la persona, la personalidad se desplaza como fundamentación del propio cuerpo, aunque como racionalidad dada sea imposible su aprehensión como presupuesto de un fenómeno, pero así lo hace debido a su endémica relación con la efectividad de la propia relación dialéctica entre persona y espacio, y su exclusión de ese elemento para que así pueda determinarse en sentido objetivo.

La personalidad se presenta como forma del Espíritu en relación directa entre persona y personalidad, es decir, existe una determinante aprehensible en la personalidad que la hace por un espectro de sí a sí, formulando, por procedimiento, una conciencia efectiva sobre el objeto de forma reconocible, pero no lineal, de modo que se presenta antes de su propia construcción. Su identificación, sin embargo, se fundamenta como una condición de conciencia para los elementos externos que la definen, una vez que el reconocer se convierte en la propia personalidad. Es decir, aunque es un producto posterior, al regresar al cuerpo, es ella la que concibe el espacio de reconocimiento del cuerpo como elemento individual no coincidente con el espacio, en el espectro anómico del Negación del Espacio, en una relación establecida entre sujeto-objeto, o de la persona y el cuerpo.

De esta forma, la aprehensión de esta personalidad se reconoce en el otro, pero se determina en la relación con el cuerpo volviendo a sí misma; sin embargo, es importante observar que no se trata de una forma progresiva, lineal o cronológica, sino de una tautología en la que su comienzo es el fin en sí mismo; aunque posteriormente construido, es el inicio del proceso que dio origen al objeto. Siendo aquí el objeto, el cuerpo y el sujeto, la persona, la individualización de la persona. Es decir, la personalidad se convierte en origen efectivo del cuerpo con el que se relaciona efectivamente. Obviamente, para ello aún hay dependencia del espacio de una Negación del Espacio, como ya se mencionó y se profundizará posteriormente, pero en cuanto a su dialéctica, esta efectividad justifica su no linealidad.

Por lo tanto, la conciencia, aprehendida en el otro, se forma de la relación del objeto, aquí determinado como cuerpo, en un retorno a sí mismo a través de la axiología de la persona, por la efectividad de la personalidad, suprimiendo o trascendiendo el movimiento originario del cuerpo, como elemento fenomenológico incluido del espacio, pero no lo supera. De hecho, niega lo originario, afirmándose en este re establecimiento. La cuestión más interesante sería que, aunque lo trascienda, mantiene en sí misma su forma originaria, es decir, permanece reconocible, o aún no lo cambia, pero lo trasciende, lo que permite reconocer lo que es diferente de lo que fue e igual

a lo que era en sí mismo, en el mismo movimiento de racionalización del Espíritu consciente.

De hecho, la personalidad se hace en un producto inmaterial, pero no en una abstracción pura, se hace en la efectividad de su aprehensión. Con esto, esta función no linealizada de la personalidad gana sustento, a partir de la conciencia, en una determinación amplia en su carácter filosófico. Y teniendo esto determinado, resta observar cómo esta efectividad se relaciona con el espacio de la personalidad después del retorno a sí misma, ahora como objeto efectivo, a partir del llamada Negación del Espacio. Para ello, a partir de ahora, esta función de espacio anómico pasará a ser desarrollada.

## **2. Mitologema de la personalidad como derecho**

Cuando este artículo habla de mito no se refiere a un elemento de inexistencia o una alegoría, sino más bien de un elemento consciente que trasciende la experiencia y se aprehende en la sensación. Y esa sensación es precisamente lo que la persona produce axiológicamente para comprenderse como ontología, por lo tanto, la personalidad surge de esta manifestación.

Para comprender cómo la mitologema de la personalidad de la conciencia efectiva - la axiología de la persona y el supuesto del cuerpo - es al mismo tiempo la personalidad del derecho es necesario entender adecuadamente cómo se produjo, con la idea del contrato social, la apropiación de la vida por parte del contrato social.

El contrato social es el fundamento de transmutación de la efectividad de lo que es la forma jurídica. Este fundamento se realiza en la Ilustración, pero como se ha observado en este trabajo, fuera del lenguaje del progreso lineal, este se contrae en sí mismo que, al igual que el acontecimiento mesiánico presentado en Benjamin, se consume, redime y concretiza en relación consigo mismo, de forma que su historia no se determina fuera de sí mismo.

El contrato social es inoperante con el derecho, es decir, comienza y termina en sí mismo, de tal manera que no podemos hablar de derecho a partir del contrato social o por el advenimiento de la Ilustración. Al menos de la forma en que

se observa su efectividad, ya que no se trata de una historicidad del derecho, sino de una determinación de su lugar de naturaleza en la vida.

Para pensar en un mitologema del contrato social, la idea de soberanía debe ser considerada como el centro de la elaboración del derecho y de sus categorías normativas. Giorgio Agamben es quien nos presentará esta fundamentación de la forma más precisa, en su actividad de observar la fundación del Estado como hipótesis a partir del contrato social, un mito de fundación.

Para Agamben (2007), hay que pensar en una aproximación entre Espacio de Excepción y el Estado de Naturaleza, ya que es en esa aproximación donde el autor justificará su concepción, de una forma cercana - en algunos puntos - a la que presentamos en la idea del espacio de anomia; la comprensión de un espacio de excepción se daría en la amalgama social entre el hecho y el derecho, que hace que los dos sean indistinguibles, de tal manera que el derecho no deja de existir en su excepcionalidad, pero la forma de la voluntad soberana de ejercicio representa un orden de voluntad.

Este espacio, referenciado al modelo hobbesiano del contrato social, cuestiona la formación de la concepción de *civitas* en forma de un pacto *nomóico* y original, dado que, bajo la hipótesis de la formación de la ley en la excepción, se crea una antípoda conceptual, ya que si hay ley en la excepción y excepción en la ley, no se puede considerar la excepción como elemento precontractual.

O termo 'mitologema do contrato', empregado por Giorgio Agamben, indica o atrelamento das categorías fundamentais do pensamento político à figura do Estado, entendido como organização jurídica da *civitas*, como pacto de união e submissão. Na contramão dessa hipótese, Agamben propõe a substituição do contrato originário pelo bando, como gênese da sociedade e da política. O conceito de bando é pensado por ele como forma originária da política - e não apenas da modernidade política, numa inversão radical da tradição jus filosófica, que permite ao filósofo italiano considerar paradoxalmente a exceção como estrutura e verdade da norma, assim como a figura do bando, ao invés do contrato, como

base fundacional da política. (Giacóia Junior, 2014, p. 50).

La idea de "bando" sería la fundamentación para la formación del poder originario de la política; el bando enfrentaría el signo de la *δυναμις*<sup>5</sup> del poder, como forma de actuación directa y continua del poder. Ahora bien, la idea de bando está directamente ligada al parodoxo de la soberanía que se fundaría en una exclusión excluyente. Es decir, una vez que el Soberano representaría la forma del Estado y del derecho y este sería el espacio común entre el hecho y el derecho, este aparecería como una inclusión excluyente, de forma que su fundamentación se haría originariamente de fundar una ley que se mantiene en su capacidad de autorregulación, en actuar o abstenerse.

Esto puede fundamentarse en la relación efectivamente anómica del bando que se hace posteriormente a la construcción de la ley, es decir, el bando se considera un espacio anómico no por estar contrariamente posicionado a la ley, sino fuera de su espacio, por lo tanto, inalcanzable para ella, siendo así sólo un espacio subyugado.

Chamemos bando (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) a esta potência (no sentido próprio de *dynamis* aristotélica, que é sempre também *dynamis* *mè energeîn*, potência de não passar ao ato) da lei manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. (Agamben, 2007, p. 36).

Para Agamben (2007, p. 36), la relación de excepción es una relación de bando. Por lo tanto, la figura del desterrado es indiferente a la propia ley, precisamente por su característica de abandono; de esta forma, se conjuga en ese umbral entre la vida y el derecho, en una función interna y externa, así como el estado de naturaleza y el derecho.

Con esto, se puede extraer que hay una confusión, una quimera entre la vida y el derecho, de forma que aquel que se encuentra fuera de la estructura está ante -o a merced de- su propia

5. Transliteramos como *Dynamis*, y entendemos como traducción del griego aquello que se refiere al poder interno, a la potencia energética imparable del cuerpo.

vida, pero una vida desprovista de concepto elemental, y ese concepto es lo que hemos venido llamando hasta aquí de individuo.

Es decir, el cuerpo no es nada sin la axiología normativa, de tal modo que, cuando se estructura la forma de la persona, lo que tenemos ante nosotros es la formación de ese fundamento genealógico del contrato. Es decir, la persona es la representación de la función del umbral entre el abandono del cuerpo y la categoría normativa de la vida.

En el cuerpo no se puede decir que está dentro o fuera del derecho precisamente porque este se reduce a un objeto neutralizado en el medio, y esto puede relacionarse con el concepto de vida desnuda presentado por Agamben. Obviamente, la dimensión de lo que presentamos sobre el cuerpo no tiene esencialmente las mismas problemáticas presentadas por Agamben, pero ciertamente puede ser insertado en el concepto. Una vez que la fragilidad de la interpelación del cuerpo, como objeto colocado en el medio sin la categorización axiológica creada por la persona y su entendimiento como objeto original por la fuerza de su génesis naturalística, ocurre en el momento en que se posibilita la revocación normativa; es decir, retirando del cuerpo su marco normativo clasificado como persona y dejándolo a merced de la apreciación objetivada en su medio fenomenológico, es decir, una negación de la conciencia efectiva sobre su cuerpo.

Su concepto se encuentra en un limbo que lo reduce —o lo sitúa de nuevo— como cuerpo, por lo tanto, el proceso de personificación no está garantizado sin la fuerza normativa. La personificación o personalización —por la posibilidad de determinación dentro de un marco normativo de persona— se define como la reestructuración del cuerpo a su condición pura, lo que lleva al individuo a la posición de cuerpo sin significado dentro del sistema social. Esto parte de la propia producción efectiva del concepto de persona a través del consenso (abstracto) de que su muerte no puede ser relativizada, tampoco su vida (existencia).

Lo que queda al cuerpo es solo el cuerpo, una objetivación biológica libre de abstracción consciente o axiológica. Y, de la misma manera, retirado su concepto de humanidad, nada queda al cuerpo más allá de la vida desnuda. Se reduce

el concepto del cuerpo solo a lo que es, libre de la intervención del elemento normativo de la conciencia y, consecuentemente, libre de su razón cultural efectiva. Así, lo que queda es un cuerpo sin legitimidad de la estructura del derecho como vida.

Bien, reducido en su βίος<sup>6</sup> y reestructurado en su función de Ζωή<sup>7</sup>, el cuerpo deja de ser parte del sistema jurídico-político, ya que, aunque se alejó de una negación del medio, se reestructura al lugar de observación común, donde se retira el concepto de persona.

Para Agamben, la decisión de la existencia de la vida desnuda recae exclusivamente en el poder soberano, ya que es éste quien tiene legitimidad originaria en la creación mítica del Estado y, por lo tanto, nada más tiene que el control de la forma axiológica de la conciencia. De esta manera, el concepto de vida desnuda está directamente relacionado con el concepto de la función que el Estado da a ese cuerpo, independientemente de su existencia simbólica.

La cuestión de la existencia del cuerpo sin reconocimiento social establecido por el Soberano lo retira de la regulación social. Esto representa una insignificancia para el cuerpo, no en forma de castigo, ya que su función jurídica fue suspendida, precisamente por eso no queda sanción para el cuerpo, solo en forma de ideología, sin garantía violenta de estabilidad, si no queda la condición humana para el hombre; la condición de sujeto, aprehendida por la humanización, no tiene relevancia en detrimento de su dependencia de legitimidad, lo que devuelve al cuerpo a la condición de *homo sacer*<sup>8</sup>.

Por eso, se debe considerar que la soberanía no es ni un concepto político ni impolítico, así como procedemos con la idea de la personalidad

6. transliteramos como Bios, en referencia a la categoría de persona políticamente calificada.

7. transliteramos como Zoē, en referencia al cuerpo sin calificación, la vida pura.

8. En las notas del traductor presentes en la obra "Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua I", Henrique Burigo explica: "Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribúnica se adverte que "se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida". Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chado de sacro." (BURIGO in AGAMBEN, 2007, p.196).

que se sitúa ni como un concepto axiológico ni como un concepto natural.

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária no qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. (Agamben, 2007 p. 35).

Para Agamben, el problema de la reconfiguración de la idea de soberanía con la exclusión de la idea originaria de banda es precisamente la apropiación de la efectividad como medio de comprensión de una estructura sustituta de un elemento para fundamentar la relocalización del cuerpo en un elemento social.

Aquí encontramos la forma de la personalidad, cuando hay una sustitución del cuerpo por la persona, hay, por consecuencia, la negación del medio y el desplazamiento del tiempo para fundamentarlo y, con esto, la personalidad surge como un elemento posterior y, al mismo tiempo, presupuesto, es decir, la forma de una inclusión excluyente.

Es precisamente en este punto donde la personalidad adquiere su estatuto jurídico correlativo al contrato social – o derivado – una vez que la personalidad pasa a ser la determinación de la individualidad del cuerpo sin devolverlo al medio, implicando en el mantenimiento normativo de una negación espacio-temporal.

El cuerpo es la reducción fenomenológica. Pero si la persona es una formulación abstracta y plural de identificación fenomenológica, la personificación individual sería una forma de volver al cuerpo, a menos que, para ello, la función jurídica pueda alinearse como un contrato presupuesto, en este caso la personalidad.

De este modo, la personalidad es un fundamento esencialmente jurídico, que se basa en un mito de fundación del cuerpo. Se reemplaza la forma natural de la existencia por la forma normativa derivada de una conciencia normativa.

La vida y la forma jurídica se confunden, así como el cuerpo y la persona, y su fundamento es

un mitologema creado por el espacio anómico de la personalidad, de forma que ésta debe, por sí misma, fundarse en una naturaleza normativa.

Así, esta figura bestial se compara con una conciencia efectiva de la figura del desterrado, es decir, el arquetipo social del marginal del derecho se hace a partir de una negación al no-medio, lo que es importante para la definición de esa forma cuando se relaciona con la personalidad.

Esto se debe a que el cuerpo que pierde su condición normativa de conexión con la personalidad regresa a su estado de cuerpo, pero no pierde su condición de persona, y aquí tenemos el elemento primordial de la personalidad, porque el cuerpo queda a merced de la personalidad, pero aún definido como ese cuerpo identificable, aunque bestial.

De esta manera, el sujeto no regresa a su espacio natural, sino que se sitúa en una negación de la negación de lo espacio.

Por lo tanto, en la visión agambeniana, el contrato social es un mito de fundación que sitúa a la banda como una condición posterior al propio Derecho precisamente para que este no se clasifique como espacio nomico, es decir, si la banda se convierte en la clave originaria del espacio jurídico, este se hace precisamente en su negación.

El mito del contrato es utilizado para fundamentar el Derecho a partir de un derecho, es decir, relacionando una coalición entre la conciencia efectiva de libertad y el derecho de libertad, de tal modo que el contrato aparece como fundamento originario de la función jurídica.

De manera equivalente observamos la personalidad, ésta se sitúa como un medio entre la vida del cuerpo y la axiología de la persona, fundándose en forma jurídica. Y lo que es más importante, en ningún momento, la personalidad se convierte en Derecho, ella es inmediatamente en su colocación de conciencia una forma jurídica de fundación mitológica.

Si el cuerpo es la fuente, la individualización de una conciencia efectiva es extraíble. Por lo tanto, no hay cuerpo como supuesto racional. El cuerpo es precedido por la personalidad como derecho, ya que ésta se hace en el mito, pues aunque aquél se haya constituido en el ínterin de un producto

axiológico, su forma jurídica se da en sustentación entre vida y concepto.

Al igual que el contrato, la personalidad es un mito en un espacio de fundamentación, ya que el Derecho no se hace sin contrato justamente por ser la fundamentación de la libertad, condición de voluntad y, por tanto, autonomía. La personalidad, a su vez, es un fundamento esencial del cuerpo, pues sin ésta, no hay posibilidad de fundamento de persona. Ser persona depende de la norma de acceso a la individualización para su ejercicio, es decir, la libertad.

La vida sin personalidad es puro cuerpo, lo que priva al concepto de persona, lo que se ve a partir de la noción de cuerpo de Agamben (2007, p. 10) que entiende que la simple vida natural está excluida, sin embargo, en el mundo clásico, de la polis propiamente dicha y permanece firmemente confinada, como mera vida reproductiva, al ámbito del *oikos*. Por tanto, vemos la consideración de la formación mitológica de la personalidad como sustento del propio ejercicio de la relación entre cuerpo y persona.

## CONCLUSIONES

El contrato social se manifiesta en un paradigma esencial de la forma jurídica, es decir, con la ruptura de la estructura monárquica de poder, de manera que la ruptura general con la legitimidad de la voluntad individual de poder da lugar a la idea de libertad general. Pero veamos que es precisamente la libertad general la que condiciona la apropiación de una personalidad como fundamento general, ya que si la monarquía se fundaba en la voluntad individual y el contractualismo en la plurivontade, hay necesidad de diagramar una individualidad controlable que no se haga por la contradicción de la voluntad, pero al mismo tiempo, que no rechace a la persona como único fundamento, que traería una masificación de los individuos, pero creando aún, la forma de la autonomía.

Con esto, el Iluminismo crea conjuntamente la necesidad de una forma jurídica de individualización en la que la autonomía permanezca, pero que el autoritarismo no sea posible. Con el contrato social, la colectividad se convierte en un conjunto de individuos, pero no de cuerpos, precisamente porque, si autónomos y libres, estos individuos están precedidos

de personalidad, un derecho estatuido en la formulación axiológica de la persona, como factor esencial de la forma jurídica.

La personalidad se forma como derecho en su ubicación como mito. Se observa que la personalidad, como producto de la axiología de la persona, no se fundamenta en nada más que en un espacio de valor; pero al colocarse como fundamento general del derecho, puede desplazarse, recontar la historia del propio cuerpo y, para ello, se convierte en mito. A partir de entonces, necesita ejecutarse en sus formaciones, donde hace historia fuera del progreso, pero al mismo tiempo, al ubicarse como fórmula esencial de la democracia parlamentaria, utiliza la ideología para ubicarse en el progreso lineal, y esta función radica precisamente en el enmascaramiento de su mito. De igual modo, crea la forma de un locus racionalista como estrategia de reubicación, ya que el medio en el que se encuentra el cuerpo no puede estar en fundamentación con su individualización, pero su no-medio debe ser sólo un elemento de conciencia efectiva, aunque su forma de percepción deba ser enfatizada mediante un fenómeno racional.

El problema de la personalidad del derecho en su fundamentación radica precisamente en su mito, ya que su estructura se basa en una anomia mitológica, pero su justificación requiere de una racionalidad proporcionada para justificar su forma jurídica.

La personalidad engloba en sí misma un problema técnico-estructural que se concentra en su entorno de observación. Si individuo y persona son categorías que amplían y restringen la axiología del cuerpo, la personalidad representa una resignificación del espacio de ampliación individualizada de la persona. Esto implica la necesidad de separar el cuerpo de lo que aquí, en el presente trabajo, llamamos medio. Esto se hace necesario para fundamentar el espacio en el que se debe insertar el concepto perceptible que asignamos a la idea de *nomos*, medida de realización de la aprehensión de poder-saber. Dado que es necesario evitar que la reindividualización de la persona regrese al individuo, que está muy cerca del cuerpo, y así evitar que se convierta en un objeto frente a las propias caracterizaciones que la persona forma sobre el individuo, la personalidad tiene la tarea

de desplazar todo concepto anterior a este medio fenomenológico.

Sin embargo, dado que la aprehensión racional depende del empirismo, no es posible llevar al elemento persona a una trascendencia de este medio, lo que conduce a la necesidad de una permanencia negativa del nomos, que definiremos como un no-medio. Para fundamentar este espacio nomoico, utilizamos un concepto de la filosofía teológica paulina, que, como se ha visto anteriormente, vuelve a plantear la posibilidad de aprehender a la persona a través del evento eclesiástico-cultural; este concepto es la idea griega de  $\omega\varsigma\ \mu\eta$ ; o en una traducción aproximada, "como si no". Esto se debe a que este concepto se presenta en la filosofía teológica de Pablo de Tarso como una tautología significativa, es decir, una oposición que niega el objeto para volver al objeto mismo, un "acto como no acto" y no un acto que se convierte en otro acto; o un retorno a la misma cosa desde una perspectiva de revocación originaria.

Es sobre esta base que se encuentra el fundamento del no-medio de la personalidad; no se trata de algo fuera del espacio determinado en el fenómeno empírico, es decir, este espacio abierto no está condicionado por el propio espacio. Este espacio debe estar relacionado con la filosofía teológica, ya que en la tradición judía se exploraba una fórmula de un espacio aprehensible en el que el evento mesiánico se basaba en la condición de percepción, incluso cuando el sujeto se encontraba en la secularidad. Esto se presenta como el fundamento de una anomia mesiánica, que, unida a la revocación del  $\omega\varsigma\ \mu\eta$ ; presenta un espacio deducible y aprehensible en el que algo puede ser percibido, incluso si está desplazado del plano fenomenológico. Con esto, la anomia mesiánica y la revocación tautegórica de la teología se convierten en el fundamento central para la fundamentación de la personalidad. El paso de estos movimientos se da sobre la misma base, pero con deducciones distintas.

La anomia permanece, pero aquí debe estar esencialmente ligada a la persona, que es un producto axiológicamente racional y consciente del individuo. Por lo tanto, el evento cristológico debería dar paso a la racionalidad, el problema es que la racionalidad moderna, en la base kantiana, debe aplicar esencialmente el juicio para separar el fenómeno del hecho. Lo que se percibe es que

la personalidad no se justifica, a pesar de que se estructura como una razón normativa del cuerpo. Por lo tanto, nuestra opción es el enfoque kantiano a través de Hegel, en el que el espacio anómico puede ser percibido por la razón consciente, no a través de juicios, sino a través del concepto de Wirklich.

En otras palabras, una aprehensión real y efectiva de aquello que prescinde del empirismo, pero aún se manifiesta por virtud de la existencia de la verdad. La efectividad otorga realidad no a través del plano sensible, sino mediante la aprehensión fundamental. La hipótesis en la que esta efectividad precisa justificarse mediante la razón en una fundamentación empírica se plantea a través del problema del progreso. Con la fundamentación benjaminiana, restauramos la problemática de la mecanización y simetría del tiempo, con el fin de observar el dilema entre la efectividad real y la realidad empírica, en la cual el tiempo progresivo crea un instrumento que, si bien es empírico, no se conecta con la realidad de las ciencias humanas. Aunque la esencia progresiva técnica es real, la esencia progresiva humana no es efectiva. Para ello, el trabajo considera la personalidad como una construcción en la que, dentro del marco de la racionalidad, se manifiesta como un mitologema, en correlación con la noción que el Derecho suele orientarse hacia el mito sacrificial del contrato social. Sin embargo, en el plano de la efectividad, este mito se vuelve aprehensible como real, trascendiendo el medio. Como se puede observar, Walter Benjamin se erige como el referente teórico esencial del presente trabajo.

En resumen, la configuración de un espacio anómico efectivo de la personalidad revela su afirmación como un no-medio. Explico: el individuo, realización racional y consciente del cuerpo, reconoce su axiología mediante su expansión hacia afuera, reconociendo cuerpos relacionados con el suyo, conformando así la persona, elemento analítico universal que abarca los valores esenciales de diferenciación del cuerpo respecto a su entorno, pero que es un elemento colectivo. Por tanto, es necesaria su reintegración a la individualidad, ya que, aunque sea colectivo, la aprehensión consciente debe contar con su espacio individual oikonómico; no obstante, el retorno al individuo resulta imposible, dado que el concepto de persona impide la reificación en el medio. De esta manera,

se gesta la personalidad, un elemento tautegórico de reindividualización de la persona y no del cuerpo, emergiendo a partir de una apertura efectiva de una anomia referencial. En otras palabras, aunque sea producto de la persona, el espacio anómico de la personalidad se desvincula de la progresión mecánica del empirismo y se convierte en un supuesto del propio cuerpo individual. A pesar de ser producto de la persona, la personalidad la presupone. La personalidad es, por tanto, producto y presupuesto; aunque derive de la axiología de la persona, a fin de revocarse en un no-medio, regresa al plano originario, impidiendo que cualquier axiología de la persona se erija como objeto. Con ello, la personalidad se constituye como un elemento normativo vacío y formal, si bien al mismo tiempo es una hipótesis fundamental de validez para que el individuo sea considerado persona, sin necesidad de colectivizarse. Es decir, la personalidad, aunque posterior, constituye el fundamento genealógico

de todo derecho, tanto colectivo como individual, de la persona.

De esta manera, el resultado de la asignación de personalidad jurídica nos conduce a una emancipación respecto al fundamento de su aplicación instrumental. La personalidad, en su calidad de forma jurídica, es un elemento pasivo, ya que opera en la presunción de la persona, de tal forma que su carácter de norma pura no se manifiesta como un factor de resultado, sino como un elemento efectivo de argumentación jurídica en su aplicación. Esto implica que el sentido final de la aplicación jurídica de la personalidad se encuentra como una clave instrumental en la dialéctica entre la forma y el contenido de la personalidad, una hipótesis que hemos sostenido desde el inicio del trabajo, es decir, la imposibilidad de separar la genealogía de la personalidad de la forma jurídica de la personalidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2011). *O sacramento da linguagem*. Tradução de Severino José Assman. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_ (2007). *Profanações*. Tradução de Severino José Assman. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_ (2004). *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_ (2002). *Homo Sacer*. O Poder Soberano e a Vida Nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- \_\_\_\_ (2017) *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_ (2016). *O tempo que resta: um comentário a carta aos romanos*. São Paulo: Autêntica.
- Benjamin, Walter (2011). *Crítica da violência*. In BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem. Tradução de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: 34.
- \_\_\_\_ (2017). *Estética e sociologia da arte*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- \_\_\_\_ (1974). Nachträg: *gesammelte Schriften*, vol. I-2, Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (2019). *O anjo da história*. Trad. João Barrento. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_ (2013) *O capitalismo como religião*. Organização Michel Löwy; tradução Nélio Schneider; Renato Ribeiro Pompeu. 1ed. São Paulo: Boitempo.
- Giacóia Junior, Oswaldo (2014). *Estado, Democracia e Sujeito de direito: para uma crítica da política contemporânea*. In Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea Brasília, vol 2, nº 2.
- Hegel, Georg W. F (1997). *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_ (1998). *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*. Vol.1. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_ (1989). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und*

*Staatwissenschaft im Grundrisse: Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

- Horta, José Luiz Borges (2013). *Entre el Hegel racional y el Hegel real*. In Astrolabio. Revista internacional de filosofía. Núm. 15. ISSN 1699-7549. pp. 131-139.