

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**FERNANDA CELI DE ARAÚJO TENÓRIO**

**O ESTADO HEGELIANO COMO REALIZAÇÃO CONCRETA DA  
LIBERDADE HUMANA:  
uma abordagem sobre a possibilidade de conciliação entre a liberdade  
individual e a vontade substancial do Estado.**

**RECIFE**

**2009**

FERNANDA CELI DE ARAÚJO TENÓRIO

**O ESTADO HEGELIANO COMO REALIZAÇÃO CONCRETA DA  
LIBERDADE HUMANA:  
uma abordagem sobre a possibilidade de conciliação entre a liberdade  
individual e a vontade substancial do Estado.**

Dissertação de Mestrado apresentada à  
Universidade Federal de Pernambuco-UFPE,  
como requisito parcial para obtenção do título  
de mestre em Filosofia.

**Orientador:** Professor Dr. Alfredo Moraes

**Co-orientador:** Professor Dr. Jesus Vazquez  
Torres

RECIFE

2009

Tenório, Fernanda Celi de Araújo

O Estado hegeliano como realização concreta da liberdade humana : uma abordagem sobre a possibilidade de conciliação entre a liberdade individual e a vontade substancial do Estado / Fernanda Celi de Araújo Tenório. - Recife: O Autor, 2009.

79 folhas

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2009.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Liberdade. 3. Hegel, Georg Wihelm Friedrich. 4. Dialética. 5. Estado. I. Título.

1	CDU (2. Ed.)	UFPE
100	CDD (22. ed.)	CFCH2009/82

## TERMO DE APROVAÇÃO

FERNANDA CELI DE ARAÚJO TENÓRIO

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada** pela  
Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados,  
como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela  
Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. ALFREDO DE OLIVEIRA MORAES

  
ORIENTADOR

Dr. MICHEL ZAIDAN FILHO

  
1º EXAMINADOR

Dr. JESÚS VÁZQUEZ TORRES

  
2º EXAMINADOR

RECIFE/2009

Dedico este trabalho aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco que marcaram minha trajetória filosófica.

## **AGRADECIMENTO**

A Deus, por dar sentido a minha existência.

Aos que amo, por me fazerem conhecer minha urgente necessidade de amar.

[...] o princípio motor do conceito – enquanto não é simplesmente análise, mas também produção das particularidades do universal – é o que eu chamo de dialética.

Hegel, 1940, §31.

## RESUMO

Este trabalho apresenta uma perspectiva filosófica do direito que propõe uma compreensão político-filosófica sobre a liberdade humana, concretizada em termos objetivos nas Instituições Sociais da Sociedade Civil e no conceito de Estado, que Hegel destaca como organicamente constituído com a finalidade de efetivar a liberdade coletiva, considerando a liberdade individual como indispensável no processo. A liberdade posta em uma dimensão do coletivo é o tema essencial da filosofia política de Hegel. Ele propõe uma realização concreta da liberdade no âmbito do direito, que se efetiva através de três momentos constitutivos que dialeticamente se sucedem: o *direito abstrato*, a *moralidade* e a *eticidade*. Dessa forma, será analisada a obra de Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, que apresenta a dialética da liberdade no seu processo de efetivação. Principalmente, a terceira parte dessa obra intitulada de *eticidade* em que o processo tem seu ápice de realização e compreensão. Na *eticidade*, a *família*, a *sociedade civil* e o *Estado* de direito são os momentos do movimento do *espírito ético* na busca pelo alcance da liberdade concreta. O percurso do espírito ético, ou espírito objetivo, vai perseguir uma trajetória em que o indivíduo a partir de uma vontade individual realiza-se plenamente na comunidade.

**Palavras-chave:** Filosofia do Direito. Liberdade. Estado. Hegel.



## ABSTRACT

This work presents a philosophical perspective of the right that considers an understanding politics- philosophical on the freedom human being, materialize in objective terms, the Social Institutions of the Civil Society and in the concept of State, that Hegel detaches as organically constituted with the purpose to accomplish the collective freedom considering the individual freedom as indispensable in the process. The freedom dispatches by post in a dimension of the collective one is the essential subject of the philosophy politics of Hegel. It considers a concrete accomplishment of the freedom in the scope of the right, that if effective through three constituent moments that dialectically are succeeded: the abstract right, the morality and the ethics. In such a way, the workmanship of Hegel will be analyzed *Elements of the Philosophy of Right* that presents the dialectic of the freedom in its process of completion. Mainly the third part of this entitled workmanship of ethical life where the process has its apex of accomplishment and understanding. In the ethical life, the family, the civil society and the State are the moments of the movement of the ethical spirit in the search for the reach of the concrete freedom. The passage of the ethical spirit, or objective spirit, goes to pursue a trajectory where the individual from an individual will becomes fulfilled itself fully in the community.

**Keywords:** Philosophy of Right. Freedom. State. Hegel.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>I A DIALÉTICA DA VONTADE LIVRE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HEGEL</b>	<b>14</b>
<b>II A FAMÍLIA COMO MOMENTO IMEDIATO DA EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE</b>	<b>27</b>
<b>III A SOCIEDADE CIVIL BURGUESA COMO MOMENTO EXTERIOR DA EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE</b>	<b>37</b>
<b>IV O ESTADO COMO MOMENTO CONCRETO DA EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE</b>	<b>50</b>
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>72</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>75</b>

## INTRODUÇÃO

Trazer o tema da liberdade humana para ser analisado à luz de um autor é desafiador e prazeroso ao mesmo tempo, ainda mais quando se trata de um filósofo peculiar como Hegel. A questão da realização da liberdade permeia toda história da filosofia. A primeira grande teoria filosófica da liberdade foi expressa por Aristóteles em sua obra *Ética a Nicômaco*, em que afirmava ser livre o indivíduo que tem em si mesmo o princípio para agir ou deixar de agir. Posteriormente, o cristianismo fez com que a liberdade fosse amplamente reconhecida. Qualquer indivíduo pôde perceber-se livre, pessoalmente livre, independente de classe, etnia ou gênero. Saber-se livre é constitutivo de um processo histórico da consciência humana. No século XX, Sartre levou essa concepção ao extremo. Para ele, é a liberdade quem define a humanidade dos humanos. A liberdade seria, assim, a escolha incondicional que o sujeito faz de seu ser e de seu mundo. O homem encontra-se condenado à liberdade.

Contudo, a liberdade nem sempre foi concebida apenas como liberdade particular ou individual. Outra concepção acerca da liberdade encontra-se no estoicismo, sendo retomada no século XVII, por Espinosa e no século XIX, por Hegel e Marx, onde a diferença faz-se perceber especificamente no ato de escolha: não mais realizado pela vontade individual, mas relacionado à vontade substancial do todo, do qual os indivíduos são partes.

Essa liberdade posta em uma dimensão do coletivo é o tema essencial da filosofia política de Hegel. Ele propõe uma realização concreta da liberdade no âmbito do direito, que se efetiva através de três momentos constitutivos que dialeticamente se sucedem: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade. Importa descobrir de que forma Hegel viabiliza uma

conciliação entre a liberdade individual com a vontade substancial do Estado, que caracteriza a realização concreta da liberdade humana. A adequada significação do direito individual e da moral do indivíduo, para Hegel, só surge enquanto pensada em uma teoria das instituições e das comunidades. O caráter comunitário do homem constitui sua verdadeira liberdade. Ao contrário da concepção atomística de liberdade, do indivíduo isolado, Hegel considera que as liberdades individuais elevadas ao universal na comunidade realizam concretamente a liberdade do homem e dos homens no âmbito do coletivo.

A distância entre as teorias do Estado e a vida política prática têm sido inevitáveis. É o que nos mostra a História em seu movimento. São ideias ou ideais teorizados que, em sua idealidade, dificilmente resistem ao mundo das relações práticas. A separação entre teoria e prática na política tem sido objeto de debates intensos e continua em aberto. O pensamento político de Hegel exerceu forte influência na vida política do cenário mundial. Todas as modernas ideologias políticas nos mostram a força, a durabilidade e a permanência dos princípios que foram pela primeira vez apresentados e defendidos na Filosofia de Hegel. Seu pensamento político tem sido um importante fio condutor para compreender e apontar caminhos para uma organização política efetiva. A análise de nosso tempo pode ser melhor compreendida com a ajuda do arcabouço teórico hegeliano e suas derivações.

Desta forma, será analisada a obra de Hegel *Princípios da filosofia do direito* que apresenta a dialética da liberdade no seu processo de efetivação. Principalmente a terceira parte desta obra intitulada de *eticidade* em que o processo tem seu ápice de realização e compreensão. Convém ressaltar que o estudo está limitado à obra citada e às referências aos outros textos que têm como finalidade o enriquecimento do trabalho. Particular atenção foi concedida à obra de Denis Rosenfield, traduzida pelo próprio autor, pela genuína explicação quase literal da Filosofia do Direito de Hegel.

A análise filosófica que Hegel faz da história em sua obra *Filosofia da história*, alcança a compreensão que toda história humana desenvolve-se rumo à realização da Ideia de liberdade. Cada momento histórico apresenta, portanto, o grau de consciência de liberdade atingido por um povo. Como a dimensão de liberdade em Hegel não se reduz a uma liberdade apenas individual, Hegel considera que a história dos povos se manifesta a partir da cultura e, sobretudo, da organização racional constituída por este povo através de uma instituição, o Estado.

Sua análise atravessa a existência dos Estados instituídos. Estado, por sua vez, implica em uma civilização, uma organização que efetiva a liberdade. É por isso que a história universal divide-se não mais pela cronologia dos acontecimentos em si, mas a partir dos

níveis de consciência de liberdade adquiridos pelos povos através dos tempos. Cada Estado reflete o alcance dessa consciência de liberdade. No Oriente, apenas *um* é livre; entre os Gregos *alguns* são livres; entre os Romanos *todos* são livres, mas na forma da lei; hoje se sabe, todavia, que *todos* são livres.

É imprescindível perceber de que modo o pressuposto da Ideia de liberdade presente na argumentação hegeliana vai tornar-se, posteriormente, concretizado no direito. A liberdade passa a ser o único princípio possível para se fazer uma ciência filosófica do direito. O ponto de partida do direito é “[...] a vontade que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e determinação[...].” (Cf. HEGEL, 1940, § 4).

Resta, pois, investigar de que forma é possível conceber a afirmação da liberdade dos indivíduos e do poder do Estado. Para Hegel, a relação entre indivíduos (vontade individual) e Estado (vontade substancial) está mediatizada pela família e pelas corporações. De tal forma que os indivíduos não estão fixados em interesses particulares contrapostos ao Estado, e que este também não visa interesses unilaterais.

O vigor do Estado estaria no resultado de uma harmonia entre as partes e o todo, como um organismo vivo. O Estado, para Hegel, é uma *totalidade orgânica* e não uma simples reunião de indivíduos. A reflexão política, ética e ontológica permeará a possibilidade da subjetividade nesta relação entre indivíduo e Estado. Qual a viabilidade de dizer representar o Estado a existência objetiva das determinações individuais, nele encontradas suprassumidas?

O percurso do espírito ético, ou espírito objetivo, vai perseguir uma trajetória em que o indivíduo, a partir de uma vontade individual, realiza-se plenamente na comunidade. O intuito é compreender os fundamentos desta noção de liberdade, em que a vontade subjetiva conserva-se em uma vontade objetiva na forma de comunidade e de instituições sociais. O indivíduo transfere-se da esfera do particular para assumir as implicações da denominação *membro*.

Na eticidade, terceira parte da obra já mencionada, a *família*, a *sociedade civil* e o *Estado* de direito são os momentos do movimento do *espírito ético* na busca pelo alcance da liberdade concreta. Esses momentos serão analisados nos capítulos, segundo a evolução desse processo em que a família é posta como momento imediato dessa realização; a sociedade civil é momento exterior e o Estado é momento concreto na dialética da vontade livre.

Assim, o primeiro capítulo apresentará o processo dialético da vontade individual que se torna consciente de si e almeja o universal, vindo a ser vontade livre. O segundo capítulo iniciará o movimento com o momento imediato da efetivação da liberdade em que será investigada a *família*, determinada por um sentimento unificante, o amor, bem como a

propriedade que é, além do laço espiritual, o outro elemento constitutivo da unidade familiar. Enquanto a propriedade indica a unidade em uma algo exterior, nos filhos essa união tem um caráter *espiritual* (aqui compreendido enquanto cultura). A constituição da família apresenta uma instabilidade característica do sentimento como base natural. Será possível perceber a necessidade de uma sustentação em algo de ordem objetiva: a lei, que legitima essa união de indivíduos de forma universal. Outro aspecto fundamental será o momento da dissolução familiar que lança o indivíduo no novo instante de realização da liberdade, a *sociedade civil*.

É no terceiro capítulo que a *sociedade civil* será o lugar das relações de *dependência recíproca*, onde a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligados à subsistência, ao bem-estar e ao direito de todos. (Cf. HEGEL, 1940, § 183). O indivíduo necessita da relação com os demais para atingir os seus fins. São as diferenças existentes entre seus membros que provocam a multiplicidade de necessidades. A configuração da sociedade civil é marcada pelo que Hegel denomina de corporação. As corporações são organizações ou determinações surgidas a partir da divisão do trabalho e do que existe em comum nas diferentes atividades particulares.

De acordo com suas habilidades específicas, o indivíduo chega a ser membro de uma organização, a qual, segundo Hegel, visa defender os interesses comuns. Por sua vez, cada setor da sociedade busca suas próprias conquistas, lucros e privilégios, o que marca o instante de conflitos e contradições que se apresentam na particularidade e no predomínio dos interesses de classes, tornando as relações exteriores, o que caracteriza a sociedade civil como *estado exterior*, ou momento exterior de efetivação da liberdade que dará lugar à universalidade do Estado.

Posteriormente, no quarto capítulo, o Estado aparece enquanto verdadeiro fundamento dos momentos anteriores, capaz de garantir toda a estrutura da filosofia do direito. Ele emerge como instância necessária, situada no interior dos interesses corporativos, procurando preservar a universalidade. Nele será possível integrar os interesses particulares com os da coletividade.

No quinto e último capítulo Hegel é apresentado como um “jusnaturalista” que justifica racionalmente o Estado através do direito. Para ele, é o direito a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si, a liberdade enquanto Ideia (Cf. HEGEL, 1940 § 29-30).

O estudo elucidará razões que fazem de Hegel um pensador fundamental na reflexão sobre o político. A atualidade do pensamento político hegeliano pode ser observada no próprio conceito de Estado orgânico, em que o todo só se efetiva através da participação das

partes no processo político. Será que a família bem como a sociedade civil, no contexto contemporâneo, não poderiam ser redirecionadas como raízes éticas da constituição de um Estado racional?

Em que sentido é possível uma leitura contemporânea sobre o Estado hegeliano? No contexto atual de descrença, desconfiança e desalento, no que rege grande parte da política mundial com relação ao Estado como lugar da efetivação das liberdades, o Estado contemporâneo poderá fazer sentido no momento em que a sociedade civil tome plena consciência do exercício de cidadania e participação social, que implica em uma natural adesão ao universal em busca do bem de todos. O Estado hegeliano continua a inspirar as diversas sociedades a saírem de uma situação de comodismo, inércia, descompromisso para dá lugar a uma consciência de *nós* em que a ação individual e coletiva pode garantir dignidade, respeito e vida ética para o todo.

Será que a liberdade concreta pode ser efetivada na esfera do coletivo em nosso tempo? Enormes conquistas no que diz respeito aos direitos humanos foram alcançadas, talvez isso demonstre o quanto o homem contemporâneo é capaz de se inquietar com o bem comum e lutar por ele. Contudo, nem sempre o que se conquista encontra efetividade para todos como deveria. Talvez esses dilemas sejam as melhores justificativas que o ser humano encontra para explicar sua tentativa de não assumir a responsabilidade pelas suas ações.

## I A DIALÉTICA DA VONTADE LIVRE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HEGEL

É importante retomar uma passagem conhecida da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel para que se possa compreender o que Hegel realça na dialética imanente ao seu sistema.

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis, entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. (HEGEL, 1992, p. 22).

Hegel apresenta essa metáfora para ilustrar o processo de simultaneidade e sua relação com o devir nos momentos que constituem a dialética. No momento em que o botão e, posteriormente, a flor são negados como realidade física em ato, simultaneamente são conservados e elevados nos momentos vindouros. Assim, “[...] a flor efetiva o suprasumir do botão, é a sua supressunção.” (MORAES, 2001, p.5).

O termo supressunção é resultado de um esforço relevante de Meneses à compreensão do movimento interno da dialética de Hegel. Essa palavra corresponde ao *aufheben* (negar, conservar e elevar), utilizado com sucesso para englobar o sentido complexo de três verbos em contínuo devir, como explica a citação:

[...] suprasumir, enquanto recurso lingüístico de construção, o qual associa foneticamente termos que conjugam o significado que se deseja expressar, contém em si *supra* (elevar, ir além, ultrapassar) + *assumir* (conservar, manter para si) + *sumir* (negar, desaparecer) (MORAES, 2001, p.5).



Para Hegel, toda história da humanidade bem como toda e qualquer existência, ou forma de conhecimento, estão submetidos ao processo dialético. Esse processo é responsável por todo devir. Na *Enciclopédia*, Hegel dirá que "[...]o dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida e de toda a atividade na efetividade." (HEGEL, 1999. p. 163).

A história universal, assim como cada ação individual, estaria mediada pela dialética como processo constitutivo de qualquer relação humana ou devir histórico. É no contexto histórico das ações humanas que se insere a dialética da vontade livre.

Sabe-se que o que fundamenta e norteia o pensamento político de Hegel é a idéia de liberdade e suas formas de realização. A vontade, que se atualiza no devir histórico, resultado da ação humana, vem a ser vontade livre "[...] que, liberando o conteúdo à sua dimensão de verdade, <<põe>> a cada momento de sua atividade as categorias, as determinações lógicas, que ali são produzidas." (ROSENFELD, 1995, p. 20). São, portanto, essas determinações, os meios, através dos quais a vontade torna-se consciente de sua liberdade.

A concepção filosófica da história em Hegel mediatiza a compreensão do universo político de seu pensamento. A liberdade é, pois, o horizonte em que o conceito de indivíduo refaz-se precisamente nos mais distintos momentos históricos, cuja atividade do homem adquire expressões como *pessoa*, *sujeito* e *membro de uma comunidade*. Assim, a estrutura lógica da *Filosofia do direito* atende à atualização das determinações lógicas produzidas por essas figuras. Há, contudo, uma distinção entre a história conceitual e a história dos acontecimentos. "Todo acontecimento é portador de determinações conceituais: não é em si mesmo o conceito." (ROSENFELD, 1995, p. 26-27). É preciso compreender bem que "Os acontecimentos não se dissolvem no conceito; a história dos acontecimentos <<é posta>> pela história conceitual como o outro de si, pois constitui seu próprio processo de determinação". (Idem). Por isso, a interpretação da história é necessariamente *a posteriori*. O pensamento não se reduz a narrar a seqüência dos acontecimentos, mas parte deles para alcançá-los como determinações do verdadeiro. Na *Filosofia do espírito*, Hegel nos apresenta o verdadeiro: "[...] o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completude por meio de seu desenvolvimento." (HEGEL, 1992, p.31).

O que constitui a lógica do pensamento político "[...] são as determinações produzidas pela atividade da vontade no seu movimento de trabalhar o dado e fazê-lo voltar a si[...]" (ROSENFELD, 1995, p. 39). Isso significa que a vontade cultiva em si o movimento de sua

determinação de si. O movimento consiste na possibilidade de uma particularidade alcançar uma universalidade. Hegel dirá que o conteúdo mais imediato da vontade está constituído por pulsões, disposições e inclinações (Cf. HEGEL, 1940, §11). Essa imediação primeira é ainda uma vontade natural que não conhece a potencialidade de vir a tornar-se outra do que é. Somente quando a vontade do entendimento ou substancial atualiza as determinações da vontade natural é que se dá o trabalho subjetivo e objetivo de sua determinação de si.

Esse percurso da vontade é o processo de interiorização no movimento de totalização de si. O livre-arbítrio é o elemento mediador entre as vontades natural e substancial. O que caracteriza a passagem do natural ao substancial é a insatisfação surgida depois da satisfação imediata da vontade natural. A racionalidade intrínseca ao homem exige também uma satisfação. Essa racionalidade é a universalidade produzida por ele. Através desse processo surge a formação da consciência da vontade, dita livre, em-e-para-si que “[...] se produz graças ao trabalho de formação da vontade natural em vontade de entendimento.” (ROSENFELD, 1995, p. 54). Ela é o resultado do movimento que conseguiu alcançar sua própria interioridade. A atividade da vontade consiste “[...] em superar a contradição entre subjetividade e objetividade e transportar seus fins do primeiro domínio para o segundo[...].” (HEGEL, 1940, §28).

A vontade livre em-e-para-si exige o *direito*, como condição de possibilidade de realização de uma liberdade coletiva, assegurado por um fundamento consistente e exterior à interioridade que o edifica. Compreende-se, portanto, por que o direito é o *ser-aí* da vontade livre. É por meio dele que os indivíduos afirmam-se como iguais e a partir dele elevam sua consciência de liberdade. Cada civilização desenvolve, a sua maneira, a atualização desse princípio que impulsiona a realização concreta da liberdade. Para Hegel, “O fato de que uma existência em geral seja existência da vontade livre, constitui o direito. O direito é, portanto, a liberdade em geral como Ideia.” (HEGEL, 1940, § 29). Ele é “[...] a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si.” (HEGEL, 1940, § 30).

A atividade da vontade produz, em cada momento histórico, as figurações da Ideia de liberdade que são três e estão descritas na *Filosofia do direito* de Hegel: o *direito abstrato*, a *moralidade* e a *eticidade*. Essas figurações, por sua vez, tornam-se determinações lógicas ou conceituais e *ser-aí* da liberdade, que realizam gradativamente, em sua expressão temporal, a conquista de um novo momento de efetivação. Em outras palavras tem-se:

As figuras e as determinações do conceito são nada mais do que a expressão atual, livre, nova, de uma negatividade criadora que, submersa na exterioridade das coisas, traz à tona a interioridade verdadeira constitutiva dessas coisas, dando a cada consciência individual e à atualização de todas

as consciências na vida do espírito a possibilidade de enfrentar o seu presente na contingência mesma da história (ROSENFELD, 1995, p. 68).

A *Filosofia do direito* de Hegel inicia a análise a partir do *direito abstrato* por ser a “[...] forma conceitual mais imediata do direito privado das pessoas em relação às coisas e às outras pessoas.” (ROSENFELD, 1995, p. 64). Ele é o primeiro momento do universo ético, porque representa a relação entre vontades singulares mediatizadas por coisas (Cf. VIEIRA, 1997, p. 173), permitindo a posse de objetos que são o fundamento material do exercício da liberdade. Para Hegel, o universal nesta vontade livre por si é a relação simples e formal consigo mesma em sua individualidade, que embora consciente de si, não tem conteúdo. O sujeito é pessoa (Cf. HEGEL, 1940, §35).

O direito abstrato confere ao indivíduo o momento em que ele entra em relação com outros indivíduos mediante uma atividade real de posse, em que ambos são *pessoas* de direito. Sua relação com os objetos está atravessada por uma relação jurídica com outrem. No âmbito do direito abstrato, a vontade singular eleva-se à vontade universal apenas pela garantia, assegurada pela lei, da realização de seus interesses privados. A imediação da liberdade é, portanto, “[...] aquela onde as relações de troca estão subordinadas às relações jurídicas entre as pessoas.” (ROSENFELD, 1995, p. 73). Com a personalidade, a vontade sabe-se universal em sua singularidade. O direito da personalidade impede que o indivíduo seja tratado como uma coisa. A pessoa pode tomar posse daquilo que lhe é exterior, jamais de outras pessoas, pois contrariaria o próprio princípio do direito. A vontade livre é primeiramente imediata e individual, “[...] seu ser-aí é uma realidade singular dada, manifestada imediatamente como sua, isto é, tomada na universalidade do Si, e essa realidade é a propriedade.” (BOURGEOIS, 1999, p. 117)

Embora a propriedade seja uma forma de reconhecer o indivíduo como pessoa de direito, ainda conserva o livre-arbítrio do proprietário no que se refere a sua relação com as coisas trocadas. É da necessidade de que ambas as partes respeitem o pacto firmado que surge o contrato. Nele há um reconhecimento recíproco das partes; contudo, ainda há lugar para a rescisão. O livre-arbítrio não dá lugar a uma vontade comum a todos.

Para Hegel, o contrato não pode ser o fundamento para a constituição de uma comunidade humana livre. Ele critica as filosofias políticas liberais baseadas numa relação de coisas, em que o livre-arbítrio da pessoa permanece decisivo. O direito político deve provir das relações substanciais de uma comunidade. O direito privado, o contrato, deve administrar as relações de trabalho e troca, apenas, como momento, um princípio que tem seu domínio de legitimidade limitado. Pode-se observar essa distinção:

É, então, necessário distinguir a verdade de um princípio de sua fixação como um elemento independente do todo. A relação entre o <<princípio>> e o <<conceito da liberdade>> deve ser, portanto, enfocada à luz da mediação que perfaz um no outro. Além de sua esfera própria de validade, o princípio perde sua dimensão de verdade (ROSENFELD, 1995, p. 95).

Hegel acredita que no contrato há lugar para a ação injusta e arbitrária. No dano, por exemplo, há um reconhecimento da universalidade do direito, mas o interesse está na busca pela satisfação particular. Para Hegel, no contrato, o direito em si está como algo posto, sua universalidade interna como uma comunidade do arbítrio e da vontade particular (Cf. HEGEL, 1940 §82). O direito permanece invicto em sua forma como uma simples aparência, mas está morto, sem conteúdo. Com a fraude, o dano e a injustiça, o direito requer uma nova forma de efetivação que contenha uma subjetividade que garanta um exercício livre de compromisso e responsabilidade com a universalidade. Por isso, brota o desenvolvimento do dever-ser moral. No direito abstrato, segundo Hegel, a vontade só existia como personalidade, de agora em diante, tem-na como seu objeto próprio. A subjetividade da liberdade, que é desta maneira por si infinita, constitui o princípio do ponto de vista moral (Cf. HEGEL, 1940 §104).

É precisamente pela exigência de participação que a “pessoa” atualiza-se no “sujeito”. O espaço para a moralidade surge por meio da determinação de uma vontade que se forma subjetivamente à prática da liberdade. A segunda figuração da Ideia de liberdade, como dirá Hegel, “[...] apresenta, no seu conjunto, o lado real do conceito da liberdade[...].” (HEGEL, 1940, §106. Obs.). A tarefa da moralidade é determinar o para-si da vontade individual até que tenha condições de alcançar a universalidade do conceito. “O direito, portanto, só tem sua realidade se a vontade subjetiva o mediatiza apagando-se por trás dele como ser-aí da vontade universal.” (BOURGEOIS, 1999, p. 118).

Naturalmente o sujeito que age em função de assegurar a responsabilidade de suas ações já é um sujeito ético. Isso quer dizer que a moralidade já pressupõe a eticidade na ordem da análise filosófica. Contudo, percebe-se que no processo de constituição lógica do político é a ação moral quem põe a eticidade. A moralidade comporta uma ação consciente que atualiza em si a esfera jurídica. A ação moral é resultado de uma adesão ao universal enquanto tal (Cf. HEGEL, 1940, § 103). O direito por si não é capaz de promover a justiça. A relação entre as vontades singular e universal, portanto, é dinâmica e passa de jurídica à moral. Hegel dirá que este conceito da moralidade não é, sem embargo, só uma existência, senão que é resultado deste movimento mesmo (Cf. Idem.). Agir em conformidade com as leis jurídicas, enquanto expressão de uma adesão ao universal, implica no exercício da

liberdade em sua dimensão jurídica e moral considerando as diferenças no processo de suprassunção. Hegel interliga as esferas jurídica e moral através de um princípio dinâmico que se traduz na exigência de uma vontade que, enquanto particular e subjetiva, deseja o universal como tal.

Na moralidade, o sujeito reconhece o outro com os mesmos direitos de uma subjetividade. O direito moral de um indivíduo é o direito de todos. O sentido do dever-ser (*Sollen*) está contido no pressuposto que afirma que cada homem quer que todas as subjetividades possuam um acordo comum com uma universalidade.

Pode-se dizer que somente na modernidade a liberdade subjetiva encontrou pleno desenvolvimento. Na Grécia, por exemplo, a relação entre o querer (a intenção) e os acontecimentos recebeu a definição de tragédia. Essa relação, na modernidade, considera duas interpretações em que em uma, a vontade, reconhece-se nas consequências que estão de acordo com o fim (*Zweck*) subjetivo, e na outra não há reconhecimento nas consequências não previstas. Essa nova hermenêutica dos fatos, que se apresenta numa configuração história diferenciada, permite que o sujeito aja conscientemente. Não significa que o sujeito seja desresponsabilizado das consequências imprevistas de suas ações, “[...] mas, pelo contrário, de tornar cada um capaz de verificar interiormente o processo graças ao qual cada indivíduo se determina de modo consciente.” (ROSENFELD, 1995, p. 119). Hegel dirá que o direito da intenção é que a qualidade universal da ação não seja somente em si, mas seja conhecida pelo agente e, portanto, posta em sua vontade subjetiva. E ainda inversamente o direito da objetividade da ação, como pode ser chamado, é que ela possa se afirmar como sabida e querida pelo sujeito enquanto este é um ser pensante. (Cf. HEGEL, 1940, § 120).

A ação do sujeito não pode ser considerada separada dos seus interesses. Seus objetivos particulares constituem o motor de suas ações. A vontade moral comporta os desejos da vontade natural nela atualizados conforme a razão. O bem-estar encontra aí sua possibilidade de efetivação. A relação entre a intenção (*Absicht*) e o bem-estar (*Wohl*) tem o intuito de mediar a interioridade universal da vontade e sua determinação particular objetiva (Cf. ROSENFELD, 1995, p. 122). A vontade moral procura encontrar na universalidade o porto seguro da efetivação da particularidade.

O ápice da subjetividade da razão está na ideia do *Bem*. Esta traduz o início universal do movimento de construção da objetividade que se encerra na eticidade. As determinações do *Bem* fazem com que a vontade moral saiba exatamente por onde deve conduzir-se. Elas servem de fundamento para a ação de uma particularidade que procura o universal.

Para Hegel, a vontade que pensa o *Bem* pensa sua verdade (Cf. HEGEL, 1940, §132 Obs.). É através dessa categoria do *Bem* que se faz possível eliminar os caprichos de uma vontade particular mergulhada em suas opiniões partidárias, bem como romper com as estruturas trancadas de instituições acomodadas em seus costumes. Contudo, não é simples pensar o *Bem* e agir em conformidade. Rosenfield aponta o risco que se corre de pensar o possível como algo necessário para a vontade “[...] o risco de afastar-se das coisas e construir, apenas na imaginação, um mundo de acordo com as suas intenções.” (ROSENFELD, 1995, p. 128).

Outro risco está na ideia de que a vontade seja confundida no próprio ardil da sua subjetividade moral e substitua a eticidade. Hegel parte da moralidade no âmbito da objetividade e não em seu aspecto meramente subjetivo no que diz respeito ao sentimento. A passagem de uma figura a outra conserva o processo de reconhecimento recíproco do qual o direito de ambas está assegurado. Hegel diz que o direito da vontade subjetiva é que o que deva reconhecer como válido seja considerado por ela como bom. (Cf. HEGEL, 1940, § 132).

Em cada época haverá exigências diversas para que seja possível concretizar a liberdade. O que será sempre comum é o reforço naquilo que está fraco no sistema das determinações. Resta à lógica política do conceito responder de forma prática às exigências que surgem em cada tempo. Por isso, verifica-se que há uma ênfase explícita pelo fortalecimento de uma das figuras em épocas distintas.

A maneira como cada figura se desdobra em outra é que compõe a harmonia do conceito que conserva a mesma verdade: a busca pela realização da liberdade de forma concreta. A citação a seguir ajuda a compreender essa afirmação:

As figuras da liberdade só são verdadeiras pelo sistema que realiza a totalidade das suas determinações, ou melhor, o sistema verdadeiro das determinações do todo é aquele no qual o desdobramento de cada figura *verifica-se* pela efetuação das demais (ROSENFELD, 1995, p.133).

A passagem da moralidade ao momento ético fica mais evidente quando a vontade moral eleva sua particularidade através da ideia do *Bem* para atualizar-se numa ideia que não é simplesmente moral, mas que se tornou ética. Contudo, falta ao *Bem* (*Gute*) sua própria determinação, pois seu princípio de determinação ficou dependente da “boa consciência” (*Gewissen*) advinda da vontade moral que pode adormecer. Para dar ao “Bem” um conteúdo determinado, emerge a necessidade de uma nova figura da liberdade que vem a ser a eticidade. Esse conteúdo é uma positividade, são as instituições e as leis que dão à realidade ética a autonomia de efetivar-se. Hegel diz que a identidade concreta do Bem e da vontade subjetiva, verdadeiramente é a eticidade. (Cf. HEGEL, 1940, § 141).

Agora, Hegel torna possível a unidade da subjetividade moral e da objetividade do direito através do conceito de eticidade (*Sittlichkeit*). Comparando as traduções observa-se que o termo recorrente é de fundamental importância para a compreensão do conceito. *Sittlichkeit* tem sido traduzido ora por *eticidade* na tradução espanhola, ora por *moralidade objetiva* pela tradução francesa. A razão dessa divergência está ancorada no conceito de *Moralität* próprio da filosofia kantiana e na tentativa de aproximação com a perspectiva hegeliana. É importante debruçar-se sobre essa diferença, por isso se fará agora uma análise do termo a partir das traduções.

Para Kant, ser moral significa ser racional. A racionalidade que constitui a essência humana é, portanto, moralidade. Vê-se que a ação está condicionada ao agir moral. “[...] agir moralmente é o mesmo que conhecer e, reciprocamente, conhecer moralmente é o mesmo que agir.” (SANTOS, 1993, p. 17).

Assim, agir conforme a razão significa saber o que se deve fazer, e, como nem sempre a inclinação opta pelo dever, há um longo caminho de peregrinação rumo ao bem supremo. Hegel compartilha da ideia principal de Kant, mas a racionalidade precisa estar consubstanciada nas instituições da sociedade.

A moralidade kantiana compreende o aspecto subjetivo, individual como se pode ver na citação célebre do autor: “[...] duas coisas enchem-me o espírito de admiração e reverência sempre nova e crescente quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim”. (KANT, 1959, p.250).

Cabe ao indivíduo dar a si as próprias leis. Para Kant, a vontade boa é aquela cuja máxima pode erguer-se como lei universal sem contradizer-se. Toda lei moral fundamenta-se na autonomia da vontade, por isso a vontade livre e a vontade submetida a leis morais constituem uma só coisa. Ele aponta para um agir de tal modo que a máxima de nossa vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal. Pode-se traduzir o imperativo prático de Kant da seguinte forma: “[...] age de modo a considerar a humanidade, seja na tua pessoa, seja na pessoa de qualquer outro, sempre também como objetivo e nunca como simples meio”. (KANT, 1959, p. 9).

A lei, para Kant, é lei moral, isto significa que a vontade do indivíduo deve querer adequar-se à forma da lei. Assim, os imperativos categóricos são universais e é importante ressaltar que valem para todos os seres racionais. Sua validade universal está acima do conteúdo moral. Kant procura legitimar aquilo que Cristo já ensinava para os judeus: a lei

precisa estar impressa no coração, o amor é o cumprimento de toda lei<sup>1</sup>. Para Kant, a liberdade implica a independência da vontade em relação aos determinantes empíricos e a capacidade de se autodeterminar. A relação do ato de cada indivíduo com a legislação remete a uma lei universal:

A moralidade consiste, pois, na relação de todas as ações com a legislação, a qual e só ela, possibilita um reino dos fins. Esta legislação deve porém encontrar-se em todo ser racional, e deve poder emanar de sua vontade, cujo princípio será o seguinte: agir somente segundo uma máxima tal que possa ser erigida em lei universal; tal, por conseguinte, *que a vontade possa, mercê de sua máxima, considerar-se como promulgadora, ao mesmo tempo, de uma legislação universal.*(KANT, 1964. p.32, grifo do tradutor).

Para Hegel, a moralidade kantiana é característica do Estado moderno e não há como pensá-lo fora dela. Entretanto, ela é apenas um momento necessário na formação da consciência que estará conservada e elevada no momento posterior, onde a liberdade torna-se efetivamente realizada no Estado.

O discurso ético hegeliano não aceita como suficiente a existência de uma consciência moral subjetiva *a priori* situada no interior do indivíduo independente da experiência de qualquer contexto social. A vida ética se dá quando há concordância entre a consciência moral do sujeito e as leis de sua comunidade. A eticidade não se situa no plano das opiniões subjetivas e caprichos pessoais, mas no plano das instituições e leis existentes em si e para si. A eticidade apresenta um movimento que se dá em três momentos distintos e subseqüentes: a família, a sociedade civil e o Estado. O indivíduo não pode está separado do Estado, pois é por meio dele que advém sua consciência de liberdade. Nele suas vontades individuais estão elevadas ao universal, podendo, assim, serem realizadas de forma concreta. O Estado é um todo orgânico que não pode apartar-se da mediação que existe entre a vontade do indivíduo e a vontade substancial. A família e a sociedade civil articulam essa mediação e encontram no Estado sua universalidade através da lei.

A dificuldade de estabelecer leis morais universais encontra-se exatamente na diversidade de culturas, onde costumes próprios regem naturalmente a ação humana. Todas as três palavras alemãs para moralidade derivam de uma palavra para “costume”: *Ethik* veio do grego *etho*; *Moralität* do latim *mos* (plural: *mores*; e *Sittlichkeit* do alemão *Sitte*. Esta última traduz verdadeiramente o pensamento de Hegel, distinguindo-o da concepção kantiana(Cf.: INWOOD, 1997,p. 224-226).

---

<sup>1</sup> Mt. 22, 36-40



*Moralität* está associada a muitas outras noções: vontade; obrigação (*Pflicht*); o bem (*das Gute*), em contraste com o mal (*das Böse*); virtude (*Tugend*), em contraste com vício (*Laster*); responsabilidade (*Schuld*); consciência (*das Gewissen*); e o mandamento (*das Sollen*). Ao contrário de *Sittlichkeit*, *Moralität* sublinha a vontade e a intenção interiores do agente em oposição com a sua conduta exterior e suas conseqüências (Idem.).

Para Hegel, *Moralität* é a vontade subjetiva, individual ou pessoal, desprovida de bem, e a *Sittlichkeit* é a realização do bem em instituições históricas, que são a família, a sociedade civil e o Estado. (Cf. ABBAGNANO, 2003, p. 682). A *Sittlichkeit* “É o conceito de liberdade, que se tornou mundo existente e natureza da consciência de si.” (HEGEL, 1988, §142, p.227).

A problemática que permeia o uso dos termos em questão para designar o mesmo domínio do conhecimento começou a formar-se a partir da distinção introduzida por Hegel na estrutura dialética da sua filosofia do espírito objetivo entre *Moralität* e *Sittlichkeit*. Considerando, entretanto, a procedência etimológica dos termos pode-se dizer que são sinônimos. Contudo, na modernidade, com a cisão entre indivíduo e sociedade, ou vida privada e vida pública, faz-se impróprio que esses termos sejam tratados com o mesmo significado. Por essa diferença é pertinente que se faça um exame na ascendência etimológica do termo *ética* (*ethike*) do grego.

A partir de Aristóteles, *ethike* é um adjetivo “[...] que qualifica um tipo determinado de saber”. (VAZ, 1999, p. 12). Daí a expressão *ethike pragmateia*. Aristóteles usou no mesmo sentido o termo *prakike philosophia* que se traduz seja por “[...]o exercício constante das virtudes morais, seja como exercício da investigação e da reflexão metódica sobre os costumes (*ethea*)”. (VAZ, 1999, p. 13).

Depois, a partir do século IV a.C. até o XVII d.C., a filosofia recebe uma divisão em três partes cada uma delas adquire os adjetivos: *ethike*, *logike* e *physike*. (Cf.: VAZ, 1999, p. 13). *Etiqe* vem do substantivo *ethos* que recebe grafias diferenciadas. Vaz, explicará detalhadamente a distinção entre as grafias:

[...] *ethos* (com *eta* inicial) designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que *ethos* (com *épsilon*) refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume. É, pois, a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*. Nesse seu uso que irá prevalecer na linguagem filosófica, *ethos* (*eta*) é a transposição metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil, ou abrigo dos animais, donde o termo moderno de *Etologia* ou estudo do comportamento animal. A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*práxis*), ao qual ficam

confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana. (VAZ, 1999, p. 13).

Segundo Vaz (1999,p.14), a tradução usual do grego *ethike* é o vocábulo *moral*, do latim *moralis*. Assim, pode-se constatar que a evolução semântica a partir da origem etimológica dos termos não apresenta diferença. Ambos denotam *costume* validado pela sociedade e *hábito* de agir conforme o costume constituído por essa sociedade.

Na *Filosofia da história* de Hegel, observa-se a passagem da antiguidade à modernidade. Os gregos tinham a pátria como uma necessidade sem a qual nada fazia sentido. A polis não era para o cidadão antigo uma coisa, mas uma realidade viva. O indivíduo não se opunha ao Estado, de sorte que, recolhido a si mesmo, houvesse de procurar o seu bem supremo em um além. A realidade antiga era justamente a expressão desta vida. O cidadão antigo era livre. A sua vida privada estava em harmonia com a sua vida pública. O Estado não era um poder estranho que pudesse constrangê-lo. O homem grego obedecia às leis que ele próprio fazia, tudo que vivia e realizava era a própria realidade da polis. Hyppolite dirá que: “[...]a cidade grega é para Hegel a cidade feliz – a juventude do mundo – onde o indivíduo vive em perfeita harmonia com o todo em que se integra”. (HYPPOLITE, 1971, p. 14).

Na passagem do mundo antigo ao mundo moderno encontra-se pela primeira vez, em Hegel, a apresentação de uma cisão da consciência humana. Precisamente, a propósito do desaparecimento da cidade antiga e no momento em que o Império Romano deixa os indivíduos se dissolverem em sua particularidade, não lhes dando mais que uma aparência de universalidade, a do direito romano. A religião pagã intrinsecamente ligada à vida da polis é suprimida pela religião cristã. Hegel aponta o nascimento da consciência infeliz<sup>2</sup>. Desaparece a religião enraizada e intimamente ligada à constituição dos Estados, que atribuía aos seus deuses suas origens, sua trajetória, suas vitórias. Surge uma religião que não se fundamenta neste mundo, mas para além dele.

O *espírito* conhecia a si através da sua apresentação objetiva que era a cidade harmoniosamente organizada segundo a ideia de justiça. Com efeito, a democracia antiga exprimia admiravelmente a unidade do cidadão e seu Estado. O homem assumia o universal como fim último de sua ação. O indivíduo podia cuidar de si e dos seus compatriotas, trabalhava por si e pelo todo. Eis a bela liberdade feliz dos gregos: o povo em ação de reciprocidade consigo mesmo.

---

<sup>2</sup> A consciência infeliz se constitui no momento em que o indivíduo projeta as características essenciais do seu eu e do seu mundo num domínio transcendente.

No Estado Moderno tal democracia não é mais possível. O homem privado, o proprietário, o burguês está agora muito ocupado consigo mesmo para ser cidadão. Desta forma, o singular e o universal se opõem na realidade ao invés de se confundirem harmoniosamente como no mundo antigo. Desde então o governo não é mais a expressão de todos. Esse é o contexto em que se encontra o intento hegeliano de unificar *práxis* individual e *práxis* social e política na obra *Princípios da filosofia do direito*. Na passagem da Moralidade à Eticidade temos o §141 “A identidade concreta do bem e da vontade subjetiva é, verdadeiramente, a eticidade”.<sup>3</sup>

Pode-se observar como Hegel introduz esse conceito trazendo a ideia da atualização da unidade dos dois movimentos anteriores que o tornaram possível:

A eticidade é a *Idéia da Liberdade*, como bem vivo que tem o seu saber e o seu querer na consciência de si, e sua efetividade pela sua operação, assim como esta ação tem a sua base em-e-para-si e o seu fim motor no ser ético. É o conceito da liberdade que veio a ser mundo presente e natureza da consciência de si (HEGEL, 1940, §142).

O conteúdo determinado que faltava a ideia de “Bem”, descrito como leis e instituições, torna-se determinação substancial. Para o indivíduo, reconhecer nas leis e nas instituições sua própria vontade significa fazer delas o seu ser substancial. A relação que se estabelece entre indivíduo e determinações substanciais é motivada pelo dever-ético posto pela atividade da vontade que lhe é própria, a vontade singular (Cf. HEGEL, 1940, §148). Assim, o indivíduo é agora não apenas sujeito, mas “membro”, isto é, ser comunitário, que reflete as próprias relações éticas. A substancialidade ética é mediada por um reconhecimento recíproco entre os membros de uma comunidade.

Hegel apresenta o ético (*das Sittliche*) como uma segunda natureza do homem (Cf. HEGEL, 1940, §151). É a partir de sua compreensão histórica no movimento de conscientização de si mesmo como ser ético, que ele nasce para uma vida plenamente racional. Nesta perspectiva, o indivíduo integra-se em uma comunidade que possa ser reconhecida como advinda de um processo que se determina a si mesmo a partir da ideia do “Bem” e de uma universalidade que ele identifica como sua. Hegel exemplifica claramente essa natureza que o indivíduo adquire a partir de uma resposta de um pitagórico a um pai que

---

<sup>3</sup>Trad. francesa - “L’identité, concrète maintenant, du bien et de la volonté subjective, leur vérité, c’est la moralité objective.”(HEGEL, 1940, p. 187). Trad. espanhola - “La identidad *concreta* del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la *eticidad*.”(grifo do tradutor). (HEGEL, 1988, p. 222).

questiona sobre a maneira mais eficaz de educar seu filho: “*Faça-o cidadão de um Estado cujas leis são boas*” (HEGEL, 1940, §153 Obs.).

Percebe-se que há uma relação fundamental de reciprocidade entre o cidadão de fato e o Estado com leis boas. Neste contexto, o direito do indivíduo é um dever do Estado, da mesma forma como o direito do Estado vem a ser um dever do indivíduo. É necessário contar com a indivisibilidade ética entre direitos e deveres. Dever e direito coincidem na identidade da vontade particular e universal (Cf. HEGEL, 1940, §155). Somente através dessa identidade a vida ética pode ser mantida. A relação que se estabelece entre as vontades é parte de um todo orgânico em que direitos em desacordo com deveres aniquilariam a identidade que transforma um no outro.

Na compreensão de Hegel, a contingência dos fatos vincula-se à substância conceitual de forma a compor as figuras historicamente produzidas pela Ideia de liberdade. O *direito abstrato*, a *moralidade* e a *eticidade*, esferas do espírito objetivo, podem ser interpretadas como *ser-aí* da vontade livre (Cf. HEGEL, 1940, § 29). Ele apresenta na eticidade um processo pleno de realização dessa Ideia, através de sucessivos momentos que estão dispostos, na lógica da imediação política do mundo, como: família, sociedade civil e Estado. A dialética da liberdade da vontade tem sua efetivação na figura do Estado em que a vontade “[...] consegue ultrapassar, na sua racionalidade, os limites da vontade natural e do livre-arbítrio.” (ANDRADE, 1997, p. 193). Cabe agora ao movimento contínuo e vivo da história atualizar novas formas e figurações da Ideia de liberdade que se apresentam em nosso tempo. “O pensamento político de seu tempo, tal como se apresenta pelas figuras da *Filosofia do direito*, transcende sua própria imediação histórica e indica o caminho a seguir, isto é, a atualização das figuras da liberdade na vida de cada um, nas instituições de todos.” (ROSENFELD, 1995, p. 145).

Para garantir a efetividade da realização concreta do indivíduo no Estado, faz-se necessário percorrer toda trajetória da filosofia do direito hegeliana até alcançar o Estado Moderno. Retomaremos os momentos que o constituem: a sociedade civil e agora, precisamente, a pedra angular, a família, fonte de toda relação social e de alteridade na diversidade de funções que fundam o conjunto das relações do indivíduo.

## II A FAMÍLIA COMO MOMENTO IMEDIATO DA EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE

Concretamente todo indivíduo parte da figura mais imediata da eticidade. A família é comum, como ponto de partida, para qualquer singularidade, mesmo que sua representação não seja marcada pelas figuras efetivas de: pai, mãe e irmãos, outras representações assumirão a mesma função. Ela não se apresenta como um simples começo, mas sua determinação natural e imediata é verdadeiramente a primeira determinação de uma forma comunitária de vida<sup>4</sup>.

A primeira certeza do indivíduo quanto à sua relação com o mundo é que pertence a um grupo específico que apresenta uma forma de vida particular. Uma família consciente, que nasce como fruto de uma relação de alteridades, fundamenta-se numa unidade sensível, a unidade que repousa no sentimento do amor. (Cf. HEGEL, 1940, § 158). Por esta unidade, o indivíduo é consciente de que sua existência não é fruto de um erro, mas se constitui a partir de um elemento que o transcende. Na família o homem deixa de ser abstrato. Pois, enquanto “Membro de uma unidade vivente, o indivíduo, no sentimento do amor confiado, leva uma existência concreta que é existência livre, porque é existência no consentimento.” (WEIL, 1950, p. 56-57).

O início da família está marcado pelo encontro na relação de gênero, onde as partes decidem dar-se um ao outro e reconhecer-se reciprocamente. Assim, é na família que se

---

<sup>4</sup> A família contemporânea apresenta os vestígios de um mundo que se volta para a economia, o trabalho, o lucro, a propriedade, bem como reflete uma valorização do individualismo que potencializa a super-competição e compromete os vínculos/laços afetivos que influencia a família direta ou indiretamente.

experimenta a relação primordial de alteridade, a identidade na diferença natural que comporta nos indivíduos a relação dos sexos. É necessário reforçar que a identidade de um se afirma na diferença do outro:

[...] os *sexos* são pura e simplesmente na relação, por um lado, o universal, por outro, o particular; não são absolutamente iguais; portanto, o seu ser-um não é segundo o modo do conceito absoluto, mas, porque se realizou, é o sentimento sem diferença. A aniquilação da forma própria é recíproca, mas não absolutamente idêntica; cada um intui-se no outro, como simultaneamente algo de estranho, e isto é o *amor* (HEGEL, 1991, p. 22).

Amar é saber-se um com o outro de maneira recíproca. O amor é consciente de sua unidade com o outro. A pessoa que decide não ser simplesmente para si, encontra-se, conquista-se na outra pessoa, que perfaz o mesmo movimento. O reconhecimento mútuo e o sentimento do amor resultam em uma relação de profunda alteridade.

O lugar da liberdade nesse movimento é o que nos interessa perceber. Nas relações entre os membros, a relação de dominação e servidão não traz vestígios de uma luta de vida e morte, característico de uma gênese de desigualdade, mas de uma relação de alteridade onde só é possível a unidade pelo sentimento, no amor e no reconhecimento do outro.

O sentimento como consciência-de-si e essência de uma individualidade faz desse indivíduo não uma pessoa para si, mas um membro (Cf. HEGEL, 1940, §158). Neste sentido, a família comporta uma relação de alteridades que ainda não atingiu seu desenvolvimento pleno, pois se efetiva na imediatez do sentimento. Os indivíduos só podem ser reconhecidos como parte da totalidade que experimentam nessa relação.

Desse modo, a vida ética não é desde o início desejada de maneira refletida, mas “[...]encontrada naturalmente no sentimento do amor familiar”. Limitada e provisória a família é “[...] uma realização imperfeita da unidade objetiva da subjetividade particular e da universalidade substancial.” (BOURGEOIS, 1999, p. 118).

O membro (*Mitglied*) da família é uma configuração da emergência da substância ética. Enquanto membro, o indivíduo não se identifica como *pessoa*, ou *sujeito*. O membro sabe-se parte de uma totalidade que o constitui. De tal forma que “[...] a disposição do espírito correspondente é a consciência de ter sua individualidade nesta unidade que é sua essência em si e para si e de só existir como membro e não como pessoa para si.” (HEGEL, 1940, § 158).

A dialética da alteridade na família reconhece e respeita as diferenças imanentes a cada um, pois sem elas não é possível instituir a unidade do Eu com o Outro. Quanto mais definida e forte for a não-identidade, maior será a unidade.

Há uma contradição imanente na dialética do amor, no encontro de duas consciências de si que se determinam por esse sentimento. Só é possível um encontro de uma consciência

de si consigo mesma na profunda perda de si no encontro com o outro, que se perde a si no mesmo encontro com o outro, reciprocamente.

A origem da dialética da alteridade, ou seja, da relação do Eu e do Outro, surge da necessidade constitutiva do próprio sujeito humano que é a busca pelo *reconhecimento*. Para Hegel, o desejo de reconhecimento é a essência da relação Eu-Outro, como se pode ver na citação a seguir:

Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. [...] Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de- si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém, essa posição, entre o fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral (HEGEL, 1992, p. 117-120).

Quando o desejo é satisfeito, o objeto desejado é negado, mas outros desejos surgem em outros objetos ou ainda em outro novo desejo em busca de satisfação para ser negado e novamente ressurgir.

Quando o *objeto* de desejo é independente, ou seja, quando ele é em si mesmo negação, é também consciência. Assim, o desejo sobre algo dependente satisfaz momentaneamente, mas ressurge. Hegel dirá que “[...] a consciência-de- si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si.”(HEGEL, 1992, p. 124-125). Para que uma consciência-de-si exista é necessária outra consciência-de-si. Ela encontra-se e é encontrada. (Cf. MORAES, 2001, p. 7).

A dialética da alteridade, na perspectiva hegeliana, implica o encontro do Eu com o seu Outro. Vejamos a citação:

A questão fundamental é, portanto, compreender que o encontro das alteridades não se dá numa dimensão que exclua a facticidade histórica ou a concretude cotidiana; o encontro ocorre entre eu e tu, em mim e em ti, e no momento em que ocorre, não deixamos de existir factualmente; não nos transudamos para uma dimensão hiper-humana, mas existimos no aqui e agora intensos, num presente em que ambos nos presentificamos numa atitude de reconhecimento, na qual cada um é arrancado da “impessoalidade” e deixa de ser para o outro, a multidão inumerável que o envolve e o invade sem, no entanto, ser-com na partilha do instante. Somos a cada instante uma multidão e, no entanto, somos o singular; somos uma multiplicidade infinita: de virtualidades, de passado vivo, de futuro traduzido

em desejo de vir-a-ser; mas somos, sobretudo, um feixe multiforme de relações polissêmicas, de onde cada qual extrai o sentido de sua existência e, ao traduzi-lo em realidade mediante a ação, torna-se o que é: pessoa-única, somente igual a si mesma. É, justamente, esse sentimento, e mais do que sentimento, trata-se de uma certeza de verdade em termos de conhecimento, de saber-se a si mesmo como pessoa única que remete à *sozinhos* ontológico-existencial, e implica a necessidade de ir ao encontro do Outro; o Outro que, na sua alteridade, jamais me completa, mas que sempre revela, na minha incompletude, a necessidade essencial de sua presença. (MORAES, 2001, p.6-7).

Assim, o Eu afirma-se no Outro. A diferença do Outro reafirma o Eu. O respeito pelas individualidades nesse processo é fundamental, pois o todo não pode ser todo sem as partes que o constituem. Preservando as diferenças no Eu e no Outro é que se pode conceber a unidade do Eu com o Outro, “[...] pois aí a diferença vem a ser diferença interior; não simplesmente interior a cada constituinte da unidade, mas interior à unidade mesma, tornando-a uma totalidade viva.” (MORAES, 2001, p.7).

Quando não há respeito pela alteridade tem-se uma situação de intolerância entre indivíduos, no cotidiano da sociedade capitalista moderna, na insustentável relação de egoísmo e egocentrismo em que o outro não *pode* ser diferente das expectativas de outrem.

A citação aponta para essa problemática no texto *As três figuras da eticidade*:

[...] não basta respeitar a existência do outro; é preciso respeitar também sua alteridade. Nem sempre a intolerância parte em guerra para eliminar o diferente, muitas vezes se contenta com extirpar sua alteridade, fazendo-o assumir as formas e a cultura do mesmo. Notável estratégia dos colonizadores esclarecidos, e mesmo de missionários salesianos que na Amazônia proibiam os índios tukano de falarem sua própria língua. Essa assimilação é muitas vezes buscada pelo oprimido para tirar vantagens da situação (MENESES, p.4).

Indo um pouco mais além da tolerância, Hegel apresenta o reconhecimento, que é a superação da estranheza e da rejeição da alteridade. O reconhecimento ultrapassa a tolerância, porque não só admite a alteridade, mas, no seu limite, aclama a diversidade como a grande riqueza da condição humana. O reconhecimento permite que um se reconheça no outro como igual e ainda contempla o reconhecimento recebido do outro. Meneses dirá que o reconhecimento estabelece um “Nós” na pluralidade dos “Eus”. (Cf. MENESES, p.1). A verdade da tolerância estaria no reconhecimento.

O sentimento do amor na relação conjugal é a unidade que sustenta a família e que inicialmente brota do desejo de não ser exclusivo para si, mas de encontrar-se, perdendo-se no outro, onde o indivíduo se conquista e se alcança. Nessa alteridade “[...] se unificam pelo sentimento na renúncia a si próprios e na identificação de um com outro”. “Eles se conquistam a si mesmos e valem para si mesmos um no outro.” (RAMOS, 2000, p. 135). O



mergulho na diferença do outro cria a unidade que resulta numa totalidade mais abrangente que a soma de partes. Na família, o amor se apresenta na forma da naturalidade, ele unifica essa comunidade. No Estado, a unidade é a lei, o seu conteúdo é meramente racional. A família atinge sua finalidade, segundo Hegel, em três fases: na figura de seu conceito imediato, como casamento; na existência exterior, como propriedade, bens da família e cuidados pertinentes; na educação dos filhos e na dissolução da família (Cf. HEGEL, 1940, § 160).

O casamento possui duas vias de realização: a primeira relacionada com o ser natural da família, como perpetuação da espécie e a segunda, ligada ao seu ser ético, como perpetuação ética. Essas duas dimensões não poderiam separar-se, pois o homem é tão natural quanto espiritual ou cultural. A dimensão do *ethos*, que traduz o caráter de espírito ético imediato ou natural da família, mediará o momento posterior que será o lugar da expressão das características espirituais na sociedade civil.

A concepção de casamento vinculada ao seu ser ético corresponde a uma tentativa de torná-lo sustentáculo de uma organização racional, parte essencial de um processo que visa uma relação orgânica criadora de valores morais e responsável pela edificação de uma instituição sólida e autônoma, independente de interferências religiosas, na busca por reforçar a relevância da autoridade estatal, qual seja, o Estado.

As vias de realização se complementam na medida em que passam de um momento a outro, isto é, os elementos naturais são necessários, mas insuficientes para constituir um fundamento seguro para a formação da vida ética, visto que, estão subordinados às contingências das paixões, disposições e inclinações do instante. A unidade ética fundamenta-se em um acordo substancial. “O elemento ético do casamento consiste na consciência desta unidade como um fim essencial[...]” (HEGEL, 1940, § 163). A necessidade dessa relação ética no casamento poderia ser analisada como uma limitação que impediria a liberdade individual. Contudo, Hegel mostra que essa necessidade torna-se, ao contrário, uma liberação (Cf. HEGEL, 1940, § 162). Abandonar sua personalidade individual e natural, na unidade, permite que as partes adquiram cada uma a sua consciência de si substancial.

Hegel foi bastante ousado por defender a aceitação livre de ambos os indivíduos, inclusive da mulher, no século XIX, para o consentimento da relação. Observe-se a citação em que ele remete uma crítica à concepção contratualista que se concebe oficialmente como casamento civil e às determinações conjugais que são cobradas como dever e aos casamentos arranjados ou ainda comprados, próprios de seu tempo:

Mas o que, segundo a relação do contrato, se deveria tornar propriedade do outro, não poderia pura e simplesmente cair na sua posse. Uma vez que a relação é pessoal, permanece propriedade da pessoa, assim como em geral não é em si possível nenhum contrato sobre serviços pessoais, pois só o produto, e não o que é pessoal se pode transferir para a posse do outro. O servo pode, enquanto todo da personalidade, tornar-se propriedade, e assim também a mulher; mas semelhante relação não é o casamento, também não é um contrato com o servo, mas contrato com outro a propósito do servo ou da mulher; em muitos povos, a mulher era assim comprada aos pais. Com ela própria, porém, nenhum contrato é possível, pois por ter justamente de se dar livremente no casamento ela remove consigo mesma, e também o homem, a possibilidade do contrato. O seu contrato teria como conteúdo não fazer contrato algum, portanto, suspender-se imediatamente. Mas, mediante um contrato positivo, transformar-se-ia cada um numa coisa que se possui, poria a sua personalidade inteira como uma determinidade de si mesmo, à qual está ao mesmo tempo absolutamente ligado; porém, enquanto ser livre, deve considerar-se como não absolutamente ligado a determinidade alguma, mas com indiferença das determinidades. Esta determinidade deveria, - assim faz Kant - considerar-se como as partes sexuais; mas pôr-se a si mesmo como coisa absoluta, como ligação absoluta a uma determinidade, é a suprema irracionalidade e infâmia. (HEGEL, 1991, p. 38).

Na sociedade moderna, vamos encontrar ainda uma concepção paternalista no que diz respeito à estrutura familiar. A família é composta não por um agregado de indivíduos consanguíneos, mas por uma unidade disposta como relação orgânica, onde cada membro cumpre uma função. A figura de destaque cabe ao pai, chefe da família, responsável pela provisão financeira, obtenção de propriedades, bem como pela representação exterior da unidade familiar. Ele é o encarregado de promover a ordem interna dessa pessoa substancial que se denomina família. Assim como o príncipe personificará o Estado, o pai institui a personificação da família<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Uma contextualização histórica da instituição família, a partir da idade média, pode possibilitar uma compreensão da resignificação/reestruturação da família na contemporaneidade. Esta contextualização será apresentada embasada em Poster, M. *Teoria Crítica da Família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, que pontua quatro modelos familiares: as famílias aristocrática/patriarcal e camponesa na Idade Média e as famílias proletária e nuclear/burguesa na Idade Moderna. Poster discorre que as casas da aristocracia européia, no antigo regime monárquico, consistiam num agrupamento que ia de 40 até mais de 200 pessoas. Comportavam uma mistura de parentes, dependentes e clientes; as relações pautavam-se em excessiva hierarquia, e os papéis eram fixados por rígidas tradições. Os grandes castelos eram lugares públicos e políticos, consequentemente não era possível qualquer privacidade. O pai/patriarca da família tinha autoridade absoluta. O cuidado com os filhos era considerado abaixo da dignidade de uma dama aristocrática, esta se preocupava em ter os filhos e organizar a vida social. As crianças, amamentadas por amas-de-leite, formavam seus primeiros vínculos com alguém que não pertencia à família. Na família camponesa, a norma não era uma família extensa, apesar de às vezes até três gerações viverem na mesma casa. A privacidade novamente era desconhecida e não tinha valor. Neste modelo familiar, a autoridade social não estava investida no pai da casa, mas na própria aldeia, ou seja, havia fortes laços de dependência com a aldeia, de tal forma que a sobrevivência não era possível no nível da unidade familiar. De acordo com Poster, neste modelo familiar, a amamentação era realizada pela mãe, mas com escasso envolvimento emocional, como uma tarefa incomodativa e consumidora de tempo. Segundo o autor, com o desenvolvimento urbano, houve grande migração de membros destas famílias para as cidades modernas, o que levou a um nível afetivo sem núcleo familiar e à ausência de vínculos. Neste contexto emerge a família nuclear que vem como alternativa, em que se buscou outra pessoa para cobrir o abandono dos laços da família extensa, constituído assim uma nova família, sua própria família (informação verbal). Mas, Poster, abordou a existência

O primeiro momento de desdobramento da Ideia de liberdade na eticidade adquire, com a ênfase na figura masculina, uma configuração hierárquica, da mesma forma que ocorrerá na hierarquia estatal. No pai, encontra-se uma personificação do ser ético. Esse realce paterno carrega consigo uma relação de poder que pode tornar-se autoritário e opressor. A hierarquia familiar, na época de Hegel, era possivelmente aceitável como meio de manter certa forma de organização das determinações substanciais imediatas. Assim, não se pode ler o autor sem esquecer sua situação histórica, não cabe fazer um julgamento das condições morais, mas perceber que a concepção hegeliana da família, mesmo no surgimento da manifestação do conceito de liberdade, apresenta as marcas de alguns preconceitos morais que existiam em seu tempo como, por exemplo, a exclusão das mulheres da vida política.

No tocante a hierarquia, Rosenfield apresenta uma crítica, ele a considera como um obstáculo para o pleno exercício da Ideia de liberdade no ambiente familiar, como se pode verificar na citação:

---

de outra estrutura familiar na revolução industrial que não a nuclear, seria a proletária. A família proletária submetia-se a salários muito baixos e a péssimas condições de vida e assim, geralmente toda a família tinha que trabalhar. As mulheres contribuíam no sustento familiar, ganhavam dinheiro fora de casa e ainda realizavam os afazeres dentro desta. Os filhos neste modelo familiar eram criados sem a constante atenção e fiscalização pela mãe. De acordo com Poster, a disciplina era orientada na própria fábrica, já que as crianças não recebiam a disciplina esperada por esta na família para se submeterem à estrutura e organização da fábrica. Observa-se ainda que as crianças eram amamentadas forçosamente por mães subalimentadas, exaustas e preocupadas. Segundo Poster, talvez a lacuna entre a autoridade (ou a falta de autoridade) na família da classe trabalhadora e a autoridade na fábrica ajude a explicar a disposição rebelde do jovem proletariado na primeira metade do século XIX. Estas crianças se defrontavam com uma sociedade indiferente que as tratavam com brutalidade. O modelo de família burguesa ou nuclear surgiu como a estrutura familiar dominante na sociedade capitalista avançada do século XX. Esta se pautava, não mais na manutenção das tradições e continuação da linhagem, mas sim na acumulação de capital e no valor da escolha individual. A família nuclear se estabeleceu sobre “[...] a domesticidade, o amor romântico e o amor maternal, todos construídos em torno da privacidade e do isolamento [...]” p. 13. Com relação à criação dos filhos, durante o estágio oral, era a própria mãe que amamentava, a regra era a atenção constante, a alimentação regular e a limpeza meticulosa. Tudo o que acontecesse de mal ao bebê era considerado culpa da mãe, essa interação entre mãe e bebê, ficava então carregada de ansiedade. Da mesma forma, o treinamento de hábitos higiênicos, característico da idade moderna graças aos avanços da medicina, iniciava-se em uma idade muito precoce. A família burguesa é definida também, além do já apresentado, pela tendência a empregar ameaças de retirada de amor, a título de punição, em vez do castigo físico. O fato da autoridade parental ser absoluta para a criança e igualmente o amor dos pais ser profundo, induzia a criança a uma renúncia da satisfação corporal a um grau extremo a favor da imensa afeição parental. Como consequência, as crianças internalizavam profundamente um padrão de regras, com isso “[...] a família gerou um burguês autônomo, um cidadão moderno que não necessitava de sanções ou apoios externos, mas estava automotivado para enfrentar um mundo competitivo, tomar decisões independentes e bater-se pela aquisição de capital [...]” p. 193. Assim, pode-se falar em um indivíduo preparado para compactuar com os valores da doutrina liberal. Na contemporaneidade, com a implementação o sistema neoliberal, encontramos uma **extrema mobilidade das configurações familiares**, ou seja, novas formas de convívio são improvisadas em torno da necessidade de criar os filhos (KEHL, 2001). Estas novas formas de convívio estão expressas nas famílias monoparental, que se compõe de um pai ou uma mãe e o (os) filho (os); recomposta, um segundo casamento; adotiva; homossexual; entre outras. É necessário pensar esta ‘desordem da família’ da atualidade enquanto estruturas submersas no sistema econômico neoliberal. “[...] fora das relações coisificadas e utilitárias do trabalho, as pessoas buscam desesperadamente sua plena realização emocional, o único caminho para o que continua sendo a família [...]” (Poster, p. 218). Assim, “[...] embora muitas pessoas continuem experimentando padrões familiares não-burgueses, não se pode afirmar que a família burguesa tenha sido abolida [...]” p. 220. Texto extraído do artigo de ABECHÉ, R, P, C.; RODRIGUES, A, A. *Família contemporânea, reflexo de um individualismo exacerbado?*

A hierarquia familiar, em vez de desenvolver os direitos da pessoa (para além da diferença de sexos, o direito de cada indivíduo dispor das suas próprias capacidades como membro de uma totalidade), impede de fato uma livre circulação do sentido e, assim, a liberdade dá lugar a uma forma de opressão. (ROSENFELD, 1995, p. 160).

É nos filhos que a unidade substancial do casamento se intensifica. Neles, acontece não apenas a perpetuação natural da família como reprodução física, mas, sobretudo, a perpetuação ética fundada nas convicções, valores e educação que são o sustentáculo da vida ética. Hegel traduz o amor dos pais para com os filhos como um sentimento objetivado. Isto significa que o amor não se limita a um sentimento interior originado da afeição, ou de suas convicções. “Os pais amam nas suas crianças o seu ser-aí substancial [...]”. (ROSENFELD, 1995, p. 160).

No momento em que os filhos crescem, como todo desenvolvimento natural, gera-se um processo de dissolução familiar. À medida que se apropriam de seus direitos, estão aptos para pensar na constituição de uma nova família. A manifestação do processo interior de formar uma nova família vai encontrar expressão na exterioridade da posse, que foi vista outrora no capítulo anterior, como uma atividade real em que uma individualidade afirma seus direitos como *pessoa* (*person*). A relação de igualdade entre as famílias se mantém graças a essa identidade como *pessoas* de direito. Essa noção está implícita no patrimônio familiar.

A educação das crianças aparece marcada pela punição. Já vimos que na aurora do conceito, não se pode conjugar as contingências de uma época como se fossem determinações lógicas. Vamos encontrar uma pedagogia moderna que em meio a preconceitos morais e pedagógicos esquece, ou não é capaz de perceber, aquilo que é substancial no processo de libertação do conceito. Assim como os adultos, também as crianças são dotadas de direitos. A punição pode irromper no processo de desenvolvimento espontâneo da criança. A liberdade é um direito e as crianças devem receber orientações para permanecerem livres e não simplesmente moldadas conforme a exigência da disciplina pela punição. Hegel dirá que “A finalidade das punições não é a justiça como tal, é de natureza subjetiva, pertinente à moralidade abstrata, é a intimidação de uma liberdade ainda presa à natureza, e eles tendem a libertar o que há (de universal) na consciência das crianças e em sua vontade.” (HEGEL, 1940, § 174).

Hegel destaca que as crianças são, em si, seres livres; não pertencendo aos pais nem a ninguém como coisas. A educação tem dupla destinação positiva:

[...] primeiramente a eticidade é introduzida para eles sob forma da impressão imediata e sem oposição, a alma vive a primeira parte de sua vida

no sentimento, no amor, na confiança e na obediência como fundamento da vida ética. Em seguida ela tem a determinação negativa, sobre o mesmo ponto de vista, de elevar as crianças da natureza imediata onde elas se encontram originariamente à independência e à personalidade livre, e conseqüentemente, à capacidade de abandonar a unidade natural da família. (HEGEL, 1940, § 175).

Quando as crianças atingem a idade adulta, própria do desenvolvimento físico e psíquico, ocorre a dissolução familiar chamada de ética. Os pais e a comunidade as reconhecem como pessoas jurídicas dotadas de condições para constituir um novo lar. Hegel dirá que a dissolução ética da família consiste em que os filhos, educados para a personalidade livre, sejam reconhecidos em sua maioria como pessoas jurídicas e tornem-se capazes tanto de ter livremente sua propriedade particular, quanto de fundar uma família (Cf. HEGEL, 1940, § 177). A dissolução pode ser ainda natural com a morte dos pais. A morte do pai, especificamente, acarreta questões que dizem respeito ao patrimônio familiar e a herança (Cf. HEGEL, 1940, § 178). A dissolução, portanto, seja ética ou natural, aponta para o mesmo plano de contínuo movimento de constituição de famílias.

Na relação de alteridade estabelecida entre pais e filhos, compete aos filhos absorver de forma concreta a educação recebida, transformando o material herdado em efetivas ações que elevem sua condição de ser humano ético. E aos pais, educar e orientar os filhos experimentando a condição de alteridade em uma relação em que o outro é sempre tomado como fim em si mesmo e nunca como meio.

O Estado, mesmo sendo uma figura posterior à família, na lógica de exposição da *Filosofia do direito*, sendo uma instância de caráter indissolúvel, pode interferir na dissolução do casamento caso comprove uma total alienação (*Entfremdung*)<sup>6</sup> do casal (Cf. HEGEL, 1940, § 176).

A família, enquanto momento imediato à efetivação da liberdade, é uma comunidade em que a identidade situa-se na intimidade e no amor de seus membros. “A análise especulativa da família não visa a sua apresentação como um agrupamento social, uma *societas domestica* com função econômica que antecipa a *civitas* ou a sociedade civil (política)” (RAMOS, 2000, p. 151). Ela é uma célula afetiva que une seus membros pelo sentimento do amor.

É pela dissolução ética ou natural que o conceito de família se perpetua dando origem ao surgimento de uma nova figura composta de inúmeras famílias. Hegel dirá que de uma maneira natural e essencialmente pelo princípio da personalidade, “[...] a família se divide

---

<sup>6</sup> *Entfremdung* no sentido de alienação recíproca.

numa multidão de famílias que se comportam em geral como pessoas concretas independentes e, conseqüentemente, estão em uma relação exterior entre elas.” (HEGEL, 1940, §181). Este processo resulta na criação de um novo momento da substância ética: a sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). Este segundo instante da eticidade tem origem, portanto, na reunião de comunidades familiares dispersas, pela força da dominação ou pela união voluntária provocada pelas necessidades comuns e pela ação recíproca de sua satisfação (Cf. HEGEL, 1940, §181 Obs.). A sociedade civil vai aí ser considerada como momento exterior da efetivação da liberdade.

### III A SOCIEDADE CIVIL BURGUESA COMO MOMENTO EXTERIOR DA EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE

A vida familiar se encontra exposta na sociedade civil burguesa como pluralidade de famílias que se relacionam exteriormente umas às outras, “[...] é no seio dessas relações exteriores que a dissolução da família mergulha o indivíduo.” (BOURGEOIS, 1999 p. 118). Este momento da sociedade civil burguesa é denominado sistema das necessidades ou dos carecimentos, ou ainda, momento exterior porque nele Hegel encontra “A mediação da necessidade e a satisfação do indivíduo pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação das necessidades de todos os demais[...].” (HEGEL, 1940, § 188).

Na ordem de exposição da *Filosofia do direito*, a sociedade civil situa-se entre a família e o Estado, embora sua formação (*Ausbildung*) seja posterior à do Estado histórico. A sociedade civil nasce com o fenômeno *mundo moderno*, no momento em que, para Hegel, as determinações da Ideia atingem seu mais primoroso desenvolvimento. Assim, considerada como anúncio de uma nova figura da história, diz-se posterior ao Estado.

A sociedade civil resistiu a uma unidade estatal que se mantinha na história por séculos, nela está contida a culminância de uma nova figura da Ideia que rumo à liberdade. A partir dela, a família e o Estado modificam significativamente sua estrutura.

A mediação que acontece nessa figura ora posta como anterior, ora como posterior à constituição do Estado tem uma razão de ser. O surgimento do conceito de sociedade civil-burguesa é histórico e lógico:

[...] a anterioridade histórica não segue o mesmo caminho da anterioridade lógica. Com efeito, esta última pressupõe um processo de mediação que é uma espécie de purificação do movimento histórico, enquanto a ordem histórica supõe um processo de mediação que não realizou ainda o seu movimento de interiorização em si, pois ela não se produziu ainda como figura. A ordem conceitual, realiza *post-factum*, expressa-se *figurativamente* na imediação do mundo, enquanto a ordem de aparecimento histórico é sempre contingente (ROSENFELD, 1995, p. 166 grifo do autor).

Enquanto acontecimento histórico a sociedade civil é posterior ao Estado, pois este já existia e possuía autonomia para subsistir. Compreendida a partir de seu próprio conceito, a sociedade civil se produz como figura da Ideia de liberdade. Ainda na imediatez do fato não se pode extrair o conceito. Somente *a posteriori* é possível compreender a necessidade histórica do fenômeno *sociedade civil* e apreender o engendramento da lógica imanente nesse processo como anterioridade lógica necessária ao novo conceito de Estado que emerge como consequência.

Para Hegel, apenas depois da formação da sociedade civil burguesa historicamente constituída a partir da Revolução Industrial e Revolução Francesa, por exemplo, tendo como expressão máxima a subjetividade moderna, a razão esclarecedora, a moralidade, a economia liberal, o trabalho e os direitos do indivíduo é que foi possível e necessário pensar o Estado conforme a razão. Ou seja, a sociedade civil burguesa enquanto figuração da Ideia de liberdade não se dá no momento em que ela surge historicamente. Ela só se realiza *post-factum* quando se pensa a si mesma. Dessa forma pode-se dizer que o conceito de Estado hegeliano aparece depois da consolidação da nova figura da Ideia de liberdade chamada sociedade civil burguesa a qual suscita a formação de um conceito de Estado que atenda às necessidades que essa nova figura apresenta em sua configuração. A anterioridade lógica da sociedade civil provoca o surgimento do Estado Moderno hegeliano, enquanto sua anterioridade histórica aponta para os Estados já existentes.

O conceito de sociedade civil burguesa surge no seio de relações fundamentadas no direito dos indivíduos, que se reconhecem como pessoas de direito e mantêm entre si uma situação de liberdade em que regras jurídicas, por eles constituídas, garantem uma atividade econômica efetiva. Pode-se dizer que a economia política explica a emergência de uma nova sociedade. A filosofia política moderna foi mediada pela economia política clássica. A sociedade civil burguesa “[...] realiza-se em sua verdade no mundo moderno que, fundado sobre o princípio cristão da personalidade espiritual e o princípio romano da personalidade jurídica, reconhece os direitos da particularidade como tal.” (BOURGEOIS, 1999, p. 119).



Quanto a diferenciação entre sociedade e Estado, Maquiavel já havia estabelecido uma distinção entre ambos. Entretanto, o primeiro estudo envolvendo a expressão *sociedade civil*, foi o *Ensaio Sobre a História da Sociedade Civil*, escrito pelo filósofo escocês Adam Ferguson, em 1767. Para Ferguson, um moralista (grupo que também inclui Adam Smith, Francis Hutcheson, David Hume e outros maiores contribuintes para o Iluminismo Escocês), a sociedade civil é o oposto do indivíduo isolado, ou, mais especificamente, a condição do homem que vive numa cidade. (Cf. CAMPOS, 1999). Posteriormente, Immanuel Kant desenvolveu o conceito de sociedade civil como uma sociedade estabelecida com base no direito, ou seja, o oposto da categoria explicativa de estado de natureza, caracterizada pela guerra potencialmente permanente de todos contra todos. Todavia, em seu sentido moderno, a expressão é atribuída a Hegel, em que a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) é um estágio no relacionamento dialético entre os opostos percebidos por Hegel, a macro-comunidade do Estado e a micro-comunidade da família. (Cf. PELCZYNSKI, 1984, p. 1-13).

A filosofia política de Hegel apresenta em suas figuras do direito abstrato e da moralidade uma herança da tradição moderna jusnaturalista, bem como na eticidade, traz a família como herança da tradição clássica aristotélica. A partir da família e da agregação das famílias, resulta uma totalidade orgânica de indivíduos autônomos que é a base da sociedade civil (Cf. BOBBIO, 1987, p. 115). Ela retira o indivíduo do vínculo familiar para dar-lhe reconhecimento como autônomo. Ao contrário de ser uma associação voluntária de indivíduos a sociedade civil torna-se o lugar da realização dos interesses privados, a dependência natural de todos reciprocamente que exige que o homem trabalhe e viva por sua mediação. Assim, a sociedade civil tem por fundamento o homem em sua particularidade, a pessoa concreta, que, como particular, é meta para si mesma, na medida em que é um Todo de carências e uma mistura de necessidade natural e de arbitrariedade, é o primeiro princípio da sociedade civil. (Cf. HEGEL, 1940, § 182). No percurso histórico, as ações particulares deram forma à economia política. Ela tornou-se “[...] um conjunto organizado segundo leis que expressam a verdade das ações atomísticas dos agentes econômicos.” (ROSENFELD, 1995, p.171).

O primeiro princípio da sociedade civil é a pessoa concreta que visa sua própria satisfação. O segundo é a forma de universalidade (Cf. HEGEL, 1940, §182). A partir do desejo de lucro nasce entre as particularidades um sistema de dependência recíproca. Essa sociedade civil apresenta uma universalidade finita proveniente do interesse egoísta de cada um que cria uma dependência de uns para com os outros. Dessa forma diz-se que: “[...] a subsistência, o bem-estar (*Wohl*) e o ser-aí jurídico do indivíduo estão imbricados com a subsistência, o bem-estar e o direito de todos, que se fundamentam neste último, só sendo

efetivos e assegurados nesta conexão.” (HEGEL, 1940, §183). Hegel chama esse sistema de *Estado exterior* – o Estado do carecimento e do entendimento.

A particularidade, empenhada em atender seus interesses, cria uma relação universal no momento em que se desenvolve em inúmeros âmbitos. Por isso Hegel dirá que o universal não é uma simples forma da particularidade, mas sua forma necessária (Cf. HEGEL, 1940, §184). Os dois princípios da sociedade civil têm uma existência própria. Hegel diz que a particularidade tem o direito de se desenvolver e a universalidade o direito de se manifestar como o fundamento e a forma necessária da particularidade. “[...] o universal é o fim último da particularidade sob a condição de ser essencialmente a sua realização egoísta.” (ROSENFELD, 1995, p. 180-181). Essa universalidade, própria do entendimento, finita, é gerada pela busca de satisfação individual que dá forma ao sistema de dependência universal, através da ação de cada indivíduo com o objetivo único de atender às suas necessidades pessoais.

Contudo, a passagem do particular ao universal pelo encadeamento de dependências recíprocas de todos para com todos, não garante uma unidade ética fundada na liberdade. O universal é o meio pelo qual a particularidade alcança seus fins, mas será necessária uma mediação da subjetividade nesse processo já que há uma busca pela unidade verdadeiramente ética. É a cultura que forma a subjetividade dos indivíduos. Assim, por meio dela será possível uma nova unidade que se desloca da unidade socioeconômica à unidade ética. As relações socioeconômicas são mediadas no mundo cultural. Nele, a subjetividade perfaz seu caminho de determinação de si.

O mundo da cultura integra o lado “espiritual” do qual só o homem é capaz de experimentar. Seu ser-natural, mesmo quando satisfaz suas necessidades imediatas, continua insatisfeito, pois não se reduz apenas ao seu aspecto de animal. Sua segunda natureza, seu ser-espiritual, é que lhe confere condições para produzir uma relação de universalidade com outro ser humano, tornando-se o outro de si mesmo. Hegel dirá que “[...] por meio deste trabalho da cultura a vontade subjetiva alcança em si mesma a objetividade, na qual unicamente é capaz e digna de ser a realidade efetiva da Ideia.” (HEGEL, 1940, §187 Obs.). O animal tem seu horizonte de possibilidades restrito, limitado. “No homem, as necessidades e os meios de sua satisfação não tem freios, pois, constituem um horizonte aberto – o que, portanto, o diferencia do mundo do animal, uma vez que este já está pronto, determinado e limitado.” (SOARES, 2006, p. 118).

A atividade econômica molda a cultura e deixa-se moldar pelo o que a cultura exige em seu processo de recriação. Os objetos da natureza ora trabalhados vão ganhando novos

instrumentos de aperfeiçoamento, que por sua vez geram novos produtos, que vão trazer mudanças nas determinações sociais. É um processo contínuo que se desdobra dia após dia com os avanços da ciência, da tecnologia e das novas exigências culturais que se configuram nesse movimento.

A natureza generosamente oferece sua matéria e o poder criador do homem realiza trabalho ao particularizar essa matéria transformando-a em algo útil que corresponda à satisfação de um carecimento. O que se produz tem um valor. Também o homem ao transformar uma matéria dada, transforma-se nessa relação de conhecimento de si. Ele é capaz de reconhecer suas habilidades, de descobrir e assimilar a técnica que ali foi empenhada e refazer continuamente seu trabalho aperfeiçoando sua prática, dando forma à cultura.

Contudo, a cultura e as relações socioculturais que se instalam no processo de trabalho exigem mais trabalho e o homem passa a tornar-se dependente de sua criação. “Assim a cultura prática não só produz uma divisão aperfeiçoada do trabalho, mas termina por mecanizar a subjetividade dos indivíduos que se dedicam a ela.” (ROSENFELD, 1995, p.188). A liberdade que a cultura proporciona com a presença da subjetividade também pode ser abolida na condição de tornar o homem dependente do trabalho. Hegel já apresentava a possibilidade de substituição do homem pela máquina (Cf. HEGEL, 1940, §198). É nessa condição que o trabalho é apenas algo mecânico, não mais necessariamente humano. Através da divisão do trabalho o homem absorve uma cultura teórica, ele precisa adaptar-se às novas exigências e inovações do trabalho industrial e uma cultura prática, no hábito da ocupação contínua. Assim, cada trabalhador só executa uma parte do trabalho total necessário para a produção. Mas também necessitará de uma dependência recíproca que suprima as outras tarefas. A especialização traz vantagens, mas entre as consequências o homem fica cada vez mais perito na sua parte e, com isso, desconhece o restante, possibilitando assim a mecanização do trabalho, de sorte que o homem pode ser substituído pela máquina. Ele não controla mais um processo que ele mesmo ajudou a criar. (Idem.).

O conceito de sociedade civil burguesa apresenta-se como resultado da atividade econômica que torna o indivíduo um burguês, um homem que se sabe livre em suas relações econômicas, e, que, portanto, é capaz de tornar-se um homem político, o cidadão do Estado. Nesse sentido a sociedade civil é logicamente anterior ao Estado, ela é expressão de uma forma universal de livre comércio entre os homens, sem a qual não é possível para Hegel, vida política livre. Ela é condição necessária para a formação do Estado. No desenvolvimento do tema do *Direito e do Estado em Hegel*, encontra-se:

[...] a comunidade livre de Hegel só pode ser compreendida na consideração do momento da sociedade civil do mundo moderno, em que o trabalho é o valor fundamental, direito e dever dos indivíduos. Com isso, a idéia de justiça em Hegel mostra a sua face social, que constitui o traço característico que assinala o Estado democrático contemporâneo. (SALGADO, 1996, p. 505).

Nas sociedades contemporâneas falta trabalho para uma parcela expressiva da população mundial. Diante das crises econômicas essa parcela cresce consideravelmente trazendo graves problemas sociais e descaracterizando o valor fundamental constitutivo da sociedade civil enquanto momento significativo da composição do Estado moderno e contemporâneo. Se não há trabalho, direito e dever do indivíduo, a sociedade civil se enfraquece categoricamente. E como o Estado hegeliano funciona organicamente, será impossível sua efetivação sem as partes que o fundamentam.

O homem da sociedade civil reconhece o outro com os mesmos direitos e com a mesma liberdade, para que as relações econômicas se tornem concretas. A busca pela liberdade não é uma exclusividade do Estado, mas um princípio que o constitui. Nesse contexto, não se permitem mais situações de escravidão, ou posse de pessoas. Por outro lado, as indústrias, em sua ânsia pelo lucro, transformam operários *livres* em escravos das jornadas de trabalho exaustivas. Nessa contradição interna, presente nessa figura, “A sociedade civil-burguesa apresenta nestas oposições e em sua complicação tanto o espetáculo da devassidão como o da miséria e da corrupção física e ética comum aos dois.” (HEGEL, 1940, §185).

O conflito que permeia essa figura da Ideia mantém-se por conter a liberdade subjetiva e a desesperada necessidade de sua realização no contexto social com a divisão do trabalho. A riqueza social é resultado da busca de satisfações pessoais. Nesse sistema de reciprocidade, todos os que produzem e consomem o fazem para si e para todos necessariamente. O que distingue os homens agora é o capital, além das capacidades corporais e espirituais de cada indivíduo.

À necessidade de satisfação constante surge uma particularidade por si mesmo sem medida. O indivíduo aumenta infinitamente seus apetites para saciar as necessidades e contingências. “Torna o finito, infinito. Só que é má infinitude<sup>7</sup>. Cada prazer é um instante da

---

<sup>7</sup> Hegel distingue o mau (*schlecht*) infinito do ENTENDIMENTO do VERDADEIRO infinito da RAZÃO, o qual envolve o finito, ao invés de contrastar com ele, e não continua eternamente. O mau infinito é representado por uma linha reta, que se estende infinitamente em ambos os extremos, o verdadeiro infinito por um círculo, o qual é, “finito mas ilimitado”. [...] A verdadeira está freqüentemente associada à NEGAÇÃO da negação: o finito é o negativo, o qual é, por sua vez, negado de modo a produzir uma afirmativa. In. INWOOD, M. Dicionário Hegel, 1997, p.178.

vida. Satisfeito, desaparece e ressurge outro. Deve-se sempre começar tudo de novo. Portanto, não se pode pôr um limite para o que é necessidade”. (SOARES, 2006, p. 118).

A busca pela satisfação dos apetites e necessidades dos indivíduos, que foi criada e que continua a se recriar em uma sociedade, deu e dá origem à riqueza social. Com ela, também a desigualdade social se instala. De um lado tem-se uma sociedade consumidora de bens, produtos e serviços que reproduzem novos desejos e necessidades com o uso da tecnologia sofisticada; e, de outro, tem-se uma sociedade alienada das novas tecnologias que não se inserem no mercado de trabalho especializado. A concentração de renda por parte dos detentores dos meios de produção de um lado, e a multidão de indivíduos que só possuem a força de trabalho de outro, é um reflexo da desigualdade social que surge nesse complexo.

Embora nasça concomitantemente com o princípio do direito, a sociedade civil burguesa expressa diferenças de classe, não no que se refere ao estado social, mas à dicotomia da crescente riqueza e pobreza que se instalam no âmago dessa figura da Ideia. Ela concentra o paradoxo de igualdades e contradições.

Classe, portanto, abriga o paradoxo riqueza x pobreza que faz dessa figura um retrato de contraste entre igualdade x diferença. No § 245, Hegel questiona a riqueza produzida aí: parece que, no *excesso de riqueza*, a sociedade civil-burguesa *não é suficientemente rica*, isto é, no que ela possui, ela não possui riquezas suficientes para encontrar uma saída para o excesso de pobreza e para a produção da plebe. (Cf. HEGEL, 1940, § 245).

Diante da desigualdade instalada, Hegel aponta uma nova forma de unidade entre os membros de um mesmo grupo, que são os distintos estados sociais, que o indivíduo deve optar por pertencer. Para Hegel, o indivíduo se educa para tornar-se membro dos estados sociais que traduzem de forma mais singular as disposições de cada um. Ele tem consciência de que não está determinado a pertencer a um estado social específico, pode escolher e investir seus esforços para alcançar seus fins. Enquanto membro de um grupo o indivíduo não está sozinho, pois se encontra em uma relação substancial com o outro. O indivíduo é membro de um estado social. Ele deve decidir tomar parte do trabalho social, onde desenvolverá suas inclinações e aptidões individuais. “É o direito da particularidade, da liberdade do indivíduo, que dá consistência e vida a este processo necessário de divisão do todo.” (SOARES, 2006, p. 136).

O exercício da liberdade deve ser experimentado não apenas subjetivamente através da cultura que tem no direito seu princípio fundamental, mas precisa acontecer esta igualdade na exterioridade das coisas. A existência efetiva da igualdade é a jurisdição vivida como forma ativa da cultura (Cf. ROSENFELD, 1995, p. 197). A referência positiva da lei é resultado de

um reconhecimento do indivíduo que encontra pertinência entre a lei e sua realidade histórica e cultural. Sua validade universal é resposta à unidade da lei com a vida livre de cada homem. Ele é capaz de conhecê-la como boa e igual para todos, identificando-se com seu cumprimento.

A lei, dessa forma, não é um imperativo que deve ser obedecido como algo que está separado do sujeito, mas é posta como universal porque traduz o teor de liberdade das relações humanas. É a própria ação do homem em seu contexto histórico-cultural que reflete em busca de uma universalidade. A força da lei pode obrigar o indivíduo a agir de forma determinada, contudo Hegel mostra que essa lei é conhecida por todos (Cf. HEGEL, 1940, § 215). Esse conhecimento é um reconhecimento à racionalidade que se põe.

O estado exterior ou estado de carecimentos, como intitula Hegel, essa relação de dependência recíproca dos indivíduos, não certifica o direito ao *bem-estar* (*Wohl*). Os estados sociais buscam seus próprios interesses e esperam a manifestação de uma ordem que possa garantir o desenvolvimento dessa sociedade exteriormente (Cf. HEGEL, 1940, § 231). Assim, quem assegura a ordem não pode ser um estado social como os demais; caberá à administração da justiça dar segurança e estabilidade aos direitos comuns. A administração da justiça é resultado de uma universalidade constituída pelo processo econômico da sociedade. Ela é a realidade efetiva do universal da liberdade, a proteção da propriedade. Apesar de ser resultado dessa estrutura social, não se confunde com ela, é algo exterior, embora lhe pertença. “A administração vem a ser uma instituição a serviço da coletividade, subtraída dos caprichos da particularidade, começando, assim, a <<superar>> a contradição entre a vontade moral e a atividade econômica.” (ROSENFELD, 1995, p. 205).

A sociedade civil surge da dissolução da família e desagrega, pela atividade econômica, os indivíduos de uma unidade substancial. Distribuídos em estados sociais distintos, surge agora a corporação como meio de restituir uma unidade. Essa unidade faz emergir a necessidade de uma supervisão mais ampla para todos os aspectos da particularidade. Foi a sociedade civil quem exigiu uma forma política de organização ao Estado, embora esse existisse antes desta. O que Hegel demonstra na exposição das figuras da Ideia da *Filosofia do direito*, antecipando a sociedade civil ao Estado, é que a Ideia do Estado, tal como conceitual e não simplesmente histórico, constitui-se do desdobramento de figuras anteriores que lhe garantem verdadeiro fundamento. “[...] o Estado é uma *pressuposição* do movimento lógico que se desdobra na sua própria interioridade, ou seja, ele tornou-se uma realidade posterior que tem o poder de se dar uma nova posição.” (ROSENFELD, 1995, p. 217).

O Estado moderno apresentado por Hegel é por isso necessariamente posterior à formação da sociedade civil burguesa porque ele assume o princípio da subjetividade livre que ela inaugura em seu conteúdo.

Para a compreensão da sociedade civil em Hegel, como segundo momento da eticidade na dialética do espírito objetivo, faz-se necessário retomar os fenômenos que se encontram na origem da tradição jusnaturalista. Na obra *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*, encontra-se o contexto histórico do conceito de sociedade civil em três momentos:

Em primeiro lugar a idéia clássica de sociedade civil, tem origem na comunidade política de Aristóteles e conserva este sentido até Kant. [...] Em segundo lugar temos a análise conceitual da sociedade presente nos teóricos políticos modernos que, apesar de apresentarem saltos qualitativos devido aos seus respectivos contextos intelectuais e históricos, chegaram também a definir a sociedade civil como idêntica à sociedade política, embora com matizes diferentes. [...] Em terceiro lugar, a concepção de sociedade civil, segundo Hegel, refere-se não ao antigo conceito de “*sociedade civil da tradição clássica oposto à sociedade doméstica*” que perdura de Aristóteles a Kant, mas à esfera das relações de interesse de trabalho que se constitui a partir da formação da economia liberal de mercado, tal como se formara na emergência da sociedade industrial do século XVIII. (SOARES, 2006, p.77 - 79).

Hegel percebe o surgimento da sociedade civil como marco significativo para construção de uma nova figura da Ideia, posto que todas as relações que se estabelecem nesta configuração são inovadoras e revolucionárias; a relevância do fenômeno revolucionário está explícita no pensamento político de Hegel, “[...] passando a constituir, segundo Éric Weil, uma figura histórica fundamental na Filosofia da História ou tornando-se, como bem afirma Marcuse, uma teoria da Revolução Francesa.” (SOARES, 2006, p. 84).

Foi a partir da Revolução que o indivíduo libertou-se dos valores dominantes de sua realidade histórica para interpretar e organizar a realidade conforme o despertar de seu pensamento racional, crítico e livre. Essa reviravolta trouxe ousadia e confiança para o pensar autônomo dos homens, legitimando o poder da razão sobre a realidade. É essa nova ordem social, que se constrói sobre o poder autônomo e racional do indivíduo, que Hegel contempla como aurora de um novo tempo. Por isso, sua admiração por Napoleão Bonaparte é declarada, pois nele encontra-se a expressão concreta da necessidade histórica daquela época.

Contudo, Hegel percebe que esse alvorecer da liberdade é ainda um momento abstrato, é apenas uma aparência de liberdade, pois a liberdade individual na sua subjetividade, que é sem dúvida alguma a verdadeira natureza do homem na sua imediatez, tomou a forma de um individualismo cruel proclamado na experiência impetuosa do terror. Dessa forma, a

liberdade experimentada na forma do individualismo não foi capaz de efetivar a liberdade nas condições existentes de uma coletividade. A liberdade individual é imprescindível à compreensão do pensamento político de seu tempo, mas ela só faz sentido se as ações possuem um fim válido para todos os homens. Hegel busca concretizar uma filosofia política capaz de captar conceitualmente a racionalidade presente, ou seja, reconhece e persegue o princípio de liberdade e igualdade que emerge no cristianismo e se efetiva na Revolução Francesa, mas não apenas se conforma com esse novo elemento da subjetividade, essa liberdade precisa se tornar objetiva, algo concreto e efetivado em leis, costumes e instituições.

A ideia de *Societas Civilis* constituída pelos jusnaturalistas difere completamente do sentido hegeliano. A sociedade civil por eles representada parte do estado de natureza até chegar à sociedade civil. Para Hegel, esse é apenas um momento do desenvolvimento do espírito objetivo que tem início na família para chegar ao Estado, passando através da sociedade civil. A sociedade civil de Hegel é momento intermediário entre a família e o Estado, momento negativo do espírito objetivo em que ocorre a dissolução da unidade familiar no desenvolvimento histórico. A sociedade civil de Hegel, ao contrário da sociedade natural dos jusnaturalistas:

[...] não é mais o reino de uma ordem natural, que deve ser libertada das restrições e distorções e impostas por más leis positivas, mas ao contrário, o reino da “dissolução da miséria, da corrupção física e ética”; e esse reino deve ser regulamentado, dominado e anulado na ordem superior do Estado (BOBBIO, 1982, p. 29).

No sistema dicotômico dos jusnaturalistas as relações e instituições pré-estatais, inclusive a família, estão presentes. A sociedade civil de Hegel faz parte do sistema tricotômico e situa-se entre a família e o Estado e inclui não apenas a esfera das relações econômicas e a formação das classes, mas também a administração da justiça e o ordenamento administrativo e corporativo, ou seja, dois temas do direito público tradicional. A sociedade civil em Hegel é “[...] a esfera das relações econômicas e, ao mesmo tempo, de sua regulamentação externa, segundo os princípios do estado liberal; e é conjuntamente sociedade burguesa e estado burguês [...]” (BOBBIO, 1982, p. 30). É nela que Hegel vai concentrar a crítica da economia e ciência política “[...] inspiradas respectivamente nos princípios da liberdade natural e do Estado de direito” (BOBBIO, 1982, p. 30).

É a partir desse novo olhar, percebido no sistema de necessidade social, que Hegel critica as doutrinas que preconizam um estado de natureza livre e originário:

É falso pensar que o homem, no estado de natureza, vivera livre em relação às carências, só utilizando os meios que a própria natureza lhe proporcionasse. A necessidade natural é, portanto, a não liberdade, enquanto



que “a liberdade reside unicamente na reflexão do espírito em si, na sua diferenciação do que é natural e no seu reflexo sobre esse natural”. Com efeito, a carência natural e sua satisfação imediata constituiriam o estado em que o homem se encontraria prisioneiro da natureza. Ora, a liberdade, segundo Hegel, é a saída desse estado natural, através do trabalho, pela transformação livre do que é exterior em interior. Tudo passaria a ser fruto da opinião do próprio homem e não somente da natureza. Além do mais, com essa liberação da particularidade há um crescimento desenfreado do carecimento, uma vez que são os produtores e não os consumidores que se interessam em cultivá-los. Ora, o que ocorre com isto, é que de um lado nasce o luxo e juntamente com ele a miséria, criando assim uma nova relação social. (SOARES, 2006, p. 127 grifo do autor).

A sociedade civil burguesa contém três momentos que são: a mediação das necessidades, configurando o sistema das necessidades; a proteção da propriedade por meio da administração da justiça e a prevenção contra a contingência e o cuidado dos interesses particulares como algo comum por meio do poder de polícia e da corporação. (Cf. HEGEL, 1940, p. §188). Esses momentos estão destacados em duas maneiras em que a necessidade subjetiva atinge sua objetivação ou satisfação:

[...] primeiramente na sua forma mais abstrata, pela **possessão das coisas exteriores**, que são igualmente a propriedade e o produto de outras carências e vontades. Esta satisfação é própria das modalidades do Direito Abstrato, no seu uso das coisas. Em seguida, já num nível mais concreto, ela pode se satisfazer por sua própria atividade e pelo seu **trabalho ativo** – o qual constituirá o elemento mediador entre a subjetividade e a objetividade. Esta satisfação, devido ao seu próprio trabalho, visa à particularidade subjetiva, mas na medida em que se relaciona com as carências e com o livre arbítrio dos outros é a universalidade que se faz valer. Logo, nessa esfera da finitude, há uma aparência de racionalidade própria do Entendimento, o qual será o elemento de reconciliação no seio da mesma esfera. (SOARES, 2006, p.123. grifo do autor).

Na primeira forma de realização, pela posseção das coisas exteriores, o indivíduo consome não apenas aquilo de que necessita, mas aquilo que está à venda. As consciências são levadas a adquirir o supérfluo e satisfazer não mais carecimentos indispensáveis à sobrevivência, mas carecimentos imediatos e superficiais atendendo à lógica de consumo do capitalismo que produz compulsivamente. Essa dinâmica de “necessidades” é indiferente à situação de miséria e desigualdades sociais. “O que conta não é tanto o meu carecimento, mas a relação que eu mantenho com o outro. Tenho de regular a minha conduta em função do outro, emergindo assim, uma forma de universalidade.” (SOARES, 2006, p. 126). Assim, aquilo que deveria ser particular, torna-se social. Não importa a opinião pessoal frente a um carecimento, mas se, como os outros, é possível alcançar a satisfação desse carecimento. Hegel dirá que a necessidade dessa igualdade como imitação, por uma parte, e a necessidade de fazer valer a particularidade igualmente presente por meio de algo que a distinga; por

outra, se transforma em uma fonte real de multiplicação e difusão das necessidades. (Cf. HEGEL, 1940, § 193).

Na segunda maneira, pelo trabalho ativo, surgem atividades do universal consciente em relação à sociedade civil que são a polícia e a corporação. A polícia é identificada como o *estado do entendimento* ou estado na esfera da interioridade, que tem por tarefa a segurança pessoal e da propriedade, e a corporação é considerada uma unidade ética, um fim substancial para seus membros, produzido por todos. Desta forma, as instituições sociais realizam o que há de universal na particularidade da sociedade civil, garantindo a proteção dos interesses; conservando a ordem externa e cuidando do funcionamento das instituições.

O trabalho da sociedade civil se divide em inúmeros ramos específicos que resultará em associações para defender os interesses de cada ramo. O fim egoísta dirigido para o particular se apreende ao mesmo tempo como universal. O membro da sociedade civil é, conforme sua habilidade específica, membro da corporação. (Cf. HEGEL, 1940, p. §251). A corporação torna-se uma segunda família para o indivíduo. A mesma relação de perda de si encontrada na família quando ambos resolvem não serem exclusivos para si, mas de encontrarem-se, perdendo-se no outro, é novamente retomada com sua forma específica, quando o indivíduo escolhe um estado social que vai pertencer. A idéia de limitar-se a um determinado ramo de profissão é substituída por uma universalidade real. Depois da família, a corporação constitui-se como a segunda raiz ética do Estado, fundada na Sociedade Civil.

A corporação, mesmo trabalhando pela autonomia e harmonia dos objetivos comunitários, recorrerá a uma instância de poder superior, porque apesar de concentrar o universal, contém algo de privado, já que é possível contar com a possibilidade de degeneração por um grupo que almeja privilégios sobre outro. A missão da corporação é trazer à tona o elemento ético na sociedade civil burguesa. O Estado, por sua vez, deve cuidar das corporações, pois não pode jamais perder de vista os interesses particulares ali presentes. A corporação é o elemento conciliado da família com o Estado. Esta unidade que se apresenta em meio à dissolução dos diversos interesses da sociedade civil será o fundamento de um novo momento do espírito ético. Na sociedade civil o universal era inconsciente, o homem meramente privado trabalhava para satisfação de suas necessidades e assim contribuía para a dependência de todos. Agora o homem começa a ter uma atividade universal consciente.

Hegel define a corporação como a segunda raiz ética do Estado, fundada na sociedade civil. A primeira seria a família em seu momento imediato. (Cf. HEGEL, 1940, § 255). Tanto família quanto a corporação “[...] já são sementes que, fecundadas pelo particular e pelo universal, darão como fruto a árvore cuja seiva é a liberdade em-si e para-si.” (SOAERES,

2006, p. 157). Tem-se, portanto duas escolas de cidadania que vão mediando vontade individual e substancial: a família e as corporações. No momento em que o indivíduo torna-se cidadão de um Estado tem-se uma liberdade da vontade que alcança concretude, porque é determinada por uma instância absolutamente universal: a Lei do Estado.

Os fundamentos para o surgimento do Estado estão postos, pois a família contém os momentos da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva, numa unidade substancial e na corporação também encontramos uma unidade do universal com a particularidade subjetiva, o que configura o contexto do espírito ético de reconciliação entre particularidade e universalidade. Para Hegel, só há realização concreta da liberdade no processo dinâmico que resulta tanto da responsabilidade pessoal do indivíduo (no cumprimento dos seus deveres para com o Estado) como do poder político (no respeito dos direitos dos cidadãos). Assim, o Estado vem a ser o momento concreto da efetividade da liberdade.

Com a configuração da Sociedade Civil, torna-se necessária a formação do Estado que se apresenta como o seu verdadeiro fundamento. O movimento de desenvolvimento da vida ética imediata, que alcança o Estado através da sociedade civil, é o que Hegel considerará como “[...] a prova científica do conceito de Estado[...].” (HEGEL, 1940, § 256). Neste processo do conceito científico, o Estado se manifesta como resultado ao produzir-se como verdadeiro fundamento.

#### IV O ESTADO COMO MOMENTO CONCRETO DA EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE

O Estado é o resultado efetivo de um movimento que apresenta na exterioridade das coisas a interioridade que o institui. A atividade do indivíduo produz as figuras da Ideia em um processo que encontra sua forma agora no Estado. A concepção de Estado aqui não é a de um Estado historicamente posto, mas constituído pelo processo de determinações lógicas que asseguram sua emergência e validade. Quem garante a produção de determinações lógicas é a ação consciente dos indivíduos que continuam a fazer surgir novos processos de figuração.

O ápice do desenvolvimento da Ideia ética é o momento em que ela alcança a consciência de si na imediação do mundo.

*A bela vida ética* hegeliana com sua teleologia magnificente tem significado cultural e metodológico, no entender de Hegel a “ética é a idéia da liberdade”. Ser livre é ser racional, é ser um *bom vivente*, e ser um *bom vivente* implica em ser responsável pelo desempenho de uma *bem-aventurada vida ética*, por sua vez, só atingida na prática moral do *dever ser*. A consciência ou a idéia do *dever-ser* encontra-se em potência no espírito do homem e determina-se conceitualmente na prática social, por meio da relação interpessoal sujeito-necessidade-trabalho-satisfação ou fruição-liberdade (NEVES, 2006, p. 16).

É no Estado que a Ideia ética se efetiva. Nele a substância ética se concretiza, pois “[...] toma consciência de si como sendo seu próprio sujeito[...].” (ROSENFELD, 1995, p. 223). A substância se faz sujeito, torna-se liberdade. Não há como separar a substância da liberdade, pois uma é o lugar de produção da outra. A mediação pela qual a substância perfaz-

se em sujeito é realizada pela ação dos indivíduos sobre os costumes de um povo. Hegel dirá que:

O Estado é a realidade efetiva da Ideia ética, o espírito ético como vontade substancial, revelada, clara para si mesma, que se pensa e sabe e cumpre aquilo que sabe precisamente porque o sabe. Nos costumes tem sua existência imediata e na consciência de si do indivíduo, em seu saber e em sua atividade, sua existência mediata; o indivíduo tem, por sua vez, sua liberdade substancial no sentimento de que ele (o Estado) é sua própria essência, o fim e o produto de sua atividade (HEGEL, 1940, § 257).

O indivíduo passou por um processo de atualização de *pessoa* para *sujeito* e tornou-se *cidadão* e *membro* do Estado. A atividade refletida dos indivíduos se expressa nas figuras da Ideia que foram constituídas ao longo da história. O Estado não acontece sem as consciências individuais, ao contrário, nasce com a ação dos cidadãos. É exterioridade da interioridade. A autonomia do indivíduo hegeliano “[...] passa pelo reconhecimento da pessoa abstrata, pelo sujeito capaz de agir e pelo cidadão, organicamente, inserido e reconhecido na sociedade civil e no Estado.” (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p.71). O cidadão comporta toda compreensão de indivíduo desde o homem jurídico, moral, o membro da família, da sociedade e do Estado. Ele é a “[...] culminação do processo lógico-histórico de constituição das determinações que fazem com que o membro de uma comunidade seja o que é.” (ROSENFELD, 1995, p. 227). Os interesses particulares continuam presentes no desenvolvimento efetivo da cidadania. A atividade do cidadão é expressão das questões particulares. Não há contradição, para Hegel, entre o poder do Estado<sup>8</sup> e a afirmação da liberdade dos cidadãos. A liberdade concreta é, portanto, não a liberdade individual isolada, abstrata de cada indivíduo, mas a liberdade individual que se eleva gradualmente até alcançar o universal, tornando-se liberdade coletiva, uma determinação universal e positiva:

[...] por sua parte, a *liberdade concreta* consiste em que a individualidade pessoal e seus interesses particulares, por um lado, tenha seu total *desenvolvimento* e o *reconhecimento de seu direito* (no sistema da família e da sociedade civil), e por outro se convertam por si mesmos no interesse do universal, ao que reconheçam com seu saber e sua vontade como seu próprio *espírito substancial* e tomem como *fim último de sua atividade*. Desse modo, o universal não se cumpre nem tem validade sem o interesse, o saber e o querer particular, nem o indivíduo vive meramente para estes últimos como uma pessoa privada, sem querer ao mesmo tempo o universal e ter uma atividade consciente desta finalidade (HEGEL, 1940, §260).

---

<sup>8</sup> O poder do Estado é tanto a lei estável, quanto o governo. “O poder-do-Estado é tanto a substância simples, quanto a obra universal, a absoluta Coisa mesma, na qual é enunciada aos indivíduos sua essência – e sua singularidade só é pura e simplesmente a consciência de sua universalidade”. (In HEGEL, 1998, § 494, p. 42).

Dessa forma, não há mais separação entre particular e universal, a vida particular de um indivíduo e a vida universal dos indivíduos é uma só coisa. Os cidadãos sabem-se membros de um Estado. Hegel dirá que a “[...] determinação dos indivíduos é de levar uma vida universal[...].” (HEGEL, 1940, § 258, Obs.). Nessa reconciliação é que a sociedade civil deixa de ser o lugar expressivo dos interesses privados e agora se torna algo ético. Todo o movimento desenfreado e irracional dos indivíduos por privilégios e lucros é reconduzido ao plano da racionalidade por meio das instituições do Estado. “O Estado não é uma organização que oprime os cidadãos, é sua organização.” (WEIL, 1950, p. 76). Assim, os indivíduos encontram na lei confiança e disposição para agirem em conformidade com os fins éticos da universalidade substancial do Estado. As instituições existentes no Estado vão proporcionar o sentimento político de patriotismo, pois elas trazem a conservação dos interesses particulares no universal, reconciliando direito e moralidade em forma de subjetividade ética substancial. O Estado satisfaz o cidadão na medida em que “[...] cada indivíduo se sabe reconhecido, cada indivíduo *é e sabe que* é membro ativo da comunidade e sabe ainda que é conhecido e reconhecido como tal por todos os outros e pelo próprio Estado”. (WEIL, 1950, p. 76-7). O Estado é “[...] essa suprema criação do Espírito no mundo objetivo da sociedade e da história, encarnação da razão e efetivação da liberdade de todos e de cada um.” (MENESES, 2004, p. 87).

A lei suprema do Estado é a Constituição, nela a universalidade chega a sua última instância onde a vontade particular individual é elevada por meio da representação política. A razão do indivíduo se realiza como vontade substancial. O poder do Estado, a força da razão está na racionalidade instituída pela vontade comum racional em forma de princípios universais. As leis são esses princípios racionais e universais fundados em conformidade com a Constituição de um Estado. Hegel dirá que:

Posto que o espírito só é efetivamente real enquanto tem consciência de ser e que o Estado, enquanto espírito de um povo, é igualmente a lei que penetra todas as suas relações (interiores), os costumes e a consciência de seus indivíduos, a constituição de um povo depende, em princípio, da maneira de ser e do grau de formação intelectual e moral da consciência de si desse povo. Nesta consciência de si de onde reside sua liberdade subjetiva (o ser desse povo) e, por conseguinte, a realidade da constituição (HEGEL, 1940, § 274).

Ela deve ser a expressão concreta e viva da cultura e da história de um povo, do espírito do povo e de sua liberdade. Toda e qualquer modificação ou adequação na constituição deve respeitar as normas por ela estabelecida. Para Hegel, “Cada povo tem, portanto, a constituição que lhe convém e lhe corresponde.” (HEGEL, 1940, § 274, Obs.). Por

meio da constituição são instituídos a organização e o processo de funcionamento do Estado. A Constituição é o elo que deve compor organicamente a vontade particular e universal.

A teoria hegeliana da Constituição relaciona-se intrinsecamente com a concepção orgânica de Estado que se opõe à visão atomística dos jusnaturalistas.

O tema da Constituição aparece ao longo da produção filosófica de Hegel que entende o desenvolvimento histórico dos povos como a passagem de um tipo de Constituição para outro. Conforme ele pensa, a Constituição é uma estrutura objetiva de um organismo político e não somente um documento escrito. Ela é mais que uma lei suprema donde se derivam outras que regulam os poderes no âmbito do Estado: é o conjunto de estruturas que permitem a elevação de um povo para ser um Estado. É o princípio de unidade de uma sociedade, dividida em grupos e categorias, com interesses contrapostos (BAVARESCO; SCHMIDT; CHRISTINO, 2004, p. 18-19).

A Constituição, na *Filosofia do direito* de Hegel, torna-se o fundamento jurídico do Estado; contudo ela não pode se restringir a uma categoria jurídica, pois ela nasce do *espírito do povo*”, um conceito ético-político em movimento, que se reconstrói continuamente e que tem por meta a organização da esfera da eticidade. A Sua dimensão formal responde ao aspecto de ser uma carta de princípios políticos e jurídicos, porém, concomitantemente; é a expressão histórica do *espírito do povo*, ou seja, assume as situações da vida atual desse povo, os costumes e a consciência dos seus membros. A Constituição de um povo depende da natureza, da cultura e da consciência desse povo. Hegel dirá no §274 que é nessa consciência que se encontra sua liberdade subjetiva e, por consequência, a realidade da Constituição. Hegel opõe-se “[...] à pretensão de querer outorgar ao povo uma Constituição de modo *a priori*, pois isto seria ignorar o momento histórico e a cultura específica de cada povo.” (BAVARESCO; SCHMIDT; CHRISTINO, 2004, p. 21).

A Constituição de um povo é o reflexo da autonomia e do grau de liberdade deste povo. Se não há equidade econômica ou se há discrepâncias sociais de toda ordem, a constituição não realiza o bem do povo. Esses elementos indicam que a constituição não foi constituída pelo povo e para o povo. Não há possibilidade da “[...] efetivação da constituição para-si se não há uma verdadeira saída da formalidade em direção ao outro.” (BEZERRA, 2006, p. 6). A saída acontece quando a sociedade participa efetivamente apresentando os problemas da materialidade constitucional para que sejam solucionados. A Constituição não pode existir apenas no papel, pois os cidadãos não são personagens de um livro. Os direitos garantidos por lei precisam de efetivação para todos, não apenas para uma elite minoritária. O Estado, como unidade orgânica, precisa emergir a partir do conceito de nação, não pode ser

dado ao povo. Podem-se observar algumas considerações a respeito da formação do conceito de nação no Brasil.

A exemplo do Brasil, antes de nascer gradativamente o sentimento de nação na sociedade colonial, surgiu o Estado brasileiro criado por decreto português negando o processo natural da fundação de uma nação. Haja vista ser o povo a sua unidade substancial e orgânica que se reconhece e se sabe parte dele. São os costumes, a tradição que vão dar ação e realidade efetiva ao Estado, que, por sua vez, forma-se a partir de uma constituição e ninguém dá constituição ao povo, ele mesmo a constitui. Enquanto conjunto de lei, a constituição deve ser *sabida e querida*, legitimamente, surgindo em resposta ao *ethos*. A capacidade de ausculta do *ethos* é importante para que os hábitos e costumes sejam retificados e ratificados pelo povo, continuamente. (BARROS, Paula, 2005, p.7).

Quando Hegel pensa e define o Estado Moderno não se pode confundi-lo com um Estado qualquer. O Estado brasileiro está distante da organicidade do Estado racional da Filosofia do direito. Hegel tem sido interpretado como defensor do Estado Moderno, mais especificamente do Estado Prussiano, que era o vigente na época em que escreveu a *Filosofia do direito*. Hegel viu na Prússia de 1815 a 1820 uma realização mais ou menos imperfeita, o problema segue sem resolver, do Estado da liberdade, “[...] a Prússia de Frederico Guillermo IV, a de Guillermo I e de Bismarck que se deram após a morte de Hegel não era por certo um Estado de liberdade.” (WEIL, 1950, p. 71-2). Resta saber se os ataques feitos para acusar Hegel de defensor do Estado Prussiano não estariam justificados pelas contradições existentes entre o princípio de um Estado da razão e as aplicações que se sucederam. O Estado que Hegel avaliara como aquele em que a história política “[...] tivera alcançado sua maturidade não podia corresponder plenamente à ideia de Estado, pois as escórias da imperfeição e da contingência se misturam necessariamente à pureza do conceito[...]” (MENESES, 2004, p. 90).

O contexto histórico da Prússia dava razões para que Hegel demonstrasse sua admiração e respeito por este Estado. É importante recordar os acontecimentos que determinaram a história da Prússia no início do século XIX, durante a época em que Hegel viveu:

História extraordinariamente agitada, se bem que a revolução não produziu nenhum efeito imediato em Berlim (mas é falso pretender que todos os setores tinham sido hostis ou frios), as guerras napoleônicas tiveram ali repercussões mais profundas que em nenhuma outra das grandes capitais. O Estado prussiano de Frederico II, monarquia tão absoluta quanto o Império Russo e na realidade mais centralizada, se derruba mais rapidamente na medida em que seu princípio havia sido desenvolvido com maior pureza. No espaço de quatro anos, a Prússia é transformada: a propriedade de terra se torna alienável, os camponeses são liberados, os cidadãos conseguem sua



autonomia administrativa, a maior parte dos direitos da nobreza são abolidos, a ciência liberada do controle imediato do Estado, o exército profissional transformado em exército popular. Em resumo, quase todas as conquistas da Revolução são concedidas ao povo da Prússia. (WEIL, 1950, p. 22-3)

O governo da Prússia reconhece a necessidade de efetivar uma reforma profunda a fim de “[...] proporcionar ao Estado o meio de fortalecer-se, de preparar eficazmente a nova guerra, de provocar esse despertar nacional, sem a qual a luta contra Napoleão não havia tido a menor possibilidade de triunfar.” (WEIL, 1950, p. 23).

Nesta época, Hegel é convidado a lecionar desde 1818, na universidade da Prússia. “Acredita que o momento é favorável à filosofia: o Espírito, demasiado ocupado pelas questões exteriores durante a época precedente, pode agora volver-se a seu próprio domínio.” (Idem, p. 25). Hegel assume sua cátedra com uma aula inaugural que se constitui uma primeira homenagem ao Estado que acaba de requerer seus serviços. (Cf. Idem.). Para Hegel a Prússia acaba de colocar-se à altura dos Estados desenvolvidos, “[...] o avanço das ciências constitui um dos momentos essenciais da vida do Estado. Prússia é o Estado do Espírito.” (Idem.). Assim, “[...] a teoria hegeliana do Estado é correta porque analisa acertadamente o Estado real de sua época [...]” (Idem, p. 92).

É verdade que Hegel adotou aspectos da realidade de seu tempo como conceituais. Foi assim com o poder hereditário do príncipe e ainda pôde aprovar a Câmara alta por meio de características hereditárias. Talvez ele não tivesse outra opção senão esta para afirmar que as determinações do conceito são históricas. Contudo, ele não está interessado nas origens históricas de um Estado porque é o conceito de Estado que importa. “O caráter <<divino>> do Estado não é o de um Estado historicamente existente, mas o de seu movimento lógico.” (ROSENFELD, 1995, p. 228).

Resta-nos perceber aquilo que Hegel pretende enfatizar em sua obra, qual seja, o processo contínuo de figuração da Ideia rumo à liberdade. No Estado ele acredita ser possível conciliar a liberdade individual (particular) e a liberdade coletiva (substancial). Mas o Estado se faz com a ação de seus membros, é preciso ação consciente e participação. O Estado, para Hegel, não é uma obra de arte, ele está no mundo, logo, na esfera do arbitrário, da contingência e do erro; medidas deploráveis podem desfigurá-lo por vários lados. (Cf. HEGEL, 1940, § 258, Obs.). Não podemos confundir os acontecimentos históricos com a determinação lógica.

O dado histórico pode alcançar sua determinação conceitual, mas pode também ser mero fenômeno que não expressa o conceito. Só o Estado que conta com a ação consciente é

capaz de corresponder ao seu conceito. A consciência do cidadão é necessária para o exercício e a realização da liberdade. Se os cidadãos se acomodam e tornam-se passivos frente ao Estado, como a uma substância sólida, há o início do processo de degeneração da livre organização racional. A substancialidade ética é mediada pelos cidadãos ativos. O Estado pode ser compreendido como uma pulsão:

Deve-se compreender o Estado à maneira de uma pulsão (*Trieb*) poderosa que nada mais é do que a força do fundamento (*Grund*) que perpassa o Estado em todas as suas determinações. A pulsão que anima o Estado é a do <<fundamento verdadeiro>>, união do <<fundamento lógico>> com o <<fundamento figurativo>>. Se o Estado não é livre, ele tem a potência de sê-lo. Isto nos casos em que existe uma dissociação entre o <<fundamento lógico>> e o <<fundamento figurativo>>, pois um ataque dirigido pelo Estado a uma ou várias das suas figuras já é um abismamento do Estado e, ao mesmo tempo, os indivíduos têm a possibilidade de “repô-lo” no seu fundamento comum. O <<fundamento lógico>> procurará sempre acionar o processo figurativo que o constitui; ou melhor, suportar um Estado não significa que se deva submeter passivamente à opressão existente. Compete aos cidadãos acionar, pelo direito à crítica, os meios de resistir a este estado de coisas e de transformá-las à medida que progride a consciência do que é a emergência de uma liberdade necessária (ROSENFELD, 1995, p.231).

O Estado se constitui de cidadãos compromissados e conscientes da liberdade individual que se configura no coletivo. Hegel apresenta o Estado como consequência de um processo em que o próprio Estado se reconhece nas figuras constitutivas que o antecedem. Cada uma delas encontra seu direito de efetivação para que o todo possa ser livre. “O Estado é a efetividade da liberdade concreta[...]” (HEGEL, 1940, § 260). É possível reconhecer que há um vínculo estreito entre a universalidade do Estado e a particularidade dos cidadãos.

Para ser livre, a universalidade estatal liberou o princípio da livre subjetividade. É por isso que se pode dizer que o Estado é uma determinação da realização substancial e particular do indivíduo. Nessa harmonia se encontra a essência do pensamento político de Hegel:

A idéia moral, existente na família e na sociedade só se revelam como pensamento no Estado. O homem privado atua, mas sua ação não aponta fazer o universal que, sem embargo, ela realiza: o membro da sociedade trabalha, e ao trabalhar para si mesmo, trabalha para todo mundo; mas ignora que seu trabalho é o universal e em consequência o mundo do trabalho é um mundo exterior aos seus habitantes, um mundo que se faz sem querer fazer-se. No Estado, a razão está presente, pois o cidadão é “a consciência particular elevada a sua universalidade”, e o Estado é a vontade do homem enquanto quer racionalmente, enquanto quer (recordemos a definição hegeliana) a vontade livre. E isto não é nenhuma hipótese mítica ou mágica: este Estado tem sua realidade na consciência dos indivíduos, das pessoas, que por esta consciência mesma, deixam de ser pessoas puramente privadas. (WEIL, 1950, p. 59).

É de fato esse encontro em uma mesma individualidade da pessoa privada e da pessoa substancial que dá uma base sólida (*festa Basis*) ao Estado. (Cf. HEGEL, 1940, § 265). Uma liberdade apenas subjetiva não se identifica com a lei. “A liberdade do indivíduo, na medida em que este se nega a reconhecer a universalidade e a objetividade da lei, em que quer manter-se em sua individualidade, na medida em que esta só é subjetiva, não é senão o arbitrário.” (WEIL 1950, p. 68).

Percebe-se que há um movimento interno de reconhecimento da substancialidade ética como efetividade da liberdade concreta. Há uma unidade persistente no processo de desenvolvimento da particularidade até que alcance a objetividade e retorne a si mesma. Hegel mostra que os Estados Modernos possuem essa unidade em seu princípio:

O princípio dos Estados modernos tem esta força e profundidade prodigiosa, de deixar perfazer-se o princípio da subjetividade até o extremo autônomo da particularidade pessoal e ao mesmo tempo de trazê-lo de volta à unidade substancial, e assim conservar em si esta unidade (HEGEL, 1940, § 260).

A liberdade ética não pode ser experimentada senão de forma individual e subjetiva. Foi possível observar que a relação do indivíduo com o sistema de direitos e deveres, sistema da vontade livre, não pressupunha nenhuma diferença, tanto no direito abstrato quanto na moralidade, sua forma e conteúdo eram iguais para todos. As pessoas de direito mantinham sempre uma relação de direitos e deveres iguais e recíprocos.

Na eticidade, a relação formal permanece a mesma, mas seu conteúdo é diferente. O direito do cidadão, por exemplo, é ser reconhecido como livre, enquanto seu dever é defender o Estado se estiver em guerra com outro. O sistema de direitos e deveres está fundamentado no princípio da liberdade do indivíduo. Hegel nos mostra que quando o indivíduo cumpre com seu dever, de alguma forma está cuidando de seu próprio bem:

Ao cumprir com seu dever o indivíduo deve encontrar ao mesmo tempo de alguma maneira seu próprio interesse, sua satisfação e seu proveito, e de sua situação no Estado deve nascer o direito de que a coisa pública venha a ser *sua própria coisa particular*. [...] O indivíduo que se subordina a seus deveres encontra em seu cumprimento como cidadão a proteção de sua pessoa e propriedade, a consideração de seu bem-estar particular e a satisfação de sua essência substancial, a consciência e o orgulho de ser membro desta totalidade. No cumprimento dos deveres na forma de prestações e serviços para o Estado, tem o indivíduo sua conservação e sua existência. Segundo o aspecto abstrato, o único interesse do universal seria que as prestações e os serviços que exige sejam cumpridos como deveres (HEGEL, 1940, § 261 Obs.).

Assim, deveres e direitos estão relacionados de forma intrínseca. Os indivíduos alcançam seus direitos na dimensão de um ser individual, como pessoas privadas (*bourgeois*) e como pessoas substanciais (*citoyen*). O direito de um Estado não pode ser o de seus

governantes, “[...] mas o direito de os seus membros disporem livremente do seu poder de determinação de si pelas relações substanciais que mantém entre si, isto é, graças às instituições geradas pelo livre desenvolvimento da <<eticidade>>” (ROSENFELD, 1995, p. 234). A atualização da pessoa privada na pessoa substancial implica na efetivação das relações de direitos e deveres na constituição. Essa constituição é decorrente da particularidade, segundo a medida da consciência de liberdade de um povo. Ela atende aos anseios de uma cultura e é lugar de objetificação da Ideia. O Estado não pode deixar de reconhecer nenhuma expressão subjetiva, pois estaria negando a si mesmo. Ele não interfere na forma de representação religiosa de um povo, porque seu próprio conteúdo conserva a liberdade subjetiva de cada particular. Contudo, a religião não pode interferir nos princípios que orientam a vida do Estado.

Fundamental no Estado é que cada ser racional possa reconhecer sua vontade racional conforme a lei da razão. A lei do Estado não pode ser a lei do mais forte, a lei do capricho ou a lei da *generosidade natural* senão a lei da razão. O Estado se constitui no seu processo de determinação lógica através das esferas do direito privado, da família, até a sociedade do trabalho, como uma necessidade exterior, como um poder superior. Mas, “[...] seu fim imanente e sua força reside na unidade de seu fim último universal e dos interesses particulares dos indivíduos, unidade que se expressa no eixo de quem tem deveres para com ele, na medida em que possuem direitos.” (HEGEL, 1940, § 261).

A divisão dos poderes na monarquia constitucional segue uma ordem de apresentação pelo legislativo que define o que é universal, depois com o poder governamental que eleva o particular ao universal e chega ao poder do príncipe como momento último da decisão (Cf. HEGEL, 1940, § 273). Na análise de cada poder, Hegel inicia com o poder do príncipe (Cf. HEGEL, 1940, § 275), até chegar ao poder legislativo (Cf. HEGEL, 1940, § 298). Tem-se uma explicação para essa inversão:

Em nossa interpretação, essa inversão visa a ressaltar não somente o laço íntimo entre o poder do príncipe e o poder legislativo – o que seria, aliás, o caso sem essa inversão – como significa que a decisão do príncipe, no começo do todo (*Anfang des Ganzen*), origina-se na *universalidade que a funda*. O príncipe individualiza o movimento universal da cidadania que constitui o Estado, sendo que esta individualização não pode ser arbitrária, pois não deve depender apenas do livre-arbítrio do príncipe, mas concretizar-se na universalidade do poder legislativo, onde se expressa a participação orgânica dos cidadãos na vida política (ROSENFELD, 1995, p. 243).

Para Hegel, a divisão dos poderes tem por fundamento a participação efetiva dos cidadãos nos assuntos políticos. Ele acredita que a monarquia constitucional é capaz de garantir essa intervenção dos cidadãos nas questões políticas e considera a forma

constitucional mais adequada para o exercício político de cada indivíduo. A monarquia que agora se instaura foi aperfeiçoada pela realização histórica da Revolução Francesa.

As monarquias constitucionais ou parlamentares são um tipo de regime político que reconhecem um monarca eleito ou hereditário como chefe do Estado, mas a constituição existe e limita os poderes do monarca. A distinção que se faz aqui é com relação ao poder e a autoridade. A chefia do Estado é exercida por um monarca, contudo a chefia do Governo é desempenhada por um primeiro-ministro ou pelo presidente do conselho de ministros, a ele cabe o verdadeiro encargo do Poder Executivo e a direção das políticas interna e externa do país, além da administração civil e militar de acordo com as leis e com Constituição nacionais. Atualmente, temos aproximadamente trinta e nove monarquias constitucionais, dentre elas o Reino Unido, Países Baixos, Suécia, Dinamarca, Noruega, Espanha, Bélgica, Austrália, Canadá e Japão.

Para Hegel, a vida orgânica do Estado está assegurada por meio da monarquia hereditária. A particularidade, segundo ele, caso não houvesse monarquia, ficaria dividida em facções na luta pelo poder e isso conduziria o Estado à destruição. No momento em que se considera a ação do povo decidindo sobre o Estado, este Estado perde a soberania, pois para ele, a opinião popular e o arbítrio da multidão não são capazes de apreender as necessidades substanciais do todo. Considerando o aspecto histórico, Hegel destaca a importância que os monarcas exerceram na formação do Estado moderno resistindo aos interesses particulares da aristocracia feudal que tinham por objetivo impedir o poder do monarca e comprometer o funcionamento da totalidade. Opondo-se ao sistema eleitoral, Hegel pretende evitar que a vontade arbitrária da particularidade possa interferir no processo dialético que eleva a vontade particular à vontade substancial do Estado. Desta forma, o caráter hereditário do trono se apresenta como elemento fundamental para a preservação da unidade orgânica do Estado.

O poder do príncipe, como individuação do universal, na *Filosofia do direito* de Hegel, tem sido compreendido à luz de muitas interpretações. Manfred Riedel (1969, p. 93) acredita que Hegel não assegura poder real ao príncipe, este é apenas um elemento que se liga ao todo que limita decisões. (Cf. Apud. ROSENFELD, 1995, p. 245). Bourgeois, por sua vez, compreende que a personificação do poder é expressão da participação ativa dos indivíduos em todos os momentos dos poderes constitucionais. Sendo assim, não é a particularidade do príncipe que importa, mas sua determinação universal. A universalidade política não pode ser entendida como ação exclusiva do príncipe, pois “É só porque uma *individualidade substancial* está doravante presente em todos os níveis de uma sociedade que

alguns indivíduos conseguem determinar-se, universal e comunitariamente, encarregando-se dos assuntos do Estado”. (ROSENFELD, 1995, p. 247).

Cada poder, como parte da unidade substancial do Estado, traduz e conserva a totalidade. No tocante à soberania do Estado, a decisão do príncipe é expressão da universalidade que ele carrega. O príncipe adquire a personalidade do Estado. Esta personalidade abstrata afirma sua individualidade jurídica e “[...] concretiza a liberdade da subjetividade nesta totalidade lógica que é o cidadão.” (ROSENFELD, 1995, p. 248). A ação do príncipe é culminação de um processo lógico de cidadania em que sua decisão pressupõe a de seus cidadãos.

No que se refere à naturalidade do príncipe, trata-se de uma problemática que pode interferir fundamentalmente na organicidade do sistema que conserva as figuras da Ideia. Considerar o príncipe de forma natural significa inverter a posição do processo que medeia o individual no universal. Seria necessário:

[...] explicar logicamente a naturalidade do príncipe por uma analogia com a <<prova ontológica do ser-aí de Deus>>, que se baseia numa <<conversão imediata>> (*unmittelbare Umschlagen*) da pura autodeterminação da vontade em um <<isto>> (Dieses) e em um ser-aí natural. Ora, esta referência remete a qualquer individualidade natural e deve ser distinguida de uma naturalidade determinada, que se origina na hereditariedade (ROSENFELD, 1995, p. 249).

Assim, tratar da naturalidade do príncipe através de uma analogia com a prova ontológica da existência de Deus faz com que Hegel reduza Deus a uma realidade sensível, identificando Deus com um indivíduo qualquer. Para ele, “[...] não é possível subscrever a identificação lógica entre a imediação individual da substância e a individualidade do monarca.” (ROSENFELD, 1995, p. 250).

“O monarca hegeliano só tem por função essencial representar a continuidade, quase biológica do Estado.” (WEIL, 1950, p. 79). O papel do monarca hegeliano na prática é de ser soberano, é ele quem decide em última instância, quem firma leis, quem declara guerra, contudo nenhuma decisão pode ser tomada sem o consentimento ou contra os interesses da nação. Para que Weil não fosse interpretado como um defensor superficial, transcreveu o que diz Hegel nos cursos sobre a *Filosofia do direito*:

Em uma organização perfeita do Estado, se trata (no que concerne ao rei) somente de um máximo de decisão formal e de firmeza natural em relação com as paixões. É errôneo exigir qualidades objetivas do monarca. Não há mais do que dizer ‘sim’ e por o ponto sobre o ‘i’. Pois este extremo deve ser tal que não seja a particularidade do caráter o que interessa (Apud. WEIL, 1950, p. 79-80).

O monarca, portanto, não é o centro nem o principal mecanismo do Estado. Não lhe cabe governar sozinho. A suposta excelência da personalidade do monarca, suas virtudes ou boas intenções não interessam para o estabelecimento de uma organização racional que assegure a liberdade dos indivíduos. É insuficiente a virtude um chefe de Estado para que o Estado seja racional. Ainda que o monarca represente a soberania do Estado, seja o elo que reúne todos os outros poderes e possui o poder último de decidir através do *sim* ou *eu quero*. Mesmo sendo ele a subjetividade que define ao final, sua decisão não poderá ser arbitrária, própria de quem governa isoladamente, ou oposta aos interesses particulares dos cidadãos. O momento oficial de aprovação pública de um ato legislativo, por exemplo, deve revelar de forma efetiva a vontade coletiva. Na personificação do príncipe que decide, está a voz de toda a população, como vontade soberana perfeita. Para Hegel, “A personalidade do Estado só é efetivamente real com uma pessoa: o monarca.” (HEGEL, 1940, § 279 Obs.). Ele, enquanto pessoa, não pode agir arbitrariamente, pois está unido a Constituição e aos conselheiros.

Para que não haja abuso de poder por parte do príncipe ou de outro poder, cada membro deve executar bem suas funções em virtude da vida orgânica do todo. O governo deve cumprir as decisões do poder do príncipe, mas o poder do Estado não se reduz à proteção da propriedade. O poder governamental é mediado tanto pelo poder do príncipe quanto pelo poder legislativo. Contudo é o cidadão o elemento mais importante de qualquer mediação. O poder do príncipe personifica a participação do povo nas questões da sociedade e do Estado de forma concreta pela lei. É no poder legislativo que o poder do príncipe e o poder governamental, considerando a participação orgânica de todos, realizam-se. Nele, a Constituição ganha nova forma, à medida que a concepção de liberdade se atualiza, conforme as necessidades de cada tempo. Ele comporta a convergência dos poderes rumo a novas concreções da liberdade de um povo.

No poder legislativo é possível relacionar a estrutura da sociedade com o Estado. Ele conduz as dificuldades que se apresentam no contexto social por estar relacionado com as corporações, aos interesses sociopolíticos e com o todo. Deve-se considerar esta função relacionada com a que é exercida pelo governo, pois é através da “[...] *universalidade da particularidade* (própria do poder legislativo) e pela *particularização do universal* (própria do governo) que os laços substanciais entre governantes e governados atualizam-se em um único processo de mediação.” (ROSENFELD, 1995, p. 260). Graças aos diferentes poderes articulados de forma orgânica, evitam-se os riscos provenientes do isolamento dos poderes: a tirania (no caso do poder do príncipe); a dominação de poucos (no caso do governo) e a

dominação da maioria – oclocracia (no caso do isolamento do poder legislativo) (Cf. Idem, 1995, p. 261).

A vida orgânica do todo precisa estar no plano da racionalidade, o que significa que no Estado constitucional ou no Estado de direito não se pode delegar o coletivo a uma personalidade qualquer que seja. Os indivíduos singulares não podem cumprir tarefas fazendo valer sua personalidade imediata, meramente particular. Os assuntos e poderes do Estado são públicos e não estão autorizados a serem tratados como propriedade privada. O plano do racional se encontra na objetividade da lei e nunca no arbítrio individual das opiniões e representações:

Os assuntos e atividades particulares do Estado lhe pertencem por serem momentos essenciais seus e estão ligados aos indivíduos que os executam, não por sua personalidade imediata, mas unicamente por suas qualidades gerais e objetivas, e têm, portanto, uma vinculação externa e contingente com a personalidade particular como tal. Os assuntos e poderes do Estado não podem, por conseguinte, ser uma propriedade privada (HEGEL, 1940, § 277).

A eticidade, para Hegel, resultado de um processo de figuração da Ideia de liberdade como momento de pleno desenvolvimento, traz no seu interior uma contradição, pois comporta a necessidade de enraizar esse processo por meio de determinações naturais no caso do poder hereditário do príncipe e da Câmara Alta. Esta está baseada na naturalidade da família e da propriedade da terra, considera o caráter natural do nascimento dos seus membros e o direito de primogenitura. Assim, tem-se que Hegel “[...] substitui o acaso da eleição pelo acaso do nascimento, com a diferença de que o primeiro corresponde à liberdade subjetiva e à igualdade de todos os indivíduos, próprias dos tempos modernos, enquanto o segundo, viola essas determinações.” (ROSENFELD, 1995, p. 262).

Hegel encontra na monarquia constitucional as três formas de governo da política clássica: o poder do príncipe resulta da monarquia e as Câmaras Alta e Baixa são determinações da aristocracia e da democracia, respectivamente. O papel da Câmara Alta é de analisar os projetos que modificam as leis para que as verdadeiras aspirações sejam contempladas desde a família, a sociedade civil, até o Estado.

A assembléia dos estados, a Câmara Baixa, tem como função empenhar-se no trabalho de mediação do lado móvel da sociedade civil-burguesa. A união desta Câmara com a Câmara Alta pretende garantir que as diferentes instâncias que conduzem às deliberações políticas refiram-se verdadeiramente à vida de todos. (ROSENFELD, 1995, p. 266).

Para Hegel, a democracia é incapaz de alcançar os interesses do universal, ela só assegura os interesses particulares da particularidade.



Hegel acredita que a vontade arbitrária não é verdadeiramente livre. A liberdade concreta só acontece quando há integração entre vontade individual e vontade universal. Esta última é manifestada na lei do Estado. O Estado não poderia, portanto, ser o resultado das ações arbitrárias dos indivíduos, das vontades particulares atomizadas. O Estado é um todo orgânico que funciona e se organiza a partir da Constituição. Nela os indivíduos sabem que seus interesses têm um reconhecimento universal.

Cada poder é uma substancialidade. O estado político tem seus poderes divididos da seguinte forma: o poder legislativo, que determina e estabelece o universal; o poder governativo, que cuida das esferas particulares e dos casos individuais; e o poder do príncipe, que é a subjetividade como decisão última da vontade. Nele os poderes se reúnem em uma unidade individual que é fim e começo do todo e constitui a monarquia constitucional (Cf. HEGEL, 1940, § 273).

O poder legislativo elabora as reformas constitucionais de acordo com as necessidades da Família, da Sociedade Civil e do Estado, em que os interesses de todos estão dispostos na universalidade. Sendo expressão concreta dos interesses universais dos indivíduos e das corporações e comunidades, precisa estar articulada com os outros poderes:

No poder legislativo como totalidade, atuam, antes de tudo, os outros dois momentos: o *monárquico*, ao que corresponde a decisão suprema, e o *poder governativo*, enquanto momento consultivo que tem o conhecimento concreto e a visão global do todo em seus múltiplos aspectos, assim como em especial o conhecimento das necessidades do poder político. Por último, participa também dele o elemento constituído pela assembléia dos estamentos (HEGEL, 1940, § 300).

Hegel compreende que a colaboração e a harmonia dos poderes asseguram um conhecimento real das necessidades da totalidade. Os três poderes do Estado são a representação universal da totalidade, por isso devem caminhar juntos para atender e administrar de forma justa o todo que representam.

O poder governativo está ligado à função de preparar, organizar e apresentar o conteúdo e as circunstâncias dos assuntos do Estado, bem como os fundamentos legais que o príncipe deve apreciar. Este poder conta com corpos consultivos superiores que tem a finalidade de elaborar tais assuntos. É importante sempre salientar a integração entre governo e sociedade (poder legislativo e poder governativo) para que a coisa pública seja respeitada. O governo não pode tornar-se um partido ou uma corporação com interesses particulares sobre o todo, seu papel é cuidar do universal. Hegel dirá que “[...] o governo não é um partido que se opõe a outro, de maneira tal que tenham que lutar entre si e tirar vantagens; se um Estado chegasse a esta situação, esta seria desgraçada e não pode assinalar-se como sã.” (HEGEL,

1940, § 301, Obs.). O deputado representa neste âmbito os interesses universais da particularidade da sua comunidade. Eles devem conhecer bem as necessidades dos grupos sociais para garantir o bem-estar e a liberdade de todos.

Hegel também apresenta os estamentos como forma de representação política que se situa entre o povo e o governo. Não são uma representação que deve ser confundida como uma *oposição*, mas através desta o povo, organicamente articulado, dentro dos moldes da lei, faz prevalecer seus interesses. A função dela é fazer com que “[...] a liberdade formal subjetiva, a consciência pública, chegue à existência como universalidade empírica das opiniões e pensamentos da multidão.” (HEGEL, 1940, § 301).

Considerados como um órgão mediador, os *estamentos* estão entre o governo por uma parte e o povo, dissolvido em suas esferas e indivíduos particulares, por outra. Sua função lhes exige, por conseguinte, ter o *sentido* e a disposição tanto do *Estado* e do governo como dos interesses dos círculos *particulares* e dos *indivíduos*. Sua posição implica ao mesmo tempo uma mediação, em comum com o poder governamental organizado, que impede que o poder do príncipe apareça como um extremo *isolado* e, portanto, como mero poder arbitrário e dominador, e que evita também que se isolem os interesses particulares das comunidades, corporações e indivíduos, ou, mais ainda, que os indivíduos se convertam em uma *multidão*, em um simples *agregado*, e, portanto, em um querer e opinar inorgânico, que se enfrente ao Estado organizado como um poder meramente massivo (HEGEL, 1940, § 302).

O trabalho de parceria entre os estamentos e o governo permite que os problemas da sociedade estejam inseridos nas questões do governo, fazendo com que a particularidade se universalize e ainda que o *governo* particularize o universal, na medida em que integra o indivíduo à sua vontade substancial racional. Essa parceria une povo e governo.

A compreensão que Hegel tem de representação política não se limita à eleição por parte do indivíduo isolado de um representante que faça valer seus interesses pessoais. Para ele esse tipo de representação separa a vida civil da vida política. O indivíduo abstraído dos interesses de sua comunidade vota e se separa das questões do coletivo; encarregando seu representante de lhe favorecer naquilo que lhe agrada. Hegel entende a vida política como um todo que está envolvido por meio da representação estamentária. Se a sociedade, com seus interesses, estiver dissociada da vida política não haverá unidade, ou conciliação entre particular e universal.

As duas Câmaras (alta e baixa), que constituem o bicameralismo vão articular politicamente o estado industrial e o substancial; o universal já é aquele que se dedica à coisa pública. Na câmara alta têm-se os membros do estado substancial que devem assegurar a vida

do Estado. Estes são os proprietários que exercem uma função política ao estabelecer sua representação por meio da primogenitura. Hegel especifica sua função:

[...] está constituída especialmente para ter uma posição e uma significação políticas na medida em que seu patrimônio é independente tanto do patrimônio do Estado como da insegurança da indústria, o desejo de ganância e a variabilidade da propriedade. É independente tanto do favor governamental como do da multidão e está inclusive assegurada *contra seu próprio arbítrio* pelo fato de que os membros desta classe chamados a cumprir esta função não têm o direito dos demais cidadãos de dispor livremente da totalidade de sua propriedade e de transmiti-la a seus filhos de acordo com a igualdade do amor que sentem por estes: o patrimônio é assim um bem hereditário *inalienável* vinculado à primogenitura (HEGEL, 1940, § 306).

A legitimação da instituição da primogenitura apresenta elementos que vão tentar impedir que o indivíduo deixe-se influenciar por interesses particulares ao tratar do universal. Sua situação econômica favorece a imparcialidade ao lidar com a coisa pública. O primogênito tem uma herança obrigatória e está destinado a cuidar dos interesses públicos, que passará para o próximo filho mais velho. Desta forma, este indivíduo não procurará enriquecer por meio do aparelho estatal, nem tampouco terá preocupações com o emprego e salário próprios da instabilidade da classe industrial.

A câmara baixa é composta pelo estado industrial, outra instância do elemento estamentário, que representa a burguesia. Os representantes dessa classe, os deputados, escolhidos pelas comunidades:

[...] são delegados da Sociedade Civil, se desprende que a representam *enquanto tal*, ou seja, não dissolvida atomisticamente em indivíduos que se reúnem unicamente para um ato singular e temporário, sem mais conseqüências, mas, enquanto se articulam em suas associações, comunidades e corporações, por outra parte já constituídas, as quais adquirem deste modo uma conexão política (HEGEL, 1940, § 308).

O indivíduo alcança inicialmente sua determinação para o universal na família de forma imediata e posteriormente através da esfera da corporação, ou comunidade, que lhe corresponde. A partir de suas habilidades específicas pode participar de qualquer uma das classes, inclusive a universal, basta que se capacite para tanto. À representação de cada classe são eleitos deputados que tenham condições concretas, como conhecimento das necessidades do grupo, para representá-lo. Essa representação não é, para Hegel, uma representação abstrata, mas dos interesses sociais como é o caso da indústria e do comércio. Para Hegel, “Quando se considera os deputados como *representantes*, isto só tem um sentido orgânico e racional se não são representantes de *indivíduos*, de uma multidão, senão *representantes* de alguma das *esferas* essenciais da sociedade, representantes de seus grandes interesses.” (Idem, 1940, § 311, Obs.).

A extensão da representação política se dá por meio da publicidade, tornar públicas as deliberações da assembleia, a fim de que todos, que não compõem o governo, tenham acesso às decisões tomadas pelo governo.

Hegel reconhece na opinião pública dois aspectos importantes: as contingências do opinar que caem no arbítrio e facilmente na opinião deturpada; bem como as reais verdades e tendências que se expressam na forma do entendimento comum. Esses aspectos podem se integrar favorecendo uma maneira correta de julgar de modo racional. Para Hegel, a publicidade “[...] acede a um *pensamento verdadeiro* e a uma *visão* da situação e do conceito do Estado e de seus assuntos; só assim adquire a *capacidade de julgar sobre estes de um modo racional*.” (Idem, 1940, § 315).

As assembleias representativas aproximam a opinião pública das câmaras alta e baixa e atuam por meio da informação como uma forma de educação política, para fazer com que os indivíduos vejam seus interesses particulares no seio do universal do Estado. Por meio da representação política os indivíduos podem perceber a vontade livre como efetiva.

Hegel considera os assuntos públicos do Estado uma forma de cultura (Cf. Idem, 1940, § 315). É através da opinião pública gerada pelo acesso às informações do Estado que um povo pode reconhecer nos seus dirigentes a verdadeira capacidade dos encargos que lhe conferem. Mas Hegel já aponta a real possibilidade dos indivíduos concluírem que seus representantes não são devidos para gerir os assuntos do Estado. Para evitar uma revolução social, Hegel apresenta a necessidade de um espaço amplo para a opinião pública exigir a exposição de qualquer decisão do Estado sobre questões sociais.

No que diz respeito às relações entre Estados, Hegel aponta a necessidade de manter relações jurídicas, mas elas devem estar fundamentadas na soberania de cada Estado. Hegel desacorda da legitimidade de um órgão legislar sobre Estados. Não há, portanto, a possibilidade de um juiz que decida e julgue as relações internacionais. A relação entre Estados recebe a forma do *dever-ser*, visto que é uma relação entre elementos autônomos, *em-e-para-si* que estipulam entre si, ao passo que estão acima do que é estipulado. Há um reconhecimento mútuo nessa relação (Cf. Idem, 1940, § 330). O projeto kantiano de uma paz perpétua é criticado por Hegel em sua ausência de efetividade. As guerras entre Estados são determinadas como alguma coisa devendo ser passageira. (Cf. Idem, 1940, § 338), pois tais Estados adversários reconhecem-se mutuamente; conseqüentemente, fazem subsistir as oposições. A paz seria a finalidade de toda guerra. O conteúdo fundamental dos tratados findados é essencialmente o *bem-estar* de cada Estado. Não um mero *bem-estar* econômico por assim dizer, pois isto reduziria a compreensão do Estado como um Estado do

entendimento, mas antes, um *bem-estar* substancial, advindo da consciência de cada povo, em que se encontrem harmonizadas suas determinações culturais, morais, econômicas, sociais e políticas.

É preciso destacar que a liberdade concreta efetivada na eticidade de que trata este trabalho não deve ser confundida com a liberdade absoluta, pois a história da humanidade continua em seu percurso rumo à liberdade, não acaba no Estado Moderno. A liberdade acessível ao indivíduo que atua em sua época não pode ser identificada com a Ideia absoluta, “[...] não deve atribuir-se ao indivíduo histórico nem aos grupos históricos em sua conduta prática a liberdade que o filósofo reservou cuidadosamente para aquela totalidade metafísica que chamava a Ideia absoluta.” (CORDUA, 1989, p.104).

A liberdade enquanto etapa concreta ou absoluta do desenvolvimento do espírito teria que respeitar “[...] as diferenças entre as atividades e as experiências envolvidas nas esferas da arte, da religião e da filosofia.” (Idem, 1989, p.104). A teoria que Hegel nos apresenta é uma concreção da liberdade histórica e pontual, pois comparada a épocas anteriores em que a vida dos indivíduos e das sociedades políticas era marcada pela submissão irrefletida, agora, na modernidade, tinha condições de conduzir-se de modo racional, de dar-se uma política de vida razoável e consciente. A liberdade do mundo ético é aquela que corresponde à esfera da socialização, do convívio social, da ação e não é de forma alguma “[...] a afirmação da existência de uma liberdade incondicionada para alguém em alguma parte.” (Idem, 1989, p.105).

O Estado não é apenas o ponto de chegada da realidade social, mas constitutivo dessa realidade pelo poder que possui de unificação:

[...] o Estado, instância suprema da eticidade e do espírito efetivo, não só é o ponto de chegada da realidade social, mas a constitui por seu poder unificador. O Estado moderno, pluralista e democrático, é feito pela convergência de uma grande pluralidade de reconhecimentos e também de reconciliações: as diferenças étnicas, culturais, sexuais, religiosas convergem nele para formar uma unidade rica de diferenças, suprasumidas na sua diversidade irreduzível, mas coexistindo na realidade última do Estado. Por sua vez, cabe ao Estado assumir e possibilitar essa riqueza multiforme, proporcionando condições para a liberdade e reconhecimento universal de todos e de cada um. A universalidade do reconhecimento de cada indivíduo em sua plena cidadania faz do Estado essa unidade suprema, e última palavra do espírito efetivo (MENESES, p. 8).

A realidade do Estado é histórica, está no fluxo do devir. O Estado Moderno hegeliano “[...] será sempre definido pelos traços essenciais que a maturação de um ciclo histórico permitiu ao filósofo apreender.” (MENESES, 2004, p. 91). Não significa dizer que no Estado europeu germânico ou prussiano a história tenha parado. Esse fim de ciclo propiciou Hegel

elaborar sua teoria do Estado, contudo, “[...] na coerência da filosofia de Hegel esse Estado está encerrado, e o movimento da história viva vai migrar para novos povos e novas formas.” (MENESES, 2004, p. 92). Hegel dirá na *Fenomenologia do espírito*:

Nada há de novo sob o sol. Mas é diferente quanto ao sol do espírito. Sua marcha e movimento não são uma simples repetição de si mesmo, mas o exterior mutante que o espírito se cria em formações sempre outras. Essa marcha é essencialmente progresso. Suprassumindo a realidade, a existência do que é, o espírito ganha a essência, o pensamento, o universal. (HEGEL, 1992, p.48).

Hegel foi preciso em seu intento. Trouxe uma apreensão de um movimento de figuração da liberdade que emergia como esperança concreta de uma realização efetiva da liberdade dos indivíduos objetificada no Estado. Este desafio ainda se faz real nos dias atuais, não houve ainda um Estado historicamente existente capaz de resolver os impasses da liberdade subjetiva conservados na efetividade do Estado. Resta-nos repensar o Estado de nossos dias como lugar de efetivação das liberdades individuais e agir como cidadãos conscientes de si, a fim de que essa aspiração possa encontrar alcance em um tempo vindouro.

Ao final deste trabalho não há como não concluir que, através da concepção hegeliana, toda a história humana é palco da reconciliação do indivíduo com o universal. Toda filosofia hegeliana expressa a característica do pensar, que acredito poder dizer que seja a necessidade de sair do particular para o universal.

Essa certeza se manifesta também na *Filosofia do direito* quando se descobre que o homem é livre na medida em que quer a liberdade do homem em uma comunidade livre. O percurso da liberdade demonstra como o todo se mediatiza consigo mesmo por meio de seus momentos constitutivos, garantindo a harmonia da dialética do espírito objetivo. Cada momento – família, sociedade civil e Estado – é mediação do todo e é mediado pelo momento anterior, de forma que todos os momentos são uma totalidade que se determinam a si mesmos.

Nesta dimensão, a crítica que se faz a Hegel no que diz respeito à consideração de uma possível preferência pelo coletivo sobre a individualidade, ao que Hegel sacrificaria o indivíduo porque seu interesse pela harmonia prevalece, parece infundada, já que essa crítica se estenderia à própria filosofia em geral. O racional para Hegel é necessariamente o universal. A individualidade não poderia querer outra coisa senão ser reconciliada com a realidade do racional, reencontrar-se nesse processo.

Hegel eleva o âmbito do *eu* particular para o *nós* da comunidade. A liberdade como propriedade de um indivíduo atomizado é transformada na liberdade concreta que não se

efetiva de maneira imediata, mas somente através de instituições que assegurem a universalidade.

Percebe-se que Hegel situa seu pensamento político entre duas épocas de intenso destaque na política que são o pensamento político clássico e o moderno. Ao lado do pensamento político clássico, Hegel retoma a totalidade ética da polis e, do outro lado, encontra o momento da subjetividade, dos direitos do indivíduo como o direito natural que antecede a constituição da sociedade, próprio do pensamento político moderno.

O que Hegel procura transcender em sua obra é a oposição que se instala entre Estado e Natureza. Essa oposição fixada pelo empirismo apresenta o Estado como algo estranho, exterior ao estado de natureza do indivíduo. Hegel se apropria da ideia de totalidade ética grega e acrescenta a ela a subjetividade imanente de seu tempo, mostrando um Estado que se apresenta como um organismo vivo, um todo social que reconhece a particularidade e, ao mesmo tempo, contém a universalidade do espírito.

É fundamental analisar que a vontade universal ou substancial de Hegel não é a vontade geral dos indivíduos como maioria. Ela não pode ser construída pelas vontades singulares, esse teria sido, segundo Hegel, o erro de Rousseau ao identificar vontade geral com o elemento comum que deriva da vontade singular. A vontade universal é a racionalidade em si e para si da vontade. O Estado não pode se fundamentar em um contrato de indivíduos. Ele não é uma união contraída pelo arbítrio dos indivíduos. Assim ele também vai recusar o contratualismo de Rousseau, não por ser empiricamente falso, mas por sua inconsistência racional. Hegel só reconhece validade ao contrato na esfera do direito privado. A consequência da teoria do contrato social de elevar o contrato a categoria do direito público é um erro que permite que a vontade objetiva da Constituição estatal fique dependente do arbítrio das vontades subjetivas.

A perspectiva do contratualismo/jusnaturalismo própria ao Estado de Entendimento não permite a realização do fenômeno absolutamente original da sociedade contemporânea (entendendo esta como sociedade civil moderna – lugar social do indivíduo e de suas necessidades particulares no mundo do trabalho e da produção) enquanto momento essencial de mediação na dialética da composição da eticidade concreta. É por esse motivo que as relações sociais no Estado de Entendimento são relações contratuais de caráter privado que falseiam o interesse geral ou público (Cf. DRUMMOND, 2005, p. 3).

Para Hegel, tratar o estado de natureza como um estado de inocência, novamente como fez Rousseau, é interpretar ingenuamente a bondade natural do homem. Para Hegel, somente na sociedade o direito tem sua realidade. Concerne à teoria contratualista a decisão,

por sua própria vontade sair do estado de natureza e fundar a sociedade política. Para Hegel, o contrato de indivíduos não pode fundar o Estado, porque este perderia toda sua autonomia e necessidade diante da instabilidade do contingente arbítrio da vida privada. O Estado hegeliano é inovador, as relações neste Estado não podem ser estabelecidas como se fossem relações de direito privado, o período feudal é que comportava essa situação, não o Estado Moderno. O Estado pós-revolucionário não comporta no seu conceito tais determinações.

Os defensores de um estado de natureza, os jusnaturalistas, tinham como ponto de partida o estado natural para chegar ao estado civil. Para Hegel, o estado de natureza não é um estado jurídico, pelo contrário, é como dizia Hobbes, o estado de violência de luta de todos contra todos. Assim, o direito, embora privado, não pode ser um produto da individualidade, senão um produto social e como o estado de natureza não é uma forma de sociedade, não há como afirmar, portanto, a doutrina dos direitos do homem como naturais e preexistentes à formação da sociedade.

A crítica de Hegel ao contratualismo não significa negar os direitos ou vontades individuais, mas demonstrar o quanto o contrato é inadequado para estabelecer relações de direito público. Hegel considera a liberdade do indivíduo um direito inalienável e qualquer forma de contrato que viole a liberdade individual é injusto. O direito, para ele, é o resultado de um processo histórico à custa de muitos esforços. O direito não poderia em nenhuma hipótese ser sancionado através do contrato.

Hegel expõe sua própria concepção de direito natural. Sua *Filosofia do direito* apresenta o direito que mantém seu caráter infinito e ideal, o direito de uma natureza particular que se realiza na história. O ideal é o da comunidade organizada como a *bela totalidade grega* da antiguidade e inspirada na substância ética como vida de um povo de Espinoza e Schelling. A partir de então a concepção de direitos humanos não é mais naturalista ou inata, mas fundada na historicidade, parte de um processo constitutivo na formação do homem e um elemento próprio da vida no Estado. Tanto quanto a consciência de liberdade evolui no devir histórico, os direitos humanos se instituem a partir dessa consciência histórica de liberdade.

Em sua obra Hegel reconcilia dois momentos históricos: o Estado Antigo e o Estado Moderno através da eticidade. A *Filosofia do direito* tem por objeto o conceito e a realização do direito e a partir dele a Ideia de liberdade. Pode-se dizer que Hegel cria uma ciência do direito que é a própria expressão racional da existência do homem no momento em que se relaciona com a vontade livre que quer o universal. O direito é o querer livre ligado ao universal, o que inviabiliza a noção de direito natural. Pode-se dizer que a filosofia jurídica de



Hegel é, como dirá Bobbio, dissolução e realização com relação à tradição jusnaturalista. Dissolução porque a teoria geral do direito e do Estado são refutadas com propriedade por ele e, realização porque ele funda um sistema de direito com sucesso.

A dimensão do devir da ideia da liberdade concreta é exatamente a passagem do espírito subjetivo (indivíduo) ao espírito ético (social). O sujeito não é mais um indivíduo, mas a humanidade. Para Hegel, o que importa não é eliminar o sujeito para impor uma vontade substancial, anulando o indivíduo, mas incluir a particularidade de cada indivíduo na vontade que quer o racional. O indivíduo é consciente de que só pode satisfazer sua subjetividade por meio da conservação do todo. O todo deve conter as partes em harmonia na unidade ética.

O direito em Hegel é a categoria unificante no sistema. O importante é que Hegel se contrapõe a uma concepção privatista do direito e fundamenta uma concepção pública do direito, porque sabe da insuficiência que tem o direito privado para representar a complexidade do Estado Moderno. Se Hegel se empenha em atribuir a cada determinação da Ideia o seu próprio direito, na sua obra *Filosofia do direito*, então o direito que se atribui ao Estado não pode ser o mesmo que corresponde ao da sociedade civil.

Ao criticar o jusnaturalismo tanto na categoria do estado de natureza quanto na categoria do contrato social, Hegel realiza seu maior intento que é justificar racionalmente o Estado através do direito. Para ele, o direito é a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si.

Assim, o significado mais próprio da filosofia política hegeliana não pode ser pensado fora da perspectiva do ético enquanto estrutura coletiva, segundo a lógica imanente ao sistema. Tanto o direito abstrato quanto a moralidade não são subsistentes por si, na eticidade encontram o fundamento de sua verdade. O ético é o momento em que se harmonizam liberdade individual e vontade substancial.

## CONCLUSÃO

Depois de quase dois séculos da obra *Filosofia do direito* de Hegel, ainda nos deparamos com a questão central desse trabalho: pensar o indivíduo como cidadão de uma comunidade livre.

Hegel viveu o contexto histórico do nascimento de um novo Estado. A aurora de um Estado em processo de tornar-se efetividade da razão. Embora tenha contemplado na Revolução Francesa o momento decisivo da história universal para essa concretização do Estado da razão, esse Estado de um mundo ético-político perfeitamente afinado com a razão não se efetivou.

O elemento conciliador, presente na filosofia política hegeliana, tenta harmonizar a possibilidade de conciliação entre a liberdade individual e a vontade substancial do Estado. A liberdade individual fundamenta-se no princípio da liberdade subjetiva que surge na modernidade e pretende restringir a vida política à razão pautada na liberdade dos indivíduos. Já a vontade substancial do Estado advém da política clássica, que aponta para além do arbítrio pessoal, significando a totalidade ética.

Hegel concilia e harmoniza as partes quando demonstra a necessidade de integrá-las em uma realidade orgânica, em que a possibilidade torna-se verdade no desdobramento das partes, em seu processo de suprassunção. Ao contrário de fixar-se unilateralmente em umas das partes, ele revela a articulação de tendências aparentemente antagônicas. Uma se move rumo à liberdade subjetiva, na exaltação do indivíduo livre, autônomo, privado, o burguês da

sociedade civil burguesa. A outra está ligada à ideia de organicidade, de comunidade política representada pela substancialidade do Estado.

Ao resgatar criticamente o princípio da liberdade subjetiva que se inicia na modernidade tanto no direito abstrato, quanto na moralidade, retoma o princípio clássico da ideia de comunidade política e do interesse público para garantir um alicerce mais apropriado com o ideal de unidade substancial que se encontra na Eticidade. Assim, Hegel procura ultrapassar as limitações do individualismo na unidade dialética entre o individualismo moderno e o comunitarismo de inspiração grega. O resultado desse processo implica uma supressão do individualismo subjetivista e a concepção de uma objetividade social ética e política.

Hegel demonstra que a ideia de liberdade que surge no seio da sociedade civil burguesa é apenas a aparência da liberdade. Esta liberdade subjetiva, privada não alcançou ainda a universalidade da liberdade em si e para si que o Estado realiza. Acompanhando o processo, a Idéia de liberdade torna-se concreta quando o indivíduo da sociedade civil burguesa supera a dimensão privada do direito abstrato e a subjetividade da conduta moral, para inserir-se na esfera da vida política do Estado.

O Estado Moderno assume integralmente o princípio da modernidade e nele encontra a garantia de sua racionalidade que é, ao mesmo tempo, uma necessidade histórica. A filosofia política de Hegel revela sua intenção na relação entre o indivíduo e o Estado, entre a liberdade subjetiva individual e a vontade substancial, liberdade substancial do Estado, possibilitando uma conciliação, uma integração quase natural, sem violência, em que os indivíduos percebam, em suas próprias ações, que o Estado é uma racionalidade necessária. O indivíduo é capaz, assim, de identificar-se como parte da organicidade do Estado.

Na família, a organicidade se manifesta na estreita relação dos indivíduos que se vinculam pelo laço substancial do sentimento e do amor e se apresenta de forma ética através do casamento, do patrimônio e da educação dos filhos.

Na sociedade civil burguesa, diante da dispersão e desagregação do indivíduo motivado pela sua autonomia, a integração acontece por meio dos mecanismos sociais, em que os diversos interesses particulares geram benefícios para o todo da sociedade. A satisfação das necessidades de um, resulta na satisfação de todos dentro do sistema de necessidades. Também as instituições que a sociedade civil cria como a administração da justiça, o poder de polícia e, principalmente, as corporações vão preparar esse indivíduo para efetivos laços substanciais através de objetivos e interesses comuns defendidos por essas instituições para o bem comum.

No Estado, esse indivíduo reconhece e identifica-se com a Constituição, a lei do seu povo, feita pelo povo e para povo. Ao fim do processo, a vontade livre individual alcança e realiza, na sua ação consciente e no seu querer, a universalidade de uma vontade livre em si e para si.

Pode-se concluir, portanto, que o Estado hegeliano como realidade concreta da liberdade humana é o fim último da vida dos indivíduos, o universal que se apresenta como livre adesão da particularidade à universalidade. Hegel dirá que a “[...] determinação dos indivíduos é de levar uma vida universal.” (HEGEL, 1940, § 258, Obs.).

Será possível alcançarmos tal universalidade? O Estado conceituado por Hegel supõe a liberdade ética e política do homem, horizonte almejado, mas longe de vias reais de efetivação. Se analisarmos o contexto atual da Sociedade Civil–Estado, não é difícil perceber que a particularidade permanece decididamente estática, ou seja, estagnada nos direitos subjetivos, na liberdade subjetiva, própria da sociedade civil burguesa em que a força de cada um prevalece. A lei não é espelho das necessidades advindas da sociedade civil de forma abrangente, ela favorece alguns e serve de instrumento de opressão, atualizando cada dia as desigualdades sociais e manifestando a alienação do indivíduo no seu mundo privado. O indivíduo não confia nessa relação Sociedade Civil–Estado porque este não revela a real efetivação dos direitos de todos. A Constituição Brasileira é repleta de artigos que nunca saíram da formalidade do *papel*. O indivíduo sente o descaso gerado pela falta de políticas públicas eficazes e coerentes e reproduz uma atitude de descompromisso nas questões políticas.

É necessário fortalecer a família e a sociedade civil através da efetiva participação cidadã para que o Estado venha a fazer sentido. Uma sociedade com princípios éticos dará lugar a um Estado ético conforme a razão, em que a particularidade adere à universalidade através de uma vontade livre, consciente. O Estado hegeliano continua a inspirar as sociedades a saírem de uma igualdade abstrata, na forma de uma lei morta, sem efetividade, para uma sociedade concreta em que a lei represente justiça e dignidade ao seu povo.

## REFERÊNCIAS

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Vol. I. São Paulo: Loyola, 1999 .

\_\_\_\_\_. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2. ed., 2001.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da história*: Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

\_\_\_\_\_. *O sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Gallimard, 1940.

\_\_\_\_\_. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa, 1988.

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ABECHE, R, P, C.; RODRIGUES, A, A. *Família contemporânea, reflexo de um individualismo exacerbado?* Disponível em: [http://www.estadosgerais.org/encontro/IV/PT/trabalhos/Alexandra\\_Rodrigues\\_e\\_Regina\\_Abeche.pdf](http://www.estadosgerais.org/encontro/IV/PT/trabalhos/Alexandra_Rodrigues_e_Regina_Abeche.pdf). Acesso em: 11 jul. 2009.

ANDRADE, de A. Francisco. Relação ético-política na ‘Filosofia do direito’ de Hegel. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 24, n. 77, p. 181-197, 1997.

AQUINO, M. F. de. Ética e Liberdade em Hegel. *Síntese*. V.24, n.79, p.481-496, 1997.

BARROS, R. M. Paula. Hegel, o Estado e o Brasil - Aproximações conceituais para uma breve análise do Estado brasileiro. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 2, n. 03 Dez, 2005.

BAVARESCO, A; CHRISTINO, S, B. Eticidade e direito na ‘Fenomenologia do espírito’ de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 4, nº7, Dez- 2007: 49-72.

BAVARESCO, A; SCHMIDT, E; CHRISTINO, S, B. Metamorfoses do Estado constitucional e a teoria hegeliana da constituição. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 01, nº01, Dez- 2004.

BEZERRA, C. R. David. A Dialética Hegeliana e o Espírito da Constituição. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 03, nº04, Jun- 2006.

BICCA, L. O Conceito de Liberdade em Hegel. *Síntese*, n.56, p.25-47, 1992.

BOBBIO N.; BOVERO M. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BOBBIO, NOBERTO. *O conceito de sociedade civil*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado*. 2. ed. São Paulo: Unesp, 1991.

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

CAMPOS, Roberto. A Sociedade Civil. *Pensadores Brasileiros*, 16 de mar de 1999.

Disponível em:

[http://pensadoresbrasil.com.br/~pensadoresbrasil/RobertoCampos/a\\_sociedade\\_civil.htm](http://pensadoresbrasil.com.br/~pensadoresbrasil/RobertoCampos/a_sociedade_civil.htm) . Acesso em: 02 jun. 2009.

CORDUA, Carla. *El mundo ético: Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 1989.

DRUMMOND, F, A. Liberdade e economia na ‘Filosofia do direito’ de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 2, nº3, Dez- 2005.

HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tr. de Hamilcar d Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, E. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil, 1959.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964. Disponível em:

<<http://www.consciência.org/kantfundamentação.shtml>>. Acesso em: 27 jul. 2007, 23:40:23.

KEHL, M. R. Lugares do Feminino e do Masculino na Família. In: \_\_\_\_\_. *A Criança na Contemporaneidade e a Psicanálise: Família e Sociedade: Diálogos Interdisciplinares I*. M<sup>o</sup> Cecília Mazzilli Comparato (Org.). São Paulo: casa do psicólogo, 2001.

LINHARES, F. A. G. *O conceito de eticidade (Sittlichkeit)* – uma discussão sobre a subjetividade. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 4, n. 9, p. 129-135, jul./dez.1996.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Liberdade, igualdade, estado. São Paulo: UNESP, 1998.

MENESES, Gaspar de, Paulo. *Abordagens hegelianas*. Recife: FASA, 2004.

\_\_\_\_\_. As três figuras da eticidade. Disponível em:  
<http://unicap.br/neal/artigos/Texto4PePaulo.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2009.

MORAES, A. Dialética da Alteridade. *Revista Symposium UNICAP*. Ano 01 nº 01 jan-jun/2001 – 57-66.

NEVES, F. H. Maria. Bem-aventurada vida ética: leitura e representação da individualidade, necessidade e trabalho no sistema hegeliano. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 3, nº4, Jun- 2006.

PELCZYNSKI, A.Z. *The State and Civil Society*. Cambridge: University Press, 1984.

PERRY, A. *O Fim da História: de Hegel a Fukuyama*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

POSTER, M. *Teoria crítica da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

RAMOS, César Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo, Loyola, 1996.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SOARES, C. MARLY. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: EDUECE, 2006.

SOUSA, F. P. de. Cidadania e direito no pensamento de Hegel. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 5, n. 10, p. 91-115, jan./dez. 1998.

\_\_\_\_\_. Hegel e a representação política. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v.1, n. 20, p. 80-109, jul./dez 2003.

VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.



WEBER, T. *Hegel, liberdade, estado e história*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

WEIL, Eric. *Hegel y el Estado*. Trad. Maria Teresa Poirazian. Córdoba: Nagelkop, 1950.