

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

HEGEL E A REINVENÇÃO DA DEMOCRACIA:

**A estrutura da sociedade e do Estado
a partir de uma nova concepção da liberdade**

EVANDRO DA FONSECA COSTA

RECIFE / 2004

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

HEGEL E A REINVENÇÃO DA DEMOCRACIA:

**A estrutura da sociedade e do Estado
a partir de uma nova concepção da liberdade**

Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFPE

Departamento de Filosofia

Evandro da Fonseca Costa

MESTRADO EM FILOSOFIA

EVANDRO DA FONSECA COSTA

HEGEL E A REINVENÇÃO DA DEMOCRACIA:

**A estrutura da sociedade e do Estado
a partir de uma nova concepção da liberdade**

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela
Universidade Federal de Pernambuco, sob a
orientação do Prof. Dr. Roberto Markenson.

RECIFE / 2004

Costa, Evandro da Fonseca

Hegel e a reinvenção da democracia : a estrutura da sociedade e do Estado a partir de uma nova concepção da liberdade. – Recife : O Autor, 2004.
164 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH, Filosofia, 2004.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Pensamento ético-político. 2. Hegel – Liberdade – Sociedade civil e Estado. 3. Democracia– Liberdade efetiva – Reinvenção da democracia. I. Título.

141.13
141

CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)

UFPE
BC2005-087

TERMO DE APROVAÇÃO

EVANDRO DA FONSECA COSTA

Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada com **DISTINÇÃO**, 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. Roberto Markenson


ORIENTADOR

Dr. Alfredo de Oliveira Moraes


1º EXAMINADOR

Dra. Ester Vaisman


2º EXAMINADOR

IN MEMORIAN

Ao irmão, amigo e poeta Pe. Ivan Teófilo, sdb.

PARTINDO...

Descobri
que toda a vida
é feita de despedida.

Que nasci
pra caminhar
pra ir além
e deixar
e pra viver só do que vem.
E quando o que vem chegar
ainda ir e viver
só de partir.

Partir
não me faz sofrer
porque sofrer
é não ir
é parar
é desistir.

Quem parte e não tem medo de se perder
vai chegar a entender
que só se perde
quem não for.

Quem vai por qualquer
jamaiz andará sozinho,
há sempre alguém partindo
pra alguma parte
e quem parte
reparte
vida e caminho.

As flores que ficarem
me esperando lá na frente,
os sóis
que eu deixar para trás
me acenarão brevemente,
os pássaros.

Ivan Teófilo

A Betânia Santiago, grande mulher e brilhante pesquisadora, com a qual compartilho amor, sonho e caminho.

A Héber e Tales, meus filhos: com eles e por eles sou aprendiz da lição do companheirismo e da esperança.

A todos(as) os(as) “meus/minhas” alunos(as), que instigaram e forjaram em mim o desejo e a sina de ser educador.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Roberto Markenson que foi, no processo de orientação, sobretudo um mestre. No falar pouco e dizer muito em cada pouco falar despertou em mim o que de melhor possuía.

Aos professores Alfredo Moraes e Jesus Vazquez que acreditaram em mim desde a primeira hora e a mim dispensaram uma consideração e um carinho inigualáveis.

Ao amigo Pe. Nelio Vieira de Melo e, por extensão, a toda Comunidade do Instituto Salesiano de Filosofia que, nesses últimos dez anos, me acolheram como pessoa, pesquisador e profissional da educação.

Aos companheiros Rosário Sá Barreto e Xerxes Luna que foram, nestes anos recifences, exemplo de dignidade, companheirismo e competência no exercício do magistério junto aos jovens.

Ao Prof. Celso Mendonça, cuja presença discreta em nossa vida tem nos dado a lição maior da amizade.

À Maria Betânia Souza, secretária do Mestrado em Filosofia da UFPE e aos demais professores dessa Casa, pela acolhida, pelo carinho e pela contribuição recebida.

Aos de casa, Betânia, Héber e Tales, que mais do que ninguém acreditam e apostam em mim. A ela e aos nossos filhos que dividiram comigo sobretudo as agruras desse caminhar, no exercício silencioso da paciência e da compreensão.

RESUMO

O presente trabalho cumpre o objetivo de responder, com Hegel, à pergunta “como se organiza a sociedade conservando o primado da liberdade?”. Para tanto, utiliza-se da *Filosofia do Direito*, obra na qual o filósofo elabora uma síntese entre a universalidade do Estado e a particularidade do indivíduo, sujeito de direitos inalienáveis. Chega-se à conclusão de que a configuração racional da sociedade e do Estado se dá a partir de uma nova concepção da liberdade na sua intrínseca conexão com uma nova concepção do homem. Tal configuração implica uma concepção democrática de organização das vontades que se efetiva mediante um processo representativo no qual o povo é organicamente participativo. O pensamento ético-político hegeliano, por conseguinte, apresenta-se como legítima fonte de inspiração a partir da qual é possível identificar princípios norteadores para a reinvenção do ideal e a prática democráticos.

PALAVRAS-CHAVE: Sociedade Civil. Estado. Liberdade.

ABSTRACT

The present paper answers, through Hegel, to the question “how to organize society while maintaining primacy of freedom?”. For this, it uses *Philosophy of Right*, work in which the philosopher elaborates a synthesis between the totality of State and the particularity of the individual, who has inalienable rights. It leads to the conclusion that the rational configuration of society and State occurs from a new conception of freedom, in its intrinsic connection with a new conception of man. This configuration implies a democratic conception of organization of wills, which becomes effective by means of a representative process in which the people is organically participative. The hegelian ethical-political thinking, therefore, shows itself as a legitimate source of inspiration, from which it is possible to identify guiding principles to the reinvention of the democratic ideal and exercise.

KEY WORDS: Civil Society. State. Freedom.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Hegel:

FdD : Filosofia do Direito

FdE : Fenomenologia do Espírito

Enc. : Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)

FdH : Filosofia da História

RH : A razão na história – Introdução à Filosofia da História publicada separadamente

SUMÁRIO

POEMA

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTOS

RESUMO

ABSTRACT

LISTA DE ABREVIATURAS

INTRODUÇÃO 12

CAPÍTULO I:

1 A LIBERDADE 22

1.1 O conceito de liberdade em Hegel 26

1.1.1 A dialética da vontade livre 29

1.1.2 A crítica ao livre-arbítrio como concepção da liberdade 35

1.1.3 A vontade como realização da liberdade 38

1.2 O itinerário dialético da liberdade na Filosofia do Direito de Hegel 41

1.2.1 Direito Abstrato: o âmbito da liberdade imediata de uma vontade abstrata 42

1.2.2 Moralidade: a realidade da liberdade na vontade subjetiva 47

1.2.3 Eticidade: a experiência da liberdade que se torna mundo existente 50

CAPÍTULO II:

2 A SOCIEDADE	56
2.1 A contradição da sociedade civil	59
2.2 A mecânica da ordem econômica	70
2.3 A exigência da igualdade entre todos os homens	81
2.4 Em direção à sociedade política	85

CAPÍTULO III:

3 O ESTADO	94
3.1 O Estado e a constituição orgânica do político	97
3.2 Soberania e poder: o príncipe e o povo no silogismo dos poderes	111
3.3 A constituição intersubjetiva do sujeito e uma nova concepção de autonomia	122

CAPÍTULO IV:

4 A DEMOCRACIA	129
4.1 A efetivação da liberdade concreta	132
4.2 A reinvenção da democracia	137

CONCLUSÃO	150
------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	160
---------------------	-----

INTRODUÇÃO

Como se organiza a sociedade para viver a liberdade? Como Hegel responde a esta que é, ao mesmo tempo, a mais elementar das questões do convívio que se pretende humano e a mais complexa das indagações da filosofia social e política? As páginas que seguem foram escritas no esforço de encontrar resposta para essas perguntas. Tal empenho, porém, não foi o do historiador preocupado em dessecar (hermeneuticamente) a obra do filósofo em todos os seus pormenores, mas o de quem objetiva – a partir de uma leitura atenta da *Filosofia do Direito* de Hegel – chegar às intuições fundamentais deste pensador que foi capaz de, no seu contexto, ater-se ao presente, ao que é efetivamente real, no intuito de, com ele e, para além dele, qualificar-se para deter-se ao que agora ocupa a cena histórica e mobiliza a atividade da consciência, tarefa especialmente desafiadora numa época em que a realidade apresenta-se numa roupagem mais frenética e alucinante que as mais perturbadoras ficções produzidas pelo gênio humano.

Poderia, por exemplo, imaginar Orwell¹ que, de um modelo disciplinar, com seu poder vigilante e coercitivo, tal como descrito em *1984*², centrado em um ditador e numa polícia do pensamento, passar-se-ia para uma sociedade do controle difuso (“Sorria! Você está sendo filmado”), da vigilância consentida e desejada, em que a exposição da privacidade é um valor, não uma tortura?! A vigilância continuada de *1984* não deixou de ser uma aberração para se tornar – seria exagero dizê-lo?! – um divertimento, um “sou visto, logo existo”, um big zoo televisivo, fonte de faturamento para participantes e mídia, de tal forma que o controle

¹ George Orwell (1903-1950), autor de clássicos da literatura internacional, tais como *A Revolução dos Bichos* (lançado em 1945) e *1984* (publicado em 1949).

² ORWELL, G. *1984*. Trad. Wilson Velloso. 11. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

exercido pelo Grande Irmão de Orwell nada mais aparentaria ser do que uma ingênua produção artesanal, frente à esquizofrenia generalizada que hoje se constata...!³

A (talvez) mais conhecida das utopias negativas, publicada há pouco mais de cinquenta anos, e cujo eixo gira em torno da reflexão sobre a natureza da experiência totalitária e se orienta pela noção de supérfluo, quando lida em 2004, soa historicamente equivocada: se, em *1984*, a força desumanizadora da necessidade é um instrumento inigualável de poder para governos totalitários, permitindo o controle de uma massa de seres prontamente convencidos de que “liberdade é escravidão”; na atualidade, o totalitarismo econômico reduz – mediante o poder de sistêmicas leis cegas, emancipadas de toda vontade social, de um mercado mundial anônimo – os seres humanos a presas descartáveis do consumo supérfluo, solitários zumbis desmemoriados, inermes em face às pretensas “leis naturais” da física social da economia de mercado, já quase totalmente convencidos de que tal escravidão é liberdade.

Não que sejam cabíveis as livres atualizações que, cá e acolá, fazem das grandes obras, mas onde antes o reverente leitor de *1984* enxergava a denúncia do visível totalitarismo do Leste, quase agradecido ao fabulista George Orwell por ter contribuído para conduzir a humanidade a um futuro de liberdade, de democracia e de economia de mercado e que, ainda hoje, alerta a esta humanidade frente às investidas de um fundamentalismo islâmico ou às peripécias de um Saddam Hussein, não seria mais apropriado, neste pós-11 de setembro em que todos se encontram, a referência a um sistema de vigilância oculta e de manipulação dissimulada, à opressão sob disfarce democrático?! Desconcertante e mesmo embaraçosa é a similaridade entre a retórica do Ministério da Verdade e os porta-vozes do cowboy do Oeste em assuntos como Al Qaeda ou Iraque, que – com seu discurso de guerra permanente contra o

³ Cf. a série de artigos publicados no Caderno “Mais!” (Orwell reloaded) da Folha de S. Paulo em comemoração ao centenário de nascimento do autor de *1984*. FOLHA DE S. PAULO. São Paulo, 01 jun. 2003. p. 4-15.

terror que, no fundo, intenciona fazer crer que “guerra é paz” e “ignorância é força” – criam tensão, geram medo e acabam por justificar a perda de direitos civis tão caros à humanidade.

Como se vê, tanto em 1984 quanto em 2004, tanto na ficção fabulosa de ontem quanto nesse tempo que se chama hoje, muitos são os problemas que continuam a ser terra incógnita a desafiar a sociedade, muitas são as questões cuja solução convincente permanece, na experiência política contemporânea, meta ainda remota. Dentre esses problemas, um chama especialmente a atenção, seja pela sua grandeza seja pela sua persistência que atravessa séculos, aqui traduzido na renitente e acima enunciada questão: *como se organiza a sociedade para viver a liberdade?* Se a razão de ser da organização política de uma sociedade é a realização da liberdade, e se esta, por sua vez, implica a plena integração entre as individualidades pessoais, seus interesses e os fins universais, como se estrutura a unidade, levando-se em consideração as diferentes particularidades? Ou ainda: como a liberdade do indivíduo é possível sem que se comprometa a ordem social (a substância ética do Espírito) ou como salvar a ordem social sem o sacrifício da liberdade subjetiva?

Eis a questão! Importa, pois, trilhar um caminho de resolução. Este, certamente, não passa nem pela exaltação totalitária de uma identidade que, de forma autoritária, desemboca na dissolução terrorista da diferença, nem tampouco pela exaltação unilateral de uma individualidade que arbitrariamente se conceba fora ou contra a coletividade, posto que assim reduziria, de forma não menos terrorista, a liberdade subjetiva à determinação econômica de um individualismo possessivo. Num contexto em que tais hipertrofias se configuram como ameaças reais à realização concreta do indivíduo e de sua liberdade, há que se encarar esse caminhar como a indeclinável exigência da busca de um novo horizonte de universalidade ética que permita pensar a prática da liberdade e a garantia dos direitos nas sociedades políticas modernas.

Nesse sentido, se se encontra no embate com os apelos mais contemporâneos a motivação para o pensar, há que se compreender que, enquanto abordagem filosófica, esta é uma investigação que objetiva ir à raiz da questão, aqui situada nos pressupostos conceituais que sustentam a filosofia política moderna da subjetividade, numa revisão crítica das linhas diretivas de um Direito Natural que, ao adotar a individualidade (atomisticamente concebida) como princípio supremo da reflexão, delineará equivocadamente a relação do indivíduo com o todo ético-político na modernidade.

No desejo, então, de contribuir nesse esforço – que é de tantos – de repensar teórica e praticamente as ações e relações numa sociedade moderna em crise⁴, nada melhor que a companhia daquele que, em primeira hora, problematizou filosoficamente os esquemas mecanicistas de uma modernidade sócio-político-econômica, assentada num pressuposto antropológico de feição profundamente individualista, consagrada por uma Ética que subordina a idéia de “comunidade ética” à ilusão moderna de autoconstituição de uma subjetividade pura. Fala-se aqui de Hegel que, especialmente em sua *Filosofia do Direito*, intentará uma “síntese entre a vida do Estado como totalidade orgânica e eticidade concreta e a vida do indivíduo como liberdade subjetiva e princípio autônomo de direitos imprescritíveis”⁵, situando-se como interlocutor privilegiado na questão da estruturação da sociedade, mantida a liberdade.

Contrapondo-se, portanto, a uma tradição que separou o *conceito* do *tempo*, a *filosofia* da *política*, o *pensamento* da *vida*, particularmente da vida histórica, Hegel – para quem o nervo da história é a realização da liberdade numa organização que satisfaça a todos os homens – trilhará um caminho próprio. Se, por um lado, numa conexão original entre direito e natureza, ele pensa a sociabilidade humana como verdadeiro começo e princípio e o ético

⁴ Cf. COSTA, Evandro da Fonseca. A crise da modernidade: um sobrevôo perplexo. *Studium*. Recife, ano 5, n. 10, p. 133-155, dez. 2002.

⁵ VAZ, H. C. de Lima. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. III, n. 6, p. 112-116, jan.-mar. 1976. Trimestral. Recensão de : RIEDEL, Manfred. *Hegel fra Tradizione e Rivoluzione*. Trad. e intr. a cura di Enzo Tota. Bari-Roma: Laterza, 1975. p. 116.

como natureza, num retorno à filosofia prática platônico-aristotélica, em conseqüente ruptura com a postura solipsista da filosofia moderna da subjetividade; por outro lado, ao compreender que a busca de um novo fundamento universal para o Direito passa, necessariamente, por considerar o momento da singularidade do indivíduo ou ao intuir que a racionalidade do Estado compõe-se, impreterivelmente, com o princípio da subjetividade livre, rompe também com categorias tradicionais da política clássica.

Nessa perspectiva, o caminho de solução do problema acima enunciado será identificado por Hegel na justificação da liberdade individual e da ordem social, enquanto estas se implicam dialeticamente. Proporá, para tanto, a composição da moralidade do sujeito com a ética institucional clássica, numa supressão articulada do pensar antigo, onde se dá o primado da substancialidade ética do Estado, e da filosofia moderna da subjetividade, onde se exaltam os valores do indivíduo. Ao assumir repensar a práxis humana a partir de um paradigma alternativo, o filósofo da liberdade – que pensa a política sempre a partir de sua preocupação com este tema (da liberdade), não dissociando um problema do outro – implementará uma reviravolta conceitual no pensamento moral e político moderno.

Num verdadeiro exercício de desconstrução dos conceitos que sustentam as diversas vertentes do Contratualismo Moderno, constituídas a partir do século XVII, Hegel criticará severamente tanto o absolutismo de inspiração hobbesiana quanto o liberalismo que encontra suas raízes em Locke e seus desdobramentos em Rousseau e tantos outros. Tais concepções – que fundamentam o Estado em um contrato, reduzindo-o a uma mera associação baseada no livre-arbítrio dos indivíduos que têm, inclusive, a possibilidade de se recusarem a fazer parte do mesmo, ou, em outras palavras, que identificam Estado e sociedade civil, entendendo a comunidade como fruto da necessidade, e não da liberdade; e pressupondo o ético (o dever e o direito) como exterioridade coercitiva em relação ao indivíduo –, Hegel as qualifica todas como um modo de pensar superficial e mesmo absurdo.

Dessa forma, o filósofo que assumiu a efetividade da liberdade como liberdade de todos e cada um como meta, e a intersubjetividade como horizonte fundante a partir do qual desenvolve sua filosofia, e que se entregou ao propósito de busca de garantias objetivas (institucionais) para o exercício racional-ético do poder, caminhará noutra direção. Para tanto, porém, faz-se necessário reconfigurar os pressupostos elementares que darão sustentação ao projeto ético-político, que se concretiza como processo de realização histórica da liberdade. Assim, a partir de uma compreensão dialético-especulativa que supera o dualismo – sem negar a dualidade – entre *particularidade* e *universalidade*, *interioridade* e *exterioridade*, *subjetividade* e *objetividade*, próprio da consideração reflexiva do entendimento, Hegel revisará criticamente a abordagem abstrata, arbitrária e inorgânica que leva à perda de seu caráter racional os conceitos, entre outros, de liberdade, indivíduo, povo, poder, direito, soberania, Estado, autonomia, igualdade e democracia.

Hegel, porém, não se limita a uma mera revisão crítica que, em certa medida, reduziria seu intento a um discurso negativo de como as coisas não devem ser. Seu esforço vai além, numa proposição positiva dos pressupostos conceituais a partir dos quais é possível dar-se conta, não de como devem ser as coisas, a sociedade ou o Estado, mas – na contramão da tradição do pensamento político moderno – de como deve ser conhecido o universo ético. Tal conhecimento, no entanto, subentende um desinstalar-se, um dispor-se a desaprender a maneira como se aprendeu a aprender, e, assim, permitir-se à arte de caminhar na perturbadora insegurança de quem descobre, a cada passo, que nas mãos não pode conter a vida, que no mastro elevado de suas abstrações não pode fixar a liberdade. Essa é a lição maior dessa grande obra que é a *Filosofia do Direito* de Hegel, grande especialmente pela sua capacidade de estar presente à sua época e/ou de se constituir nesse permanente empenho de apreender o próprio tempo no conceito.

Nesse espírito e na ciência da meta que persegue, propõe-se esse estudo a um processo de investigação que se desdobra em quatro etapas ou capítulos, cuja ligação interna a seguir se justifica segundo os ditames de uma leitura que compreende o fim como fundamento, princípio e razão de ser de tudo que o antecede e do qual, dialeticamente, resulta.

Partindo-se, pois, do pressuposto de que a idéia de *democracia* subentende, necessariamente, a exigência de um aprofundamento ético do agir político e, por conseguinte, a articulação das noções adequadas de igualdade e liberdade, chegar-se-á à compreensão da democracia como processo no qual o povo é organicamente participativo, concepção particularmente inspiradora para um tempo em que urge repensar os costumes autenticamente democráticos (capítulo 4).

Entretanto, não se pode vislumbrar a democracia segundo a perspectiva acima referida sem que se considere – não como sua essência, mas como sua condição de possibilidade – as estruturas de um *Estado* de direito, onde não só se cumpre a lei sem privilégios para todos como também se garantem os direitos individuais e sociais dos cidadãos, enquanto estes se descobrem, articulam-se e agem como membros de uma comunidade que, ética e politicamente, organiza a liberdade (capítulo 3).

Se, porém, é certo que a *sociedade* sem o Estado se estrutura como luta de todos contra todos, o que não contempla a racionalidade, é igualmente verdade que sem sociedade civil organizada não se pode falar, propriamente, de Estado ético de direito que – enquanto âmbito no qual a convivência humana se articula segundo a dialética da igualdade na diferença –, se coloca como condição para que a democracia avance, mediante o empenho organicamente participativo da liberdade. Há que se atentar, então, para a sociedade e sua dinâmica, compreendendo-a na sua idealidade de momento essencial no sistema da própria racionalidade política, lugar de emergência da singularidade do indivíduo, de cujo respeito depende o Estado para realizar sua essência (capítulo 2).

Deste modo, justifica-se enfim o que se encontra, nessa dissertação, como começo: a configuração racional da sociedade e do Estado não se dá senão a partir de uma nova concepção da liberdade, claramente distinta de uma concepção atomística da liberdade, prerrogativa de um Eu absolutizado. Afirmar-se-á aqui que a liberdade se concretiza na dialética das ações e relações sociais como unidade da liberdade subjetiva e da liberdade objetivada nas instituições do Estado. Longe, portanto, de conjecturar a absolutização das liberdades individuais (liberalismo) ou a sua eliminação (absolutismo), concluir-se-á, ao contrário, que indivíduo e sociedade política são, em verdade, livres porque e enquanto correlacionados organicamente (capítulo 1).

É, pois, em síntese, do exigente horizonte de uma nova concepção da liberdade na sua intrínseca conexão com uma nova concepção do homem, que Hegel, a partir de uma leitura atenta e competente do contexto da sociedade moderna emergente, na compreensão de sua essencial importância, bem como de sua comprovada insuficiência, desemboca na universalidade da substancialidade ética do Estado. Este, configurando-se – no âmbito do Espírito objetivo – como expressão máxima da eticidade e da racionalidade e, por decorrência, como lugar da efetivação da liberdade concreta, revela a existência, na teoria ético-política hegeliana, de um processo democrático necessário na sua constituição. Situando-se, enfim, a sua concepção como contraposta à mecanicista, limitada e, hoje, tão questionada concepção liberal-burguesa da democracia, a *Filosofia do Direito* de Hegel coloca-se como legítima fonte de inspiração para os que buscam identificar princípios norteadores a partir dos quais se possa reinventar o ideal e a prática democráticos.

CAPÍTULO I

1 A LIBERDADE

Desde os seus trabalhos de juventude, “que foram considerados, talvez um tanto erradamente, como trabalhos teológicos”¹, Hegel se revela muito ligado ao concreto, que é para ele a vida dos povos. E, entendendo por vida a *vida do espírito*, que é inseparável da história, vai interessar-se, e nisto empenha todo o seu esforço, pela descoberta do espírito de um povo (*Volksgeist*)², deparando-se com a necessidade (e com a tarefa) de forjar novos conceitos, capazes de traduzir a vida histórica do homem, de exprimir o sentido da vida humana, posto que há um sentido, o que não quer dizer que este se descubra sem dificuldade³. Nesse contexto, situa-se o seu esforço para alargar a razão, a fim de a tornar apta a apreender esta vida, pois, como dirá ele mesmo ao chegar a Iena, quando ainda não tinha tomado consciência do pensamento original que será a dialética, “se a realidade é inconcebível, então temos que forjar conceitos inconcebíveis”⁴, demonstrando que “a sua dialética, antes de ser

¹ HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 13 (Coleção O saber da Filosofia, n. 22). Nesse mesmo texto (p. 11-12), o autor lembra que “a descoberta dos trabalhos de juventude de Hegel, inéditos durante muito tempo, e publicados pela primeira vez por Nohl, em 1907 (*Hegels theologische jugendschriften*, Tübingen), modificou profundamente esta representação”. BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000. p. 55 (Coleção Idéias, n. 1): “Os ‘escritos teológicos da juventude’ permanecerão em Frankfurt o que eles eram em Tübingen e em Berna, *escritos teológico-políticos, escritos teológicos com destinação política*”.

² Segundo Jean HYPPOLITE (cf., *op. cit.*, p. 23-26), é difícil precisar o significado do termo, tratando-se, inicialmente, mais de uma intuição do que de um conceito bem definido. Apesar das diversas influências sobre a formação do primeiro conceito hegeliano de espírito de um povo (Montesquieu, que, na obra *Espírito das leis*, fala de um “espírito geral de uma nação”; Herder, onde o gênio primitivo dos povos é considerado pela primeira vez com uma “consciência histórica”; Rousseau que, na obra *Contrato Social*, anuncia a idéia de “vontade geral” de um povo), tem-se que forçosamente reconhecer a sua concepção como original.

³ Cf. WEIL, Eric. *Hegel y el Estado*. Trad. Maria Tereza Poyrazian. Córdoba: Ediciones Nagelkop, 1970. p. 43, nota 23.

⁴ HEGEL *apud* HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 44.

lógica, é um esforço do pensamento para apreender o devir histórico e reconciliar o tempo e o conceito”⁵.

Em suas meditações juvenis⁶ sobre a vida, que mais tarde ganharão um tratamento filosófico-conceitual nas suas filosofias do direito⁷, a intuição da vida orgânica de um povo já se faz presente na compreensão do espírito como realidade supra-individual, como espírito de um povo⁸. Conseqüentemente, para Hegel, o indivíduo, tomado atomisticamente, não passa de uma abstração. O homem concreto, ao contrário, não pode ser o puramente individual,

⁵ HYPOLITE, *op. cit.*, p. 29. Hegel debate-se com uma tradição que separou a filosofia do político, o conceito do tempo. Sua obra política, então, será uma expressão das relações entre o lógico e o político: “a política medeia, na particularidade de seu conteúdo, as determinações universais do conceito” [ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995. p. 19 (Série Fundamentos, n. 113).]. Denis Rosenfield, em seu livro acima citado, tem como propósito fundamental mostrar essa relação entre o lógico e o político em Hegel (Cf., especialmente, p. 19-21 da sua introdução). Aliás, ele enfatiza que “a unidade entre o indivíduo e a totalidade, entre a vontade e o pensamento, o conceito e a história, o lógico e o político são problemas centrais da filosofia hegeliana” (*op. cit.*, p. 21). Vale conferir também as páginas que BOURGEOIS (*op. cit.*, p. 68 – 86) dedica ao período de Hegel em Iena, onde se destaca a reconciliação da razão (Berna) e da vida histórica (Frankfurt), da qual emerge “o hegelianismo como identificação do pensamento e da vida, mais particularmente da vida histórica, o que exigiu ao mesmo tempo uma concepção nova desta (o sentido no devir) e uma concepção nova do pensamento (o devir no sentido, isto é, a dialética propriamente)” (p. 69). Para Hegel – que, em Iena, “percebe a identidade da ideidade e da realidade, da razão e da história, da filosofia e da política” (p. 69) –, a reunião com o tempo (a história, a política) será também uma reconciliação com a razão, com o conceito (a filosofia), uma vez que aquele vai se revelar como o *ser-aí* desta/deste e esta/este como o sentido daquele. Tal reconciliação, claro está para Hegel, só se realizará plenamente no *pensador da vida*. Por fim, lembra VAZ [Por que ler Hegel hoje? In: DE BONI, L. A. (Org.). *Finitude e transcendência*. Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 227.] que a primeira entre as regras hermenêuticas que se deve utilizar na interpretação do pensamento hegeliano diz respeito àquilo que está explicitado no § 801 do capítulo sobre o saber absoluto da *Fenomenologia do Espírito*, onde se apresenta o tempo como o *ser-aí* do conceito ou, mais exatamente, como o conceito no seu *ser-aí*. Portanto, o tempo não é o outro do conceito mas o conceito no seu *ser-outro*, na sua exterioridade. Essa é, segundo Pe. Vaz, “a pressuposição fundamental da leitura hegeliana da história (...) [que] é retomada na *Filosofia do Direito* (1 e 32), onde a realidade efetiva do conceito é oposta à contingência e à aparição inessencial do existir transitório (ou do tempo ainda não captado no próprio conceito)”.

⁶ A cronologia da carreira da juventude de Hegel compreende: Tübingen, 1788-1793; Berna, 1793-1796; Frankfurt, 1797-1800; Iena, 1801-1807.

⁷ LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999. p. 390: “É sabido que Hegel publicou duas versões da Filosofia do Espírito objetivo: a primeira, com esse título, na *Enciclopédia*; a segunda com o título *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciências do Estado em resumo*, redigida em 1820 e editada em 1821. A *Filosofia do Direito* retoma e amplia o texto da *Enciclopédia* de 1817, mantendo a mesma estrutura didática da divisão em parágrafos”.

⁸ A idéia de que o tema da vida política é o povo como expressão de um espírito supra-individual já se faz explícita em Hegel desde muito cedo. N’*O sistema da vida* ética de 1802-03 [Lisboa: Edições 70, 1991. p. 57 (Coleção Textos filosóficos, n. 30).], ele afirma: “O povo como totalidade orgânica é a indiferença absoluta de todas as determinidades do prático e do ético. Os seus momentos enquanto tais são a forma da identidade, da indiferença [universalidade]; em seguida, a forma da diferença [particularidade] e, por fim, a forma da indiferença viva absoluta [universalidade concreta/singularidade]; e nenhum desses momentos é uma abstração, mas uma realidade”. Na *Fenomenologia do Espírito*, § 441, ele assim se expressa: “O espírito é a vida ética de um povo, enquanto é a verdade imediata: o indivíduo que é um mundo”.

isolado dos seus semelhantes⁹. Insistirá também Hegel que o espírito de um povo não se opõe aos espíritos individuais, mas, pelo contrário, o indivíduo só se realiza como ser livre na medida em que participa como membro de uma família, de uma cultura, de um povo, que o ultrapassa e ao mesmo tempo o exprime, permitindo-lhe encontrar-se a si mesmo sob uma forma objetiva¹⁰.

O espírito, que “é o conceito efetivado, essente para si, [e] que a si mesmo tem por objeto”¹¹ e que tem por essência a liberdade¹², se realiza, pois, concretamente no homem, o único espírito pensante, o ser que se eleva, por cima da singularidade da sensação, à universalidade do pensamento, ao saber de si mesmo, ao compreender de sua subjetividade, de seu Eu¹³.

Conforme enuncia o § 385 da *Enciclopédia*, Hegel desenvolve a Filosofia do Espírito, no âmbito da qual situa a presente reflexão, nos três já conhecidos momentos dialéticos: o espírito pode considerar-se como *espírito subjetivo*, isto é, como um sujeito que se sabe a si mesmo, que tem interioridade e liberdade; como *espírito objetivo* ou espírito que se manifesta nas obras do espírito, no mundo do homem; e, por fim, como *espírito absoluto* ou infinito, isto é, enquanto unidade dos dois momentos anteriores e retorno definitivo do espírito a si mesmo. O espírito objetivo, campo das criações jurídicas e sociais da atividade humana livre,

⁹ Segundo HYPPOLITE (1995, p. 23-24), desde as origens da especulação hegeliana, a noção de espírito de um povo opõe-se às concepções atomísticas do século XVIII. Na perspectiva hegeliana, “um povo não é constituído por indivíduos-átomos; é uma organização (...) que preexiste aos seus membros”. Hegel assume aqui como verdadeiro o princípio aristotélico pelo qual o todo antecede às partes, a sociedade é anterior ao indivíduo.

¹⁰ HEGEL, n’*O sistema da vida ética* (op. cit., p. 54-55), coloca: “... a intuição desta idéia da eticidade (...) é o povo. (...) É no povo que está posta de um modo absolutamente formal a relação de uma multidão de indivíduos, não uma multidão sem relação, nem uma simples pluralidade; (...) Visto que o povo é a indiferença viva e toda a diferença natural está aniquilada, o indivíduo intui-se em cada qual como a si mesmo, e chega à mais elevada objectividade de sujeito; e justamente deste modo a identidade de todos não é uma identidade abstrata (...); o universal, o espírito, é em cada um e para cada um, mesmo enquanto é singular”. Conclui enfaticamente Hegel este parágrafo: “... o particular, o indivíduo é, enquanto consciência particular, pura e simplesmente igual ao universal; e esta universalidade, que sem mais unificou consigo a particularidade, é a divindade do povo, e este universal intuído na forma ideal da particularidade é o Deus do povo; este Deus é um modo ideal de intuir o povo”.

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). Tomo III: A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. § 382 – Ad. Doravante abreviada por “Enc.”

¹² Cf. Enc., § 382.

¹³ Cf. Enc., § 381 – Ad.

incorporado nas formas de cultura da comunidade, na qual o homem nasce, cresce e se desenvolve como criatura e criador desse mundo cultural, tem sua própria vida (seu nascimento, florescimento e ocaso) na história. Enfim, o desenvolvimento do espírito objetivo constitui, para Hegel, o desenvolvimento da liberdade¹⁴.

Como se verifica pela própria idéia de vida, pela idéia do homem concreto, oposta aos conceitos abstratos do século XVIII, Hegel eleva-se a uma concepção mais profunda da liberdade. E o caminho rumo a esta forma superior de liberdade, chave do seu sistema, passa por três etapas ou três formas diversas de objetivação da liberdade: o direito, a moralidade e a eticidade.

Assim, estrutura-se esse capítulo em duas pequenas partes. Na primeira, debruçar-se-á sobre a exposição dialético-especulativa da vontade livre, ponto de partida da reflexão hegeliana sobre o direito. Importa, nesse primeiro momento, levando em conta o desdobrar da organização hegeliana da vontade livre (§ 33), situar os passos dessa exposição do caminho da liberdade na sua efetivação como direito, que se encontra na Introdução da sua *Filosofia do Direito*¹⁵, na qual Hegel apresenta, como já insinuado, o *conceito de direito* e a *estrutura dialética da liberdade*. Na segunda parte, abordar-se-á especificamente a estrutura fundamental da *Filosofia do Direito* de Hegel, considerando os seus três momentos constitutivos de explicitação da liberdade que se dá no Estado, quais sejam: a esfera do *Direito Abstrato* ou o domínio da liberdade imediata, no qual se situa o Direito Natural moderno; o momento da *Moralidade* ou o domínio da liberdade refletida ou da moralidade kantiana; e, concluindo esse itinerário dialético, a *Eticidade*, ou o domínio da prioridade

¹⁴ Essa é, em outras palavras, a tese que Hegel apresenta na Introdução à sua *Filosofia da História* (que, publicada separadamente, ganha o título de “A razão na história”), que fundamentalmente diz que a história é o avanço da liberdade. Cf. HEGEL. *A razão na história*. Uma introdução geral à Filosofia da História. Introdução de Robert S. Hartman. Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001. p. 65. Doravante abreviada por “RH”.

¹⁵ HEGEL. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. e prólogo de Juan Luis Vermal. 2. ed. Barcelona: Edhasa, 1999. Doravante, nestas notas, abreviada por “FdD”. Em sendo essa obra a principal fonte de pesquisa utilizada nesse estudo, optou-se por fazer as referências às suas citações dentro do próprio texto, unicamente pela indicação do parágrafo correspondente entre parênteses.

ontológica da vida ética concreta ou da liberdade mediatizada sobre a universalidade abstrata (Direito Abstrato) e a particularidade (Moralidade).

1.1 O conceito de liberdade em Hegel

Uma ciência filosófica do direito, preocupada em pensar e clarificar o que é direito, vai se deparar inevitavelmente com a necessidade de uma exposição do conceito da liberdade¹⁶. Definida a natureza filosófica da Ciência do Direito (§§ 1-2) e determinado o campo em que ela se desenvolve, o Espírito ou o que é espiritual (§ 4), Hegel observa que, se por um lado, a liberdade é o princípio do direito, ou seja, se a vontade livre é o âmbito do direito, conforme anunciam os §§ 4 e 29; por outro lado, só existe liberdade onde há relações de direito, uma vez que “o sistema do direito é o reino da liberdade realizada” (§ 4), o que subentende dizer que o direito define em cada época a amplitude do campo da ação livre ou, em outros termos, cada época realiza parcialmente, a seu modo, a liberdade (§ 30).

Conforme Hegel anuncia, então, no § 4, o ponto de partida do direito é a vontade, vontade esta que tem na liberdade a “sua substância e determinação”. Há, segundo essa perspectiva, uma íntima relação entre o conceito de *vontade* e o de *liberdade*, no sentido de que um implica o outro: “vontade sem liberdade é uma palavra vazia e, por sua vez, a liberdade só é real como vontade, como sujeito” (§ 4, Ad.).

¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 321: “A Filosofia do Direito é a explicitação da idéia da Lógica no seu conteúdo, a liberdade. Isso não é difícil de entender se se tem em conta que o pensamento, objeto da Lógica, é o absolutamente livre. Já na Lógica o momento final e decisivo para a formação da idéia absoluta é a vontade. Resta demonstrar como essa vontade que é livre, como idéia, se mostra objetivamente ou se exterioriza no mundo da cultura, o Espírito Objetivo”. Observa-se também aqui, segundo Amelia VALCÁRCEL [*Hegel y la ética*. Sobre la superación de la “mera moral”. Prólogo de Javier Muguerza. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988. p. 305ss (Coleção Autores, textos y temas Filosofía, n. 12).], que, ao situar a ciência no desenrolar da idéia de Direito, a verdade da mesma será sempre muito mais ampla que a mera positividade do Direito, uma vez que este pressupõe um conceito, dado que o conceito em sua objetividade é a Coisa.

Ao afirmar que o terreno do direito é o espiritual e que o mundo do espírito produz-se (a partir de si mesmo) como uma segunda natureza (§ 4), Hegel contrapõe-se aos que têm na esfera da natureza exterior, física, o referencial a partir do qual pensar a essência do homem. Para ele, o mundo do espírito ou esta natureza segunda – que não é aquela marcada pelo determinismo rígido das leis invariáveis do mundo físico – é o espaço específico do homem, lugar da liberdade. Assim, pode-se afirmar também que Hegel, contrapondo-se a uma tradição, faz do espírito categoria central a partir da qual pensar a subjetividade do sujeito. E, sendo o espírito “essa substância absoluta, que na perfeita liberdade e independência de sua posição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu”¹⁷, Hegel substitui “o ponto de vista do ‘eu’ pelo ponto de vista do ‘nós’, na suprassunção (*Aufhebung*) das consciências individuais pela comunidade”¹⁸, superando o modelo solipsista de fundamentação, encarnado por uma filosofia moderna da subjetividade¹⁹.

Nessa linha, portanto, vai dizer Hegel, n’A *Filosofia do Espírito*, que querer o universal é a verdadeira liberdade da vontade: “A verdadeira liberdade (...) é não ter a vontade como seu fim [um] conteúdo subjetivo, isto é, egoísta, e sim [um] conteúdo universal. Mas tal conteúdo só é no pensar e pelo pensar...”²⁰. Se, afinal, é pelo pensamento que se capta o universal, posto que “tornar algo universal quer dizer pensá-lo” (§ 4, Ad.), e considerando que

¹⁷ FdE, § 177, p. 142.

¹⁸ BICCA, Luiz. O conceito de liberdade em Hegel. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 19, n. 56, p. 25-47, jan.-mar. 1992. p. 31. Doravante assim abreviada: “BICCA, SNF 56 (1992), p. 31”. Este expediente será utilizado com todos os artigos desta Revista a partir de sua segunda citação.

¹⁹ Há em Hegel uma profunda consciência de ruptura com uma certa perspectiva de abordagem “muito difundida desde Rousseau, segundo a qual o fundamento essencial e primeiro não é a vontade enquanto racional e existente em si e para si, mas enquanto vontade do indivíduo segundo seu próprio livre-arbítrio; ou seja, que não é o espírito enquanto espírito *verdadeiro*, mas enquanto indivíduo *particular*. Uma vez aceito este princípio, o racional só pode aparecer como uma limitação para essa liberdade, isto é, não como racional imanente, mas só como universalidade abstrata, exterior. Este ponto de vista carece, pois, de todo pensamento especulativo e tem sido condenado pelo conceito filosófico, porquanto produziu nas mentes e na realidade acontecimentos cujo horror só tem paralelo na trivialidade dos pensamentos nos quais se fundavam” (FdD, § 29, Obs.).

²⁰ Enc., § 469.

sem o pensar não pode haver vontade²¹, sendo o caminho desta fazer-se espírito objetivo²², conclui-se que é no prático, no qual está essencialmente incluído o teórico (§ 4, Ad.), que o sujeito se determina. Portanto, pode-se afirmar que, se a liberdade é o conteúdo da vontade (§ 4) e se o agir da vontade é ao mesmo tempo pensar, “pois não se pode ter vontade sem inteligência” (§ 4, Ad.)²³, “a liberdade é o momento de unidade de todo o processo lógico, da teoria e da prática, é o conteúdo da Idéia”²⁴.

Por conseguinte, ao romper o determinismo natural, o homem faz história, ao dizer não ao estabelecido faz-se ser de liberdade, sujeito do seu próprio destino²⁵, uma vez que, em “sua essência, meta e objeto é a liberdade”²⁶. Assim, um outro aspecto a se ressaltar aqui, neste prelúdio à análise da vontade livre segundo determinações lógicas, é que

na verdade, não se pode considerar a estrutura lógica da Filosofia do direito em separado da formação de um novo conceito de indivíduo. É precisamente a atividade dos indivíduos em suas diferentes expressões como ‘pessoa’, ‘sujeito’ e ‘membro de uma comunidade’ que atualiza as determinações lógicas produzidas por essas figuras²⁷.

Feitas essas considerações iniciais, a abordagem que se segue respeitará o seguinte percurso: inicialmente, tratar-se-á da *vontade livre segundo determinações lógicas*, que consiste na análise do conceito de vontade livre na sua abstrata liberdade (§ 5), na sua particularidade e oposição do seu conteúdo (§ 6) e na sua singularidade (§ 7); posteriormente, abordar-se-á a *vontade livre do indivíduo*, perfazendo a análise da vontade particularizada (de um indivíduo), a partir dos §§ 14-20, onde a vontade é compreendida como arbítrio, destacando as críticas ao livre-arbítrio como concepção de liberdade; e, finalmente, expor-se-á

²¹ FdD, § 4, Ad.: “... a vontade é um modo particular do pensamento: o pensamento enquanto se traduz na existência, enquanto impulso de dar-se a existência”. Portanto, é equivocada, segundo Hegel, a representação de que a vontade e o pensamento, o prático e o teórico estão separados.

²² Cf. Enc., § 469.

²³ Enc., § 468: “A inteligência (...) é [a] vontade”.

²⁴ SALGADO, 1996, p. 236.

²⁵ Cf. KOYRÉ *apud* ROSENFELD, 1995, p. 30.

²⁶ Enc., § 482.

²⁷ ROSENFELD, *op. cit.*, p. 21.

sobre a *vontade livre em-si e para-si*, isto é, a vontade que tem para-si, de forma concreta, aquilo que ela é em-si (§§ 21-28), comentando especialmente o emprego dos conceitos “subjetivo” e “objetivo” na sua oposição (§§ 25-26) e unidade (§ 27).

1.1.1 – A dialética da vontade livre

A análise do conceito de vontade livre que se dá nos §§ 5-7 segundo os três momentos (universalidade, particularidade, singularidade) do conceito em geral, ocorre de maneira idêntica ao que se processa na definição do conceito na *Lógica*. A primeira etapa dessa análise (§ 5) aborda o momento conceitual da universalidade da vontade – ou seja, sem nenhuma referência a uma determinação natural; logo, uma vontade sem conteúdo, como expressa Hegel:

A vontade contém α) o elemento da *pura indeterminação* ou da pura reflexão do eu em si mesmo, no qual é dissolvida toda limitação, todo conteúdo determinado e dado, imediatamente presente, tenha como origem a natureza, as necessidades, os desejos, os instintos ou qualquer outra instância; a infinitude ilimitada da *absoluta abstração* ou universalidade, o pensamento puro de si mesmo.

Destaca-se inicialmente, como se vê, uma vontade sem limites de um Eu puramente reflexivo em sua liberdade abstrata. Trata-se da vontade em si ou do elemento da pura indeterminação, não passando de uma “liberdade negativa ou liberdade do entendimento” (§ 5, Obs.), ou seja, “é a liberdade do vazio” (§ 5, Obs.), do poder ser tudo e nada ser, do poder escolher tudo e (escolher) nada escolher. Trata-se da (má) infinitude, que foge a toda determinação, potencialidade pura que rejeita a todo conteúdo.

É, como disse Hegel, a liberdade do entendimento, enquanto este é a faculdade das abstrações, da oposição entre forma e conteúdo, pensamento e realidade, numa incompreensão própria daquele que, equivocadamente, não descobriu que não há como eternizar-se, a não ser se permitindo à *finitização*, que não há como ser a não ser no permanente risco do não-ser. Tal vontade negativa, critica Hegel, caso se volte para a ação,

tanto em política como em religião, manifestar-se-á no fanatismo, que se traduz na destruição de toda a ordem social existente e na expulsão de todo indivíduo suspeito de pretender uma ordem, assim como na aniquilação anárquica de toda organização que queira ressurgir (§ 5, Obs.)²⁸. Completa Hegel: “Só destruindo algo tem esta vontade negativa o sentimento de sua existência” (§ 5, Obs.)²⁹.

Porém, olhando desde uma outra perspectiva – a da idealidade conceitual –, não alcançada por um entendimento que se limita a representar a vontade livre em-si na sua unilateralidade, imaginando assim realizá-la sem a mediação da particularidade, pode-se chegar a uma determinação essencial: ao recorrer ao fundamento lógico-conceitual de uma vontade livre em-si³⁰, sem o qual a vontade, que por essência é livre (§ 4), estaria originariamente dependente, determinada e limitada, Hegel ressalta e afirma “o ser humano, enquanto espiritual, como o ser da crítica, do questionamento, da transcendência sobre qualquer facticidade”³¹. É o que ele demonstra no seguinte raciocínio: na medida em que a vontade – que, nesse primeiro momento, possui a determinação da não-determinação –, aparece desse modo ante o homem, mostra-se-lhe como pensamento, e este, enquanto “é o puro pensamento de si mesmo e somente enquanto pensante, é a força [capaz] de dar-se universalidade, isto é, de apagar [superar] toda particularidade, toda determinação” (§ 5, Ad.).

²⁸ No que diz respeito à política, refere-se aqui, por exemplo, ao “período do terror na Revolução Francesa, no qual se devia eliminar toda diferença baseada no talento ou na autoridade. Essa época se estremecia e tremia ante toda particularidade, não podia suportá-la, porque o fanatismo quer algo abstrato e não estruturado. Quando surgem diferenças, opõe-lhe suas indeterminações e as elimina. Por isso o povo destruiu na Revolução as instituições que ele mesmo havia instaurado, porque para a autoconsciência abstrata toda instituição é contrária à igualdade” (FdD, § 5, Ad.).

²⁹ Continua Hegel em sua observação (§ 5) sobre a vontade negativa: “Acredita querer uma situação positiva, por exemplo a igualdade universal ou uma vida religiosa universal, porém, de fato, não quer sua realidade positiva, pois esta acarreta imediatamente uma ordem, uma particularização, tanto das instituições como dos indivíduos, particularização e determinação objetiva cuja aniquilação necessita esta liberdade negativa para chegar a sua autoconsciência. Deste modo, o que ela acredita querer só pode ser por si uma representação abstrata, e sua realização a fúria da destruição”.

³⁰ Hegel, na *Propedêutica filosófica* [Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 185, § 18], enfatiza que essa regressão ao fundamento de uma vontade livre que é em-si mesma leva a afirmá-la como um querer universal que, mais do que o ser-negativo da particularidade ou da singularidade, é sustentáculo das individualidades, sendo essas o *ser-aí* (o conteúdo) da vontade livre em-si.

³¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A liberdade enquanto síntese de opostos: transcendência, engajamento e institucionalidade. *Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 1019-1040, dez. 1999. p. 1026.

Portanto, ao ser humano – enquanto este possui uma vontade que, sabendo ser sua, é o pensamento da negação de toda condição, é o pensamento de sua liberdade, de que pode rechaçar o dado³² – abre-se um vasto horizonte, que o situa para além de qualquer realidade ou imediatidade fática. O eu da indeterminação pura, enquanto é esta capacidade de transcender todo e qualquer conteúdo, manifesta-se, no vazio da (sua) liberdade, como possibilidade universal que necessita pôr-se na esfera da existência, da finitude, onde se faz e se assume ser no decidir-se sobre as possibilidades de sua própria existência³³.

O § 6, dando prosseguimento, configura uma transição rumo à concreção da vontade:

β) O eu é, igualmente, a passagem da indeterminação indiferenciada à *diferenciação*, ao determinar e por uma determinação na forma de um conteúdo e de um objeto. Este conteúdo pode tanto ser dado pela natureza como produzido a partir do conceito do espírito. Por meio deste pôr-se a si mesmo como um *determinado*, entra o eu na existência; é o momento absoluto da *finitude* ou *particularização* do eu.

Este momento é, como o primeiro, negatividade. Trata-se da “eliminação da primeira negatividade abstrata” (§ 6, Obs.). Como o anterior, este elemento é “apenas algo *determinado*, unilateral”, uma vez que aquele tem por determinação “ser a abstração de toda determinação” (§ 6, Obs.). Até agora, não temos propriamente o conceito, isto é, o universal concreto: o segundo elemento é apenas uma ex-posição de uma posição (o em-si), que “como primeiro para si, não é a verdadeira infinitude ou universalidade concreta, isto é, o conceito” (§ 6, Obs.).

Assim, pois, temos a passagem do momento da indeterminação indiferenciada ao momento da particularização e determinação da vontade livre. Como diz Hegel, “é o momento absoluto da finitude ou particularização do eu” (§ 6)³⁴. Trata-se do “universal

³² Cf. WEIL, 1970, p. 42.

³³ Cf. OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 1026-1031.

³⁴ Vale salientar aqui que, em Hegel, como exposto na Lógica, ou seja, no modo de pensar dialético-especulativo, não se pensa o infinito como mera negação do finito, ou vice-versa, mas compreende-se que o infinito é um infinito que se faz através do finito; este, portanto, compreendido naquele.

reduzido a uma determinação”³⁵, sendo esta imprescindível, uma vez que não se pode falar do universal sem a determinidade, que é mais precisamente a particularidade³⁶. Supera-se nesse momento aquela (má) infinitude da vontade, sendo a particularização não só unilateralidade, mas também negação e superação daquela primeira forma (da vontade indeterminada), tão unilateral quanto esta (§ 6, Ad.). Caminha-se rumo à concretização que se expressará plenamente adiante. Temos, neste segundo elemento, o *finitizar-se do absoluto* que, ao dar-se finitude e superando essa finitude, faz-se universal concreto. Hegel, dessa forma, afirma ser a sua filosofia um para-além do dualismo de Fichte e Kant³⁷. Diz ele:

... para permanecer dentro da exposição de Fichte – [vejamos que] o eu, enquanto ilimitado (na primeira proposição da *Doutrina da Ciência*), está tomado como algo meramente *positivo* (desse modo, é a universalidade e identidade do entendimento), com o que esse eu abstrato seria *para si o verdadeiro*, e a *limitação*, o *negativo*, aparecerá como um *adendo* ulterior (na segunda proposição), como limite exterior dado ou como atividade própria do eu (§ 6, Obs.).

Dessa forma, dirá Hegel, “apreender a *negatividade* imanente no universal ou idêntico, como no eu, era o passo seguinte que devia dar a filosofia especulativa” (§ 6, Obs.).

Por fim, negada (não o universal, mas) a forma vazia e abstrata que é o universal em-si, suprime-se aquela indeterminação de um querer que tudo pode ser e nada é. Agora, tem-se

³⁵ HEGEL, *op. cit.*, § 94.

³⁶ Cf. Lógica – A doutrina do conceito (§§ 160-244) [In: HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). Tomo I: A ciência da lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.]. Convém lembrar, como bem sintetiza C. A. RAMOS [A dialética da vontade livre segundo categorias lógico-conceituais na Introdução à Filosofia do Direito de Hegel. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 20, n. 61, p. 219-233, abr.-jun. 1993. p. 228], que “a especulação hegeliana não opera no sentido da linearidade e do movimento indutivo do particular para o geral, mas no trânsito lógico da universalidade à particularidade, sem que essa passagem signifique a mera dedução da particularidade. A relação entre os dois é a da expressão recíproca ou da mútua exposição dialética de um no outro, segundo os cânones da lógica do conceito”.

³⁷ BICCA, *op. cit.*, p. 35: “É importante chamar a atenção para uma diferença significativa entre Hegel e Kant: enquanto este último pensa a liberdade como possibilidade ou a vontade como faculdade, capacidade (*Vermögen*) – na qual, aliás, a faculdade é refletida separadamente de seu exercício, sem conteúdo – Hegel pensa-a também em termos de sua realização, em ato, efetivando-se no âmbito da existência. Aos olhos de Hegel, Kant possui o grande mérito de ter revelado o caráter de possibilidade absoluta do Eu transcendental, poder de abstrair de todo e qualquer conteúdo. Hegel diverge de Kant ao pensar que o princípio da autodeterminação da vontade – configurado naquela negatividade desse universal – é compatível e conciliável com o lado do conteúdo: no ato de autodeterminação, a vontade, ao confrontar-se com o conteúdo, não o acolhe passivamente, como algo que do exterior se imporia ao interior – o que caracterizaria uma rendição do intelecto ao sensível –, mas opera uma negação daquela negatividade”.

uma vontade que abandona sua abstração: não apenas quer, mas quer algo. “O universal (...) adquire verdade formal-ontológica na articulação com o particular”³⁸. Porém, se por um lado, ao dar-se um conteúdo, a vontade livrou-se de cair no formalismo puro; por outro lado, “a liberdade do Espírito só é real se ele sabe da sua liberdade, como liberdade de todos, no plano do universal e não no da particularidade (...). Somente no momento do saber da liberdade de todos, a liberdade se torna para-si e se realiza”³⁹.

O processo, então, pede continuidade. “É necessário um novo passo e a vontade deve apreender-se como vontade que não apenas quer mas que *quer a liberdade*. Só dando-se seu conteúdo, a vontade realiza a liberdade”⁴⁰. Surge, então, o terceiro momento, como unidade dos anteriores. Trata-se, diz Hegel, do concreto, do singular ou individual, como síntese de determinações:

γ) A vontade é a unidade destes dois momentos, a *particularidade* refletida *em si* mesma e por isso reconduzida à *universalidade*: a *individualidade*. Ela é a *autodeterminação* do eu de pôr-se como o negativo de si mesmo, isto é, de pôr-se como *determinado, limitado*, e ao mesmo tempo permanecer consigo, ou seja, em sua *identidade consigo* e em sua universalidade, e, na determinação, unir-se somente consigo mesmo (§7).

Nesse terceiro momento, afirma-se a verdade da vontade que é livre, numa articulação entre “os dois primeiros momentos – que a vontade pode abstrair tudo e que é *também* determinada (por si mesma ou pelo outro) –” (§ 7, Obs.), que considerados separadamente não passam de abstrações, sem verdade. Já o terceiro, o que é verdade, ao contrário, trata-se do concreto que, para ser concebido, só pode ser pensado especulativamente. Ele é a verdade que o entendimento sempre se recusa a penetrar (§ 7, Obs.). Definida, pois, encontra-se a vontade: ela é a particularidade refletida em si mesma, e que assim se ergue à universalidade, isto é, à

³⁸ RAMOS, SNF 61 (1993), p. 229.

³⁹ SALGADO, 1996, p. 242.

⁴⁰ WEIL, 1970, p. 45. Alerta Weil, continuando sua colocação: “Agora bem, o conteúdo de uma vontade livre e que não depende de algo dado não pode ser senão a própria liberdade”.

individualidade, o que é o mesmo que dizer que a liberdade é querer algo determinado, mas nessa determinação permanecer junto de si mesmo, retornando à universalidade (§ 7).

Hegel, na *Ciência da Lógica* (Doutrina do conceito), fala “da *singularidade* enquanto reflexão-sobre-si das determinidades da universalidade e da particularidade; a qual unidade negativa consigo é o *determinado em si e para si*, e ao mesmo tempo o idêntico consigo ou o universal”⁴¹. Na *Propedêutica filosófica*, afirma o mesmo ao dizer, no § 91, que a *singularidade* é a reflexão negativa do conceito nele mesmo, aquilo pelo qual uma coisa é nela mesma e por ela mesma, e aquilo a quem as determinações são *inerentes* enquanto momentos.

Conclui-se, então, que os três momentos da *universalidade* (*Allgemeinheit*), *particularidade* (*Besonderheit*) e *singularidade* (*Einzelheit*) “constituem um só processo dialético do conceito que se revela de forma triádica, onde a singularidade representa a síntese enquanto exprime em-si e para-si um universal que se particularizou”⁴². Sendo o que é concreto, ela é unidade do conceito (pensamento) e da realidade (existência), o que – por ser o verdadeiro – só pode ser pensado especulativamente, uma vez que é a identidade (universal concreto) da identidade (universalidade) e da diferença (particularidade).

Assim, com sua concepção dialético-especulativa da vontade livre, Hegel se desvencilha tanto do atomismo desagregador quanto do formalismo abstrato:

O recuo ao fundamento lógico-conceitual da vontade livre desloca a liberdade individual para a determinação ainda abstrata, mas que já desenha conceitualmente a exigência da individualização da liberdade no elemento da singularidade. (...) [Assim, Hegel] pode explicar o direito, a sociedade e o Estado a partir da Idéia de liberdade em-si e para-si sem recorrer ao indivíduo e à liberdade subjetiva como princípios isolados ou abstraídos de um estado de natureza; [mantendo-os, porém,] (...) como momentos necessários e compatíveis com os princípios lógicos da própria Idéia de liberdade, na qual o indivíduo está contido, explicitando a liberdade subjetiva nas instituições sociais e políticas da eticidade⁴³.

⁴¹ Enc., § 163.

⁴² RAMOS, *op. cit.*, p. 230.

⁴³ *Ibid.*, p. 231-233.

1.1.2 – A crítica ao livre-arbítrio como concepção da liberdade

Uma vez definido o conceito abstrato da liberdade (§§ 5-7), a *Introdução à Filosofia do Direito* continua a descrever o progredir do conceito de vontade em direção à sua finitização. Os §§ 8-9, ao introduzirem no texto a oposição entre forma e conteúdo, bem como a oposição entre o subjetivo e o objetivo, que será propriamente tratada nos §§ 25-28, definem a continuidade do movimento de determinação do conceito abstrato de liberdade. Os §§ 10-20 abordarão

... a finitude da vontade como reflexão sobre seu conteúdo imediato ou natural (pulsões, desejos, tendências...), objeto da escolha ou da forma da liberdade como livre-arbítrio (...), devendo este ser suprasumido na idéia da liberdade, ou na vontade livre como infinito e efetivamente real (§ 22)⁴⁴.

De acordo com a definição apresentada no § 14 – de que a vontade é finita quando o eu, embora infinito (§ 5), não se reflete sobre si mesmo e só formalmente está junto de si –, a liberdade é livre-arbítrio, vontade arbitrária, onde se coloca um eu formalmente infinito, cujo conteúdo carece de infinitude, corroborando o seu caráter contraditório: “a liberdade da vontade é o livre-arbítrio, no qual estão incluídas tanto a livre reflexão, que abstrai de tudo, como a dependência do conteúdo e da matéria dados, interior ou exteriormente” (§ 15). Assim, “o livre-arbítrio não é a vontade em sua verdade, mas, pelo contrário, a vontade como contradição” (§15, Obs.); é a contradição da liberdade.

O livre-arbítrio, alvo da crítica implacável de Hegel, “é a forma em que a *contingência* se apresenta enquanto vontade” (§ 15); portanto, lugar onde a decisão tem como fundamento uma subjetividade onipotente. Esta concepção de ser livre do senso comum da sociedade moderna trata-se, segundo Hegel, da representação mais vulgar que se tem da liberdade, “meio termo que a reflexão introduz entre a vontade meramente determinada pelos instintos naturais e a vontade livre em si e para si” (§15, Obs.). Dizer que a liberdade “consiste em

⁴⁴ LIMA VAZ, 1999, p. 394.

poder fazer o que se quer (...) [é] uma total falta de cultura do pensamento, na qual não se tem ainda a menor idéia do que são a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade, etc” (§15, Obs.).

Concluindo a sua observação ao § 15, Hegel deixa bem claro em que consiste a contradição intrínseca ao livre-arbítrio, reafirmando sua posição crítica: se apenas o elemento formal da autodeterminação livre lhe é imanente e se o outro elemento [o conteúdo] é para ele algo dado [portanto, algo que não é determinado de ser seu conteúdo], pode-se dizer então que o livre-arbítrio, que pretende ser a liberdade, não passa de uma ilusão.

O §17 explicita, mais uma vez, o caráter contingente inerente ao livre-arbítrio, cuja contradição implícita “manifesta-se na *dialética* dos instintos e das inclinações: perturbam-se reciprocamente, a satisfação de um deles exige a subordinação e o sacrifício da satisfação de outro”, sendo que “a decisão contingente do livre-arbítrio (...) [define, a partir de um raciocínio calculista,] que instinto proporciona maior satisfação”, estabelecendo uma espécie de hierarquia dos desejos, já que a escolha de um subentende, ao mesmo tempo, o sacrifício dos demais.

No §16, Hegel recorda que o que pela decisão [arbitrária] se escolhe (§ 14) pode sempre ser abandonado pela vontade (§ 5), ou seja, tudo o que é arbitrariamente escolhido pode ser, do mesmo modo, abandonado; e mais, “com esta possibilidade de ultrapassar da mesma maneira todo outro conteúdo que se ponha em seu lugar e continuar assim, indefinidamente, não supera a vontade a finitude” (§ 16)⁴⁵, o que faz do livre-arbítrio não

⁴⁵ Levando em conta que, como afirma Hegel, tudo o que se escolhe arbitrariamente pode ser, do mesmo modo, abandonado, e, considerando que o processo de escolher e deixar de lado pode estender-se infinitamente, pode-se dizer (ou pelo menos conjecturar) ser esta uma das razões que explicam o comportamento de grande parte do eleitorado brasileiro, que a cada dois anos escolhe candidatos sem critérios racionalmente (universalmente) estabelecidos, baseando-se apenas na decisão contingente do livre-arbítrio. Assim, irresponsavelmente (porque a partir da esfera da sua mera particularidade, desconsiderando o parâmetro da comunitariedade), elege parlamentares e governantes arbitrariamente, dispensando-se de acompanhar os seus eleitos, cobrando dos mesmos a coerência entre discurso de campanha e exercício do mandato. Não avança democraticamente um país cujo senso comum compreende a liberdade na estreita acepção de livre-arbítrio. Essa questão será alvo da abordagem que se fará na última parte desse trabalho, onde refletir-se-á sobre a falácia de uma democracia (liberal) baseada no voto atomizado.

mais que “outro momento igualmente unilateral” (§ 16), em sua determinidade contingente, quanto o é “aquela liberdade vazia, abstrata, típica da suspensão da escolha, da universalidade caracterizada pela indeterminação”⁴⁶.

Esta crítica veemente de Hegel ao livre-arbítrio não faz dele um defensor das posições que eliminam a subjetividade, pois, na sua compreensão, a universalidade da substancialidade ética não pode ser pensada como negação da individualidade. Ao contrário, aliás; o Estado, enquanto totalidade ética, inclui as liberdades individuais, na medida em que estão conservadas e guardadas na universalidade⁴⁷. Na observação ao § 206 da sua *Filosofia do Direito*, Hegel não atribui ao livre-arbítrio apenas um significado negativo, mas destaca a sua função essencial de mediação entre o individual e o universal, isto é, entre a vontade puramente natural e a vontade verdadeiramente livre:

O reconhecimento e o direito de que o que, na sociedade civil e no Estado, é racionalmente necessário está, ao mesmo tempo, *mediado pelo livre-arbítrio*, é a determinação mais precisa do que na representação geral se chama correntemente *liberdade*.

Entretanto, não se pode esquecer que, para Hegel, liberdade é muito mais do que indica esse pobre nível da arbitrariedade da vontade⁴⁸. Ser livre, diria ele, é muito mais do que simplesmente poder “livremente” escolher entre este ou aquele caminho – que, como realidade dada, se coloca externamente ao sujeito, e da qual a sua ação depende; mas é antes construir o próprio caminho – aquele que ainda não está dado, que ainda não é - impulsionado pelo desejo (uma vez que este não é suprimido, mas suprassumido no sistema de

⁴⁶ BICCA, SNF 56 (1992), p. 43.

⁴⁷ Cf. FdD, §§ 257-261, onde Hegel delinea, de forma mais precisa, a idéia de Estado. Esses parágrafos, centrais na *Filosofia do Direito*, encontram-se comentados especialmente no primeiro tópico do penúltimo capítulo desse presente texto.

⁴⁸ HEGEL. *Curso de estética*. O belo na arte. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 127: “É corrente confundir-se a liberdade com a arbitrariedade; mas a arbitrariedade é uma liberdade irracional, as escolhas e decisões que ela suscita não são ditadas pela vontade baseada na razão mas por impulsos acidentais, por móbeis sensíveis exteriores”.

determinações da vontade, fundado na razão)⁴⁹ de agir, não segundo fins particulares, mas universais, concretizando aquilo que em essência (em-si) somos: humanos capazes de humano tornar o mundo e libertária afirmar a vida.

1.1.3 – A vontade como realização da liberdade

Hegel antecipa no § 10 o que será desenvolvido nos §§ 21-28: a vontade livre em si e para si, a verdadeira liberdade. Essa vontade, cujas diferentes determinações começam por ser imediatas, atingirá a sua verdade a partir do momento em que se toma a si mesma por objeto, passando a ser para si o que é em si (§ 10). Mas de acordo com o desdobrar da organização hegeliana da vontade livre, é no § 21 que esta vontade (em-si) livre atinge a verdade de si mesma:

... a verdade desta universalidade formal, que é para si indeterminada e encontra sua determinação naquela matéria, é a *universalidade que se determina a si mesma*, a vontade, a liberdade. Enquanto a vontade tem como conteúdo, objeto e fim à universalidade, a si mesma em seu caráter de forma infinita, não é apenas vontade livre em si mas também para si, é verdadeira idéia.

O que Hegel prenuncia no § 10 e afirma no § 21 é que não é suficiente a liberdade como pura possibilidade, disposição, potência (§ 22). É necessário que ela se faça realidade e presença (§ 22, Obs.), ou seja, o homem não pode se contentar com a possibilidade da liberdade, mas deve buscar a sua realização. Em outros termos, não basta ser vocacionado à liberdade, como cita o § 482 da *Enciclopédia*, é preciso efetivar-se enquanto ser livre. “O homem precisa objetivar sua liberdade enquanto convicção de ser livre. É a vontade livre que precisa ser realizada”⁵⁰. A vontade livre (em-si), isto é, a liberdade como conceito, deve desenvolver-se como objetividade (em-si e para-si), mesmo porque a sua definição ou o “seu

⁴⁹ Alexandre KOJÈVE (*Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto : EDUERJ, 2002.), em sua poética introdução (p. 11-31), faz uma interessante distinção entre *desejo animal* e *desejo humano* (desejo de reconhecimento) que vale a pena conferir.

⁵⁰ WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 52.

determinar-se consiste em ser em sua existência, isto é, como oposta a si o que é seu conceito, ou porque o conceito puro tem como seu fim e realidade a intuição de si mesmo” (§ 23). É o que também está expresso no final do acima citado § 482 da *Enciclopédia*: “... essa liberdade, que tem o conteúdo e a meta da liberdade, ela mesma é antes de tudo conceito, princípio do espírito e do coração, e se destina a desenvolver-se em objetividade, em efetividade jurídica, ética religiosa, como também científica”. Afirma-se aqui, portanto, que o *espírito objetivo* é a esfera da concretização da liberdade.

Por fim, enfatiza Hegel, “só nesta liberdade está a vontade *consigo mesma*, porque não se relaciona com nada que não seja ela mesma, com o qual desaparece toda relação de *dependência* com algo alheio” (§ 23); ou seja, como bem esclarece Luiz Bicca, “a vontade é livre quando quer a si mesma, isto é, ela é vontade de liberdade – porém não só para ela, particularmente, mas para todos”⁵¹. Esse último aspecto aparece explicitamente no § 24, onde Hegel, diferenciando “o universal existente em si e para si [que] é o que geralmente se denomina *racional*, que só pode ser apreendido deste modo especulativo”, da universalidade abstrata que é um análogo extrínseco do individual, diz daquele: “é a universalidade concreta existente para si, a que constitui a substância, o gênero imanente ou a idéia imanente da consciência de si”⁵². Em outras palavras, o que se diz aqui é que, no contexto dessa universalidade infinita, “a consciência de si deixa de ser apenas individualidade para tornar-se *gênero*, mostrando-se em unidade com sua natureza, isto é, como *espírito*, racionalidade de todos os homens (...); é aqui que a vontade está em seu verdadeiro elemento, no meio que lhe é próprio”⁵³.

⁵¹ SNF, 56 (1992), p. 44-45.

⁵² Segundo Hegel, na observação ao § 21, a consciência de si – a única que pode sentir-se a si mesma como livre, ao absorver e elevar àquela universalidade (concreta) a imediatidade da natureza e da particularidade, “o faz como pensamento que se impõe na vontade”, ficando evidente que “a vontade só é vontade livre, verdadeira enquanto inteligência *pensante*. (...) Esta consciência de si que se capta como essência por meio do pensamento, e com isso se separa do contingente e não verdadeiro, constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda eticidade”.

⁵³ BICCA, SNF 56 (1992), p. 45.

Ainda nesse chão de transição do conceito da idéia de vontade livre à sua existência – que, por sua vez, se encontra dentro do contexto, n’A *Filosofia do Espírito*, da passagem do *espírito subjetivo* ao *espírito objetivo* – situam-se os §§ 25-28. Nos §§ 25-26, Hegel introduz as “determinações lógicas de subjetividade e objetividade” (§ 26, Obs.) que, consideradas desde a perspectiva do pensamento especulativo, transformar-se-ão no que lhes é “oposto em virtude de sua finitude e de sua natureza, portanto, dialética” (§ 26, Obs.). Diferentemente do que é para o confuso entendimento, na vontade estas contraposições são, ao mesmo tempo, determinações abstratas e determinações da vontade, que só pode ser conhecida como o concreto (§ 26, Obs.). Em síntese, a questão central aqui diz respeito à concordância que deve ser alcançada entre a ação do indivíduo e as determinações objetivas, decorrentes do conceito da idéia de liberdade, cuja realização – sendo tal idéia compreendida como unidade da subjetividade e da objetividade – coloca-se como uma necessidade para os sujeitos individuais, uma vez que “a absoluta determinação ou, se se quer, o absoluto impulso do espírito livre (§ 21) [é o] de ter sua liberdade como objeto” (§ 27), isso é, de manter-se livremente face a si mesmo, objetivando ser para si o que é em si, ou seja, “a vontade livre que quer a vontade livre” (§ 27).

Tal empenho em vista da superação da contradição entre a liberdade subjetiva e objetiva, constitui a atividade da vontade, que consiste no desenvolvimento essencial do conteúdo substancial da idéia (§ 28). Assim, tem-se no espírito em si e para si livre o fundamento e o critério para a vontade do sujeito singular, em contraposição ao senso comum da sociedade moderna que, sob a égide da arbitrariedade de cada indivíduo ou da unilateral determinação subjetiva da vontade, torna inviável a efetivação da verdadeira liberdade⁵⁴. Esta

⁵⁴ WEIL [1970, p. 46-47] sintetiza muito bem a perspectiva da reflexão hegeliana da liberdade, que melhor será delineada ao longo dessa exposição: “O que aqui interessa é a tese de que a vontade livre só pode satisfazer-se compreendendo que busca e buscou sempre a liberdade em uma *organização* racional, universal da liberdade (...) A *vontade*, que é livre não somente para nós, não somente para si mesma mas livre em si e para si, esta vontade é o pensamento que se realiza, que sabe que se realiza, que sabe que se realizou. Em todas [as] partes e sempre, teremos que recordar que a política é a ciência da vontade racional e a sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*), a

que, enquanto Idéia que se concretiza, é o conceito do Direito (§ 29), cujas diversas formas tem origem nas diferentes fases que há no desenvolvimento do conceito de liberdade, de tal forma que cada época realiza a idéia da liberdade numa de suas determinações (§ 30).

1.2 O itinerário dialético da liberdade na Filosofia do Direito

Como se verificou anteriormente, a dialética da liberdade se coloca como a estrutura fundamental da *Filosofia do Direito*. O direito, definido por Hegel como a “liberdade realizada” (§§ 4 e 29), deve tornar-se a “segunda natureza” do homem (§ 4). Assim, o itinerário é descrito por ele como uma passagem do universal abstrato ao singular ou universal concreto pela mediação do particular. É a estrutura lógica (no sentido hegeliano) da dialética da liberdade⁵⁵. Esse itinerário dialético, que se repete a cada nível do desenvolvimento do conteúdo (§ 22), vai se configurar – no nível do espírito objetivo ou da liberdade que se realiza (direito) – nos seguintes momentos (§ 33), aqui na tradução do Pe. Vaz⁵⁶:

1. a *universalidade abstrata* da pessoa, que se manifesta no reconhecimento imediato pela instituição jurídica do contrato;
2. a *particularidade* na cisão entre a liberdade subjetiva e o mundo exterior ou o direito da vontade subjetiva em face do mundo;
3. a *universalidade concreta* do mundo ético como razão presente na sociedade instituída.

ciência da realização histórica da liberdade, da realização positiva da negatividade. A liberdade não é positiva e só atua na medida em que objetivamente – seja ou não consciente disso – é racional, isto é, universal: a liberdade concreta não é o livre-arbítrio do *indivíduo*, impossível de pensar, impossível de realizar, e o homem é livre na medida em que quer a liberdade do *homem* em uma comunidade livre”.

⁵⁵ Cf. LIMA VAZ, H. C. de. Sociedade civil e Estado em Hegel. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, n. 19, v. VII, p. 21-29, maio-ago. 1980. p. 24.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 24-25; ver também LIMA VAZ, 1999, p. 395.

Antes que se prossiga com uma rápida apresentação introdutória desses três domínios, cabe observar que, tanto na *Enciclopédia* como na *Filosofia do Direito*, direito, moralidade e eticidade são definidos em referência à liberdade⁵⁷. E, como essa tríade forma uma unidade, não faz sentido considerar esses seus três componentes separadamente, como fenômenos isolados⁵⁸. Assim, como Hegel pensa a política a partir de sua preocupação com o tema da liberdade, não dissociando um problema do outro, haja vista que configura o Estado – no âmbito do Espírito objetivo – como o momento máximo de sua realização, é fundamental que, antes de tratar especificamente da eticidade, objeto dessa abordagem, faz-se mister, mesmo que de forma breve – se se objetiva compreender o que vem a ser o Estado hegeliano, que se coloca como um momento de um longo processo argumentativo que abrange as três etapas citadas –, refazer esse caminho.

1.2.1 – Direito Abstrato: o âmbito da liberdade imediata de uma vontade abstrata

No § 29 da Introdução à *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que “o [fato de] que uma existência seja existência da *vontade livre*, constitui o *direito*”. Como se vê, nessa esfera, as leis visam aos homens não na sua individualidade concreta, mas de uma maneira abstrata e geral, ou seja, o indivíduo é aqui pessoa (§ 35), pessoa jurídica, sujeito de direitos e de deveres⁵⁹. Esta abstração é traduzida no conceito de *personalidade*, fundamento abstrato do direito abstrato, por conseguinte formal, e que tem por preceito básico: “sê uma pessoa e respeita aos demais como pessoa” (§ 36). Conseqüentemente, “toda infração do direito supõe tratar a uma pessoa não como pessoa, mas como coisa”⁶⁰.

⁵⁷ VALCÁRCEL [1988, p. 286-289] analisa que, sendo direito-moralidade-eticidade momentos de explicitação da liberdade que se dá no Estado, é essa tríade mais propriamente a explicitação do próprio Estado, cuja essência, diz Hegel, é a liberdade.

⁵⁸ Ibid., p. 286: “Desde a *Propedéutica* Hegel instalou a tríade direito-moral-estado, como conteúdo do espírito prático quando este alcança a objetividade. (...) Como partes de um todo, são mutuamente referentes entre si: sua entidade isolada é só parcial”.

⁵⁹ Cf. Enc., § 486.

⁶⁰ COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo segundo: El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel. Barcelona: Editorial Herder, 1986. p. 395.

Para Hegel, o Direito é um ensaio, embora imperfeito, rumo à verdadeira liberdade (§ 30). Ele discorda do ponto de vista, já amplamente difundido, segundo o qual o direito limita a liberdade (§ 29, Obs.), afirmando, ao contrário, que o Direito é condição de possibilidade e um âmbito de realização da liberdade (§ 30, Obs.).

Na esfera do Direito Abstrato, onde o direito é, em primeiro lugar, a existência imediata que se dá a liberdade de um modo também imediato (§ 40), “a realização da Idéia de Liberdade se dá nos indivíduos que se relacionam entre si por meio de uma relação extrínseca e imediata com as coisas, efetivada na propriedade e no contrato e nos comportamentos éticos que correspondem a essa situação”⁶¹. No âmbito da liberdade da vontade abstrata de um indivíduo que se relaciona só consigo mesmo, a propriedade constitui para o homem a esfera externa de sua liberdade. É a vontade que busca tornar-se objetiva; a posse surge como a forma primária de realização da liberdade pela vontade.

O direito, porém, não visa somente à pessoa em si mesma, mas também a pessoa em relação com outras pessoas, objetivando constituir uma ordem intersubjetiva, onde elas possam coexistir. Refere-se aqui ao contrato, que surge da coexistência de vários proprietários que se reconhecem mutuamente como pessoas. Afirma-se, dessa forma, a insuficiência da simples posse e o necessário reconhecimento da mesma para que se instaure a propriedade⁶².

Então, o contrato limita a propriedade mas assegura, ao mesmo tempo, a cada proprietário a sua posse e, por conseguinte, a esfera de sua liberdade. Como, no âmbito do Direito Abstrato, a vontade é ainda tão-somente vontade particular e, como tal, se coloca frente a outras, sem vislumbrar o bem comum (o universal), há sempre a possibilidade de se infringir a ordem jurídica estabelecida, ou seja, a quebra do contrato. Dessa situação de infração do direito nasce o direito penal, que tem por objetivo a restauração da ordem jurídica,

⁶¹ LIMA VAZ, 1999, p. 395.

⁶² FdD, § 72: “A propriedade na qual o lado da existência ou da exterioridade já não se limita a uma coisa mas contém também em si o momento de uma vontade (portanto, distinta) se estabelece por meio do *contrato*”.

o que subentende o reconhecimento da pessoa como pessoa⁶³. Coloca-se então a necessidade de superação da prática da vingança como forma de superação dos delitos (§ 102), posto que é uma contradição, e a conseqüente adoção do parâmetro da universalidade da lei. Sobre isso, assim se expressa Hegel:

A exigência de resolver esta contradição que se apresenta na maneira de eliminar a injustiça (...) é a exigência de uma justiça livre dos interesses e das formas subjetivas, assim como da contingência do poder; é, pois, a exigência de uma *justiça não vingativa mas punitiva*. Tem-se aqui, em primeiro lugar, a exigência de uma vontade que, enquanto vontade *subjetiva* particular, queira o universal como tal (§ 103).

Nesse processo, que levou à emergência do desejo de normas universais, impossíveis ao direito enquanto este se situa na esfera do Direito – neste nível, dito – Abstrato, faz-se presente a necessidade de se dar um novo passo rumo à realização da liberdade, isto é, de um direito verdadeiro, que porte a marca da universalidade. Como diz o próprio Hegel:

A verdade exige que o conceito exista e que esta existência lhe corresponda. No direito, a vontade tem sua existência em algo exterior; o ulterior é, contudo, que a tenha em si mesma, interiormente: tem que ser por si mesma subjetividade e enfrentar-se a si mesma. Este comportar-se em relação a si mesma é o *afirmativo* que, não obstante, só pode conquistar pela eliminação de sua imediatidade. A imediatidade eliminada no delito conduz assim, por meio da pena, quer dizer, da nulidade dessa nulidade, à afirmação, à *moralidade* (§ 104, Ad.).

Antes, porém, de dar esse próximo passo, é pertinente fazer referência à interessante e contundente crítica que Hegel, numa antecipação do § 258 e seguintes, dirige, no § 75, aos jusnaturalistas que, equivocadamente, transpõem para o terreno das relações políticas o que é característico do privado, ao proporem o contrato social como fundamento do Estado⁶⁴.

⁶³ Cf. COLOMER, *op. cit.*, p. 365.

⁶⁴ Segundo o Contratualismo Moderno, os indivíduos, que inicialmente vivem num estado de natureza, constituiriam por livre decisão, através de um pacto ou contrato social, a sociedade política (Estado de direito). Vale lembrar que, neste estudo, o Contratualismo em sua complexidade conceitual e histórica, não será alvo priorizado. “O elemento principal aqui no foco da crítica hegeliana é o da construção da unidade ética a partir de liberdades individuais, concebidas numa multiplicidade posta como originária, e que fundam a sua coexistência mediante um acordo de limitação recíproca dos arbítrios segundo uma lei jurídica que implica um poder coercitivo” (MÜLLER, Marcos Lutz. O Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo. *Revista Filosofia Política*. Porto Alegre, Série III, n. 5, p. 41-66, 2003. p. 63, nota 6. Doravante, a Revista será indicada abreviadamente: *Filosofia Política*, III/5).

Hegel, lembrando ter o contrato por origem o livre-arbítrio e, conseqüentemente, por objeto uma coisa exterior individual, defende que nem o Estado e, vale lembrar, nem o casamento podem se basear na idéia de um contrato. Depois de criticar essa visão kantiana do casamento⁶⁵, Hegel afirma que

... tampouco reside a natureza do Estado em uma relação contratual, seja de um contrato de todos com todos ou de todos com o príncipe ou o governo. A intromissão destas relações e, em geral, das relações de propriedade privada nas questões do Estado, provocou as maiores confusões no direito público e na realidade (§ 75, Obs.).

Qual é aqui a questão de fundo? Fundamentar o Estado em um contrato é o mesmo que dizer que o Estado não passa de uma simples associação baseada no livre-arbítrio dos indivíduos, que têm, conseqüentemente, a possibilidade de se recusarem a fazer parte do mesmo. A esta concepção do jusnaturalismo moderno, que concebe o Estado como uma união que dependa do arbítrio dos homens e o indivíduo como querendo ou não pertencer ao Estado, Hegel qualifica como um modo de pensar superficial e totalmente absurdo:

O contrato parte, pois, do arbítrio da pessoa e o casamento (embora não possa ser pensado como constituído por um contrato) tem com ele este ponto de partida em comum. No caso do Estado é totalmente diferente, pois não reside no arbítrio dos indivíduos [o poder] separar-se do Estado, já que são cidadãos naturalmente. A determinação racional do homem é viver em um Estado, e se este não existe ainda, a razão exige que se o funde. (...) é falso, pois, se dizer que um Estado se funda sobre o arbítrio de todos; pelo contrário, estar no Estado é absolutamente necessário para todos (§ 75, Ad.).

Em síntese, o que Hegel está propondo é a busca de uma outra concepção de ponto de partida da filosofia política, este pressupondo, por sua vez, “a idéia de comunidade ética como anterior, de direito, aos problemas de relação com o poder do indivíduo isolado e submetido ao imperativo da satisfação das suas necessidades e carências”⁶⁶. O Estado não pode ser

⁶⁵ Esta concepção (segundo Hegel, vergonhosa) do casamento é defendida por Kant na obra *Metafísica dos costumes*, I, §§ 24-27.

⁶⁶ VAZ, *op. cit.*, p. 262. Como se discutirá mais adiante, no último capítulo, só se poderá propor a construção de um “novo contrato social” com critérios de inclusão que contemplem a diferença, além da igualdade, se – numa contraposição crítica ao contratualismo moderno e à democracia liberal – a reinvenção da democracia for presidida pela idéia de *comunidade ética*, na sua anterioridade ao indivíduo atomizado e, conseqüentemente,

pensado, como o fez toda a tradição jusnaturalista (da qual a tradição liberal é em parte debitária), como um mero meio para que se garanta aos indivíduos a consecução de seus fins egoístas, tais como a preservação da vida e da propriedade particular⁶⁷, em detrimento, muitas vezes, daquilo que realmente deve ser assegurado (§ 324), qual seja, a substancialidade ética da universalidade, fora da qual não é possível aos homens realizarem uma vida ética (§ 258, Obs.)⁶⁸.

Dessa forma, Hegel propõe a supressão da filosofia política moderna. E, numa conexão original entre direito e natureza, pensa a sociabilidade humana – uma natureza ética do gênero humano – como um verdadeiro começo e princípio, numa contraposição explícita às linhas do Direito Natural moderno, na sua adoção da individualidade como princípio supremo da reflexão, que marcará (desastrosamente, diria Hegel) a relação do indivíduo com o todo ético-político na modernidade⁶⁹. Dá-se aqui um retorno ao Direito Natural antigo: ao pensar o ético como natureza, essência ética da espécie, Hegel recorre à filosofia prática de Aristóteles, não num mero retorno a ela, numa substituição pura e simples do ponto de vista

absolutizado (Cf. PERINE, M. Democracia e filosofia do agir humano. In: MAC DOWELL, J. A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 331.)

⁶⁷ LOCKE, no *Segundo tratado sobre o governo* [São Paulo: Abril cultural, 1973 (Coleção Os pensadores, XVIII)], no seu capítulo IX que trata “Dos fins da sociedade política e do governo”, mais especificamente nos dois primeiros parágrafos, exemplifica bem tal perspectiva: “Estas circunstâncias [refere-se, especialmente, às limitações inerentes ao estado de natureza, que advém da inexistência de “um juiz conhecido e indiferente”] obrigam-no [o homem] a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de ‘propriedade’” (§ 123); “O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade” (§ 124). Confira também o § 85 do cap. VII dessa mesma obra.

⁶⁸ Enfatizadamente, concluirá Hegel, numa referência à concepção organicista por ele assumida: “O Estado não existe para os cidadãos – ao contrário, poder-se-ia dizer que o Estado é o fim e que eles são os seus meios. Acontece que a relação meio-fim não funciona aqui. O Estado não é o ideal com que se defrontam os cidadãos, mas estes são partes daquele, como membros de um corpo orgânico, em que nenhum membro é o fim e nenhum é o meio” (RH, p. 90). Como melhor se constatará no terceiro capítulo, Hegel mostra que indivíduo e Estado são *fins em si recíprocos*, de cuja interrelação resulta a liberdade concreta, na qual convergem a liberdade subjetiva do indivíduo e a liberdade objetiva ou racional do Estado.

⁶⁹ O indivíduo, na perspectiva hobbesiana – segundo VAZ [Ética e razão moderna. SNF 68 (1981), p. 72], esta concepção está na raiz das racionalidades éticas modernas –, experiencia a vida ético-política, o Estado civil, não como realização, mas como negação da natureza humana. Trata-se, nesta ótica, de pensar o ético como supressão ou abandono do natural. Assim, da situação de ampla liberdade e de igualdade ou de independência recíproca (estado de natureza), o sujeito passa à de submissão ou coerção exterior legítima (Estado civil ou de Direito), ou seja, a vertente do Direito Natural moderno, inaugurada por Hobbes, pensa o dever (e o direito) como exterioridade com relação ao indivíduo.

da modernidade por aquele, mas objetivando produzir uma síntese de ambos os pontos de vista⁷⁰.

No que se refere ao processo de realização histórica da liberdade, que é aqui objeto de análise, Hegel colocará mais adiante (§ 258, Ad.) que “não se deve partir da individualidade, da consciência de si individual, mas da essência da consciência de si, pois esta essência, tendo ou não o homem consciência dela, se realiza como uma força independente, na qual os indivíduos são só momentos”. Aos que queiram ver, nesse primeiro momento do Direito Abstrato, o ponto de partida “individualista” da *Filosofia do Direito*, “convém lembrar que o *princípio* do movimento dialético não é, para Hegel, seu fundamento mas, ao contrário, deverá ser suprasumido no termo, que lhe confere sua plena inteligibilidade”⁷¹. Assim, faz-se necessário seguir adiante.

1.2.2 – Moralidade: a realidade da liberdade na vontade subjetiva

Se a etapa anterior pode ser configurada como o momento do diálogo crítico de Hegel com a tradição jusnaturalista, este é o momento da apreciação da moral kantiana. Tem lugar agora não mais o império da norma jurídica, mas a reflexão da vontade livre que se faz subjetividade. O direito, que é abstrato e formal, e que por isso visa aos homens como números iguais, precisa ser completado pela Moralidade, na qual o indivíduo intervém com sua consciência e decisão. Este é, enfim, o momento em que “a vontade deixa de ser infinita em si para o ser para si (...). Esta reflexão da vontade sobre si e sua identidade que existe para si, frente à existência em si imediata e às determinações que nesse âmbito se desenvolvem,

⁷⁰ BENJAMIM, Cássio Corrêa. Família, sociedade civil e Estado na Filosofia do Direito de Hegel. *Educação e filosofia*. Uberlândia, v. 14, n. 27/28, p. 89-111, jan./jun. e jul./dez. 2000. p. 90: “O que Hegel pretende é, na verdade, realizar uma síntese entre o pensamento político antigo e o moderno, ou seja, realizar uma superação, conciliando dois momentos distintos, a saber, o modo de pensar a política que parte do todo (a cidade grega) e aquele que parte do múltiplo (os indivíduos no direito natural moderno). Será através de sua noção de Estado que Hegel pensa poder realizar tal reconciliação”.

⁷¹ LIMA VAZ, 1999, p. 395.

determinam a pessoa como sujeito” (§ 105). A subjetividade é, portanto, a existência do conceito (§ 106): o dever ocupa o lugar do direito⁷².

Nessa etapa, segundo momento “nessa transcrição dialética do processo de realização histórica da liberdade”⁷³, o fundamental é que a vontade se autodetermine, que ela supere “a vontade que, em um primeiro momento (Direito Abstrato), existe só para si [arbitrariamente] e só em si é idêntica à vontade (...) universal” (§ 106, Obs.), e queira, de fato, o universal, ou seja, suprima “esta diferença que a mergulha na sua particularidade [que a faz desejar apenas o seu bem particular] e identifique a vontade para si com a existente em si” (§ 106, Obs.). Por visar ao universal, ainda que formalmente (§ 108), a esfera da Moralidade é, para Hegel, etapa indispensável para a existência do Estado, já que para sua existência é imprescindível que os cidadãos reconheçam a validade de regras universais e as queiram⁷⁴, embora isso não seja o suficiente⁷⁵.

É precisamente a compreensão da Moralidade como apenas um momento de um processo que pede continuidade, que possibilita tanto o reconhecimento da relevância da contribuição de Kant (posto que esta é, como aludido acima, uma etapa fundamental) como a crítica dirigida a ele por Hegel, uma vez que a Moralidade se restringe ao âmbito subjetivo, aquele no qual “o próprio dever constitui a sua essência e o seu universal, e enquanto tal só se refere a si no interior de si, não passando de uma universalidade abstrata” (§ 135). Assim, sintetiza o próprio Hegel:

É, sem dúvida, essencial ressaltar que a autodeterminação da vontade é a raiz do dever. Por seu intermédio, o conhecimento da vontade adquiriu na

⁷² ROSENFELD, 1995, p. 110: “Vê-se desde logo que, pela ‘moralidade’, Hegel introduz na sua concepção do indivíduo a dimensão de uma liberdade subjetiva que honra o direito de cada um produzir-se como agente consciente do seu processo de determinação de si. Trata-se do direito de verificarem todo dado o que o constitui verdadeiramente. Sem esse poder de verificação, o indivíduo permaneceria exposto às coerções e à dominação de um Estado totalitário, que procuraria impor-se arbitrariamente aos indivíduos”.

⁷³ LIMA VAZ, *op. cit.*, 396.

⁷⁴ ROSENFELD, *op. cit.*, p. 110: “O indivíduo só se integra reflexivamente na comunidade por intermédio de uma vontade moral que aspira subjetivamente à efetivação do universal. Eis precisamente uma das condições de um Estado verdadeiramente livre”.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 110: (é preciso também) “criar as condições que tornem possível uma coincidência efetiva entre a finalidade da ação moral e a finalidade da ação política”.

filosofia *kantiana*, pela primeira vez, um fundamento e um ponto de partida firmes com o pensamento de sua autonomia infinita (cf. § 133). Porém, na mesma medida, o permanecer no mero ponto de vista moral, sem passar ao conceito da eticidade⁷⁶, converte aquele mérito em um *vazio formalismo* e a ciência moral em uma retórica acerca do *dever pelo dever mesmo*. Desde este ponto de vista, não é possível nenhuma doutrina imanente do dever (§ 135, Obs.).

A preocupação de Hegel, enfim, ao criticar Kant, é abrir caminho a uma nova apreensão da conexão entre as leis morais e a política, ou seja, superar o dualismo entre a subjetividade e a objetividade, a interioridade e a exterioridade. Reclama-se aqui por uma concretude que emerge da compreensão dos dois momentos até agora vistos, ambos abstratos e formais, não como polaridades inconciliáveis, mas como tão-somente “momentos do conceito, que se revela como sua unidade” (§ 141, Obs.). A Eticidade (*Sittlichkeit*), unidade do bem subjetivo e do bem objetivo existente em si e para si, na qual se produz a reconciliação de acordo com o conceito, se afirma como o momento em que a vontade, já não mais na sua forma subjetiva, carente de objetividade, alcança como conteúdo seu próprio conceito, ou seja, a liberdade (§ 141, Ad.). Esta experiência da liberdade, que se torna mundo existente (§ 142), está no âmbito do indivíduo, que se configura não meramente como *pessoa* (indivíduo portador de direitos) ou como *sujeito* (indivíduo que se autodetermina livremente

⁷⁶ Há uma sutileza em Hegel que se deve considerar, afim de não incorrer no equívoco de concluir que há uma oposição entre as teses da *Fenomenologia do Espírito* e as da *Filosofia do Direito*. É fundamental, no estudo da obra hegeliana, estar atento ao plano em que o filósofo está refletindo: se se encontra no *plano da experiência da consciência* (ou no âmbito da Antropologia Filosófica), próprio da obra de Iena, a ordem de abordagem segue do espírito verdadeiro ao espírito certo de si mesmo, da eticidade à moralidade; se se situa no *plano da objetividade* (ou no âmbito da Filosofia social e política), que é o da obra de Berlim, essa ordem se inverte. Essa questão é analisada por HYPOLITE [*Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Sílvia Rosa Filho. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 351-355] que, alinhando-se à perspectiva de interpretação de Martin Büsse [*Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlim, 1931], também acredita que “as diferenças entre as duas obras deriva sobretudo de uma diferença de ponto de vista” (p. 351). Ao que ele esclarece: a *Fenomenologia* e a *Enciclopédia* são ambas apresentações do espírito absoluto, porém diferentes. O que a segunda apresenta como o desenvolvimento em si e para si do conceito, a primeira o apresenta como uma tomada de consciência do conceito. Acrescenta o comentador: “Na *Filosofia do direito*, que é um momento do sistema, cada articulação se apresenta no elemento absoluto; ali, a oposição entre a essência e o saber já não tem lugar, e a tomada de consciência característica da *Fenomenologia* não é mais o motor da dialética. O Direito abstrato, a Moralidade, o Estado são simultaneamente conteúdo e forma, essência objetiva e saber de si. Mas não ocorre o mesmo na *Fenomenologia*, que apresenta todos os momentos do conceito segundo a oposição interna, aquela entre o em-si e o para-si, a essência e o saber. Assim, todos os momentos do espírito se apresentam na *Fenomenologia*, mas em uma ordem diferente, a ordem de sua emergência em relação ao saber que o espírito toma de si mesmo, ou à tomada de consciência” (p. 352).

em sua subjetividade), mas, sem deixar (e exatamente por não deixar) de ser tudo isso, se descobre como *membro (Mitglied)* de uma comunidade⁷⁷.

1.2.3 – Eticidade: a experiência da liberdade que se torna mundo existente

Esta é a terceira das três etapas do itinerário dialético descrito por Hegel, e representa a plena realização do Espírito objetivo. Trata-se da síntese dos dois momentos anteriores, arremate de um processo de negação-conservação-superação; numa palavra, supressão (*Aufhebung*) do Direito Abstrato e da Moralidade que, vistos desde tal perspectiva, encontram a sua verdade como partes de um Todo, Todo este que existe nas partes⁷⁸. A Eticidade (*Sittlichkeit*) é, portanto, o coroamento e o fim de toda a *Filosofia do Direito*. Fim que, dito hegelianamente, é a verdade do começo, pressuposto, razão e verdadeira explicação de tudo o que antecede.

Introduzindo esta parte da sua obra, assim define Hegel este conceito, central em sua filosofia ético-política:

A eticidade é a idéia da liberdade como bem vivente que tem na autoconsciência seu saber, seu querer e, por meio de seu agir, sua efetividade; agir que tem, por sua vez, no ser ético seu fundamento em si e para si. É o conceito da liberdade convertido em mundo existente e natureza da consciência de si (§ 142).

Insiste-se aqui na já reclamada necessidade de determinação objetiva para que uma subjetividade indeterminada alcance realização efetiva. E, visto que a moralidade subjetiva nada determina (§ 134)⁷⁹, será então pela eticidade – que articula direito e moral, moral e

⁷⁷ ROSENFELD, D. *Introdução ao pensamento político de Hegel*. São Paulo: Ática, 1993 (Série Fundamentos, n. 96). p. 47: "... a posição do cidadão é a de ser o resultado propriamente político deste processo. Ou seja, o cidadão é a figura na qual se perfazem e se realizam todas as anteriores, de tal modo que elas se concretizam nele. Isso significa que a ausência de qualquer uma dessas figurações terminará por comprometer o seu próprio produto, resultando uma cidadania incompleta, uma cidadania capenga".

⁷⁸ FdD, § 143: "Posto que esta unidade do conceito da vontade e de sua existência na vontade particular é um saber, apresenta-se ainda a consciência da diferença destes momentos da idéia, porém de modo tal que agora cada um deles é a totalidade da idéia e a tem como seu fundamento e conteúdo".

⁷⁹ Na adição a esse parágrafo, Hegel faz referência a uma passagem do evangelho de Lucas (Lc 10, 25-37), que fala de um doutor da lei que pergunta a Jesus sobre o que fazer para herdar a vida eterna. Jesus devolve a questão para o legista, cuja resposta, apesar de estar teologicamente correta, *carecia de incidência política*, como sugere

política – que se situa, para além das opiniões subjetivas e dos caprichos pessoais, no nível das instituições e leis existentes em si e para si, que se efetivará a substancialidade da verdadeira liberdade ou, em outros termos, se terá a concretização ética do bem abstrato, determinado pela moralidade (§ 144). É preciso, na compreensão de Hegel, realizar a conexão entre a idéia do bem⁸⁰ e um contexto socializado, dentro de determinadas estruturas sociais, garantindo assim o sentido de tal idéia, mediante a inclusão do bem não só no agir da vontade subjetiva, mas sobretudo no âmbito da intersubjetividade das relações sociais. Dessa forma, colocam-se as condições para que a vontade subjetiva não só queira o bem comum – tendo, para isso, que abrir mão das determinações de seu querer –, mas também o realize no mundo. Como coloca o § 145, a liberdade concreta ou a vontade que existe em si e para si tem nos indivíduos, estes dotados de uma vontade subjetiva, seu lugar de manifestação; estes, por sua vez, como membros atuantes numa comunidade (§ 147), devem nela, em interação com os demais, ter sua liberdade consubstanciada.

Apesar de Hegel afirmar que, para o sujeito, a substância ética, suas leis e forças, constituem, por uma parte, uma autoridade absoluta (§ 146), mas por outra, tais leis e instituições não são algo de estranho ao sujeito, pois são a sua própria essência (§ 147), paira no ar, como deixa entrever o próprio Hegel, a seguinte questão, aqui na formulação de Thadeu Weber⁸¹: “Não trará isso, como consequência, uma limitação da liberdade pessoal?” A tal objeção responderá o filósofo no § 149:

O dever que obriga só pode aparecer como uma limitação frente à subjetividade indeterminada ou liberdade abstrata, e frente à vontade natural ou à vontade moral que determina por seu livre-arbítrio seu bem indeterminado. Porém, o que na realidade o indivíduo encontra no dever é sua liberdade, seja, por um lado, da dependência em que está no impulso meramente natural e da opressão em que se encontra como subjetividade particular submetida à reflexão moral do dever-ser e do possível; seja, por outro lado, da subjetividade indeterminada que não alcança a existência e a

a conhecida parábola do bom samaritano, narrada por Jesus. Hegel faz referência a tal passagem dentro do contexto da crítica à moralidade kantiana.

⁸⁰ A Idéia do bem é amplamente analisada na seção III da segunda parte da *Filosofia do Direito*, §§ 129-140.

⁸¹ WEBER, 1993, p. 97.

determinação objetiva do agir e permanece em si mesma carente de realidade. No dever, o indivíduo liberta-se e alcança a liberdade substancial⁸².

Convencido de que “não há realização plena de liberdade como subjetividade em si mesma, pois viver é conviver”⁸³, Hegel, que faz da sua filosofia “um discurso da unificação, em que o limite, a norma, o dever e o ideal nunca podem ser considerados desde a perspectiva da cisão”⁸⁴, busca a mediação entre o ser-negativo da individualidade e a positividade do todo ético, cabendo, porém, a este último o primado ontológica e politicamente, até porque sendo sempre membro de uma comunidade, de um povo, o indivíduo, que desde a sua raiz é constituído mediante o ato da intersubjetividade radical, só se estabelece como tal a partir do pano de fundo da substância ética a ele preexistente.

Ao precisar ainda mais o que concebe por eticidade, Hegel refere-se a ela como a um tipo de comportamento moral ou disposição ética que – diferentemente da moral subjetiva, que desemboca no discurso de um virtuosismo abstrato e indeterminado que se dirige ao indivíduo entendido como arbítrio ou capricho subjetivo (§ 150, Obs.) – se encarna nas estruturas, hábitos e costumes de uma determinada sociedade. Assim, Hegel chega à definição de eticidade (*Sittlichkeit*) como aquilo que, “enquanto modo de atuar universal dos indivíduos, aparece como costume” (§ 151)⁸⁵, manifestando-se como um hábito (de vida coletiva) que impregna o comportamento dos indivíduos, convertendo-se “em uma segunda natureza que ocupa o lugar da primeira vontade meramente natural” (§ 151).

⁸² Na adição a esse parágrafo, Hegel reforça sua posição com uma colocação por demais interessante: “Quando os homens expressam que querem ser livres, inicialmente só querem dizer que querem ser abstratamente livres, e toda determinação e estruturação no Estado [comunidade ética] aparece como uma limitação para essa liberdade. O dever não é, portanto, limitação da liberdade, mas unicamente de sua abstração, quer dizer, da falta de liberdade”.

⁸³ WEBER, *op. cit.*, p. 98.

⁸⁴ OTERO, I. I. *Hegel o la rebelion contra el limite*. Zaragoza: Universid, Prensas Universitarias, 1990. p. 66.

⁸⁵ LEFEBVRE & MACHEREY. *Hegel e a sociedade*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 21: (O termo *Sittlichkeit*) “é formado a partir do substantivo *Sitte* (no plural, *Sitten*), que também origina o adjetivo *sittlich*. *Sitte* significa o costume, os costumes, no sentido de um *habitus* de vida coletiva que reúne os indivíduos em seu comum pertencimento a um mesmo sistema de existência e de representação. Nesse sentido, *Sittlichkeit* designa aquilo que ‘entrou para os costumes’”.

A partir dessa distinção entre uma primeira natureza (como “vontade meramente natural”) e uma segunda natureza (onde “o ético aparece como costume”), Hegel esclarece o significado do que está dizendo: trata-se da negação-elevação, em que o espiritual substitui o natural, o substancial o acidental, o necessário o contingente, chegando à concretização e determinação da liberdade do homem numa comunidade ética⁸⁶, possibilitada por um processo educativo, posto que “a pedagogia é a arte de fazer éticos aos homens” (§ 151, Ad.)⁸⁷.

Sobre o acima colocado, porém, cabem as seguintes considerações, também estas ponderadas por Hegel: sendo o ético a efetivação (concretização) da idéia da liberdade, na forma de organização social, e ciente de que a “determinação subjetiva da liberdade tem seu cumprimento no fato de que (os indivíduos) pertencem a uma realidade ética, pois a certeza de sua liberdade tem sua verdade nessa objetividade” (§ 153), é questionável, se se objetiva educar eticamente aos indivíduos, uma pedagogia que opte por afastar os educandos do convívio social presente, uma vez que “o indivíduo só alcança seu direito ao ser cidadão de um bom Estado” (§ 153, Ad.), posto que na substancialidade ética (eticidade) está contida a vontade particular (subjetividade), sendo essa (particularidade) o modo fenomênico exterior de existir do ético (§ 154). Assim, Hegel faz de Rousseau⁸⁸ o alvo direto de sua crítica:

⁸⁶ Cf. WEBER, 1993, p. 99.

⁸⁷ Nas palavras do próprio Hegel, no adendo ao § 151: “Assim como a natureza tem suas leis, e os animais, as árvores e o sol cumprem com as suas, assim o costume é o que corresponde ao espírito de liberdade. O costume é o que o direito e a moral ainda não são: espírito. No direito, a particularidade não é ainda a particularidade do conceito, mas somente a da vontade natural. Igualmente, do ponto de vista da moralidade, a autoconsciência não é ainda consciência espiritual. (...) Do ponto de vista ético, ao contrário, a vontade existe como vontade do espírito e tem um conteúdo substancial que lhe corresponde. A pedagogia é a arte de fazer éticos aos homens; considera o homem como natural e mostra-lhe o caminho para renascer, para converter sua primeira natureza em uma segunda natureza espiritual, de tal maneira que o espírito se converta em um *hábito*”.

⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), partindo da compreensão de que o homem por natureza é bom (*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*). In: _____. *O contrato social e outros escritos*. Introdução e tradução de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Cultrix, s.d.], estabelece no *Emílio [ou da educação]*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Bertrand Brasil, 1992] as condições pelas quais, segundo ele, o indivíduo poderá retornar à sua condição natural. Assim, defende uma educação conforme a natureza, isto é, uma educação que busque a espontaneidade original, que forme um homem que age por impulsos naturais, afirmando-se como dono de si mesmo. Para tal, ele propõe uma pedagogia negativa, ou seja, uma educação não-intencional, não-dirigida, submissa ao livre exercício das intenções infantis em sua evolução natural. Destaca-se, nessa proposta, a importância do desenvolvimento da personalidade individual do aluno. Em

Os intentos pedagógicos de subtrair aos homens da vida universal presente e educá-los no campo (Rousseau, no Emílio) tem sido vãos porque não podem lograr que cheguem a resultar-lhes apenas as leis do mundo. Ainda que a educação da juventude deva se dar no isolamento, não há por isso que crer que os ventos do espírito e do mundo não haverão de chegar finalmente a este isolamento, nem que seu poder seja tão débil a ponto de não apoderar-se destas partes afastadas (§ 153, Ad.).

Dessa compreensão da realização da liberdade como coletividade, decorrem algumas implicações, dirá Hegel, notadamente a mútua restrição de direitos e deveres, condição de possibilidade da conciliação entre vontade subjetiva e vontade coletiva: “nesta identidade da vontade universal e particular coincidem, portanto, o *dever* e o *direito*; por meio do ético, o homem tem direitos na medida em que tem deveres e deveres na medida em que tem direitos” (§ 155).

Na adição ao parágrafo acima referido, considerando que só o homem livre pode ter direitos, Hegel lembra que “se todos os direitos estiverem de um lado e todos os deveres de outro, a totalidade se dissolveria”; em outros termos, seria impossível manter a universalidade da liberdade. Conclui-se, então, que a eticidade se funda no *ethos*, no hábito ético de uma coletividade como unidade da vontade universal e da vontade particular, do direito e do dever.

Tendo situado o conceito de *eticidade*, põe-se agora a tarefa de apresentá-lo em seu processo de objetivação de si mesmo, que se dá na sucessão dialética de seus três momentos (§ 157), a saber, a *família* ou a vida ética em sua imediatidade; a *sociedade civil*, que representa a cisão e particularização da vida ética pelo conflito dos interesses na satisfação das necessidades; e o *Estado*, universalidade concreta ou a liberdade particular suprassumida dialeticamente como liberdade universal e objetiva.

síntese, essa teoria pedagógica, assentada no otimismo exagerado da ação da natureza, que se reflete, por sua vez, na tese do reduzido papel do preceptor (cuja tarefa consiste em nada fazer, mas deixar que a criança espontaneamente seja), manifesta seu caráter a-histórico, irreal, bem como sua perspectiva individualista, uma vez que, desconsiderando a íntima interrelação educação-sociedade, refere-se a um aluno separado da sociedade, concebendo-o não como um sujeito social, mas tão-somente como um eu-empírico atomizado.

CAPÍTULO II

2 A SOCIEDADE

Sendo a eticidade (*Sittlichkeit*) esse processo no qual se sucedem dialeticamente os três momentos a pouco referidos, convém situar *a família*, mesmo que rapidamente e tão-somente à guisa de introdução imediata à abordagem *a Sociedade Civil* em Hegel, alvo prioritário desse capítulo.

Como ventilado anteriormente, *a família* representa o espírito ético em sua imediatidade (§ 157) e, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, ela se determina pelo *amor* (§ 158), este significando aqui a “consciência de minha unidade com outro, de maneira tal que não estou para mim isolado, mas que alcanço minha autoconsciência ao abandonar meu ser para si e saber-me como unidade minha com o outro e como unidade do outro comigo” (§ 158, Ad.). Dessa forma, a eticidade na sua imediatidade ou na forma do natural, posto que o amor é sentimento, se coloca como o momento de emergência da consciência de si da própria individualidade, não como pessoa para si, mas como membro (§ 158), iniciando o indivíduo, dessa forma, o seu percurso na comunidade¹.

A família, enquanto essa unidade orgânica dentro da qual se constitui a vida particular dos indivíduos, resulta do livre consentimento de duas pessoas que optam por, nessa unidade,

¹ Para a compreensão do que venha a ser *sociedade civil* em Hegel, é mister observar que, a partir da definição apresentada neste § 158, perde o conceito de família o seu caráter originariamente econômico, sendo este substituído por aquele sentimento moderno, o qual, baseado inteiramente em relações e sentimentos privados [perspectiva exaltada, por exemplo, na novela *Nouvelle Héloïse*, de Rousseau, publicada em 1762], começa a formar-se no final do século XVIII. Manfred RIEDEL [Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della Filosofia del Diritto di Hegel. In: CHIEREGHIN, F. (Org.). *Filosofia e società in Hegel*. Trento, Quaderni di Verifiche 2, 1977. p. 35-60] comenta que é o conceito moderno de família que é articulado por Hegel, consciente que está das transformações que a posição fundamental da sociedade civil no sistema da *Filosofia do Direito* prepara para a figura tradicional da economia. Nas condições do processo econômico de reprodução da sociedade moderna, o indivíduo é extraído dos limites da “casa” e torna-se “filho da sociedade civil”, conforme declara Hegel no § 238: A sociedade civil - enquanto esta assume a função da economia - “substitui a natureza inorgânica externa e a terra paterna [o patrimônio], na qual o indivíduo obtinha a sua subsistência, pela sua própria, e submete a família inteira à sua dependência, à acidentalidade”.

abandonar (superar) a inclinação a se colocarem enquanto pessoas infinitamente particularizadas (§ 162)². O casamento, assim concebido, é muito mais do que uma mera relação entre sexos ou uma pura relação contratual (§ 163)³. Trata-se, verdadeiramente, de uma realização espiritual (§ 164) ou, melhor dizendo, do primeiro passo no caminho da eticidade (§ 165). A família que, na figura de seu conceito imediato, se realiza como matrimônio (§ 160), tem sua realidade exterior em uma propriedade, que constituirá – desde que sob a forma de um patrimônio – a existência de sua personalidade substancial (§ 169), que, por fim, se colocará como autêntica unidade e ganhará plena objetividade com os filhos (§ 173).

Estes, que são em si seres livres, e cuja vida é só a existência imediata desta liberdade – e como tal não pertencem, como coisas, nem a seus pais nem a nenhum outro (§ 175) –, têm direito a uma educação (§ 174) que os afirme enquanto tais, seres vocacionados à plena liberdade, despertando neles o desejo de ser para além da imediatidade natural em que originariamente se encontram, capacitando-os para a ruptura com a família (§ 175), o que levará, conseqüentemente, à dissolução desta (§ 177)⁴, sendo essa necessária, uma vez que a superação desse momento natural da eticidade é condição para a efetivação da liberdade.

Assim, considerando que a família “não é uma forma social parada, curvada e fechada sobre si mesma, mas desenvolve-se a partir de suas próprias contradições até o momento de sua dissolução”⁵ – ou, como dirá Hegel numa referência à necessidade lógica do próprio conceito que pede realização, “dito de outra maneira, os momentos ligados na unidade da

² Completa, Hegel, o § 162, afirmando: “Isto, que desde certo aspecto é uma autolimitação, é, não obstante, uma libertação, pois nessa unidade se alcança a autoconsciência substancial”.

³ Reportando ao § 75, Hegel, no § 163, reafirma “que o matrimônio não tem como fundamento essencial uma relação contratual; com efeito, consiste precisamente em sair do ponto de vista do contrato, do ponto de vista da personalidade independente em sua individualidade, para superá-lo”.

⁴ Segundo Hegel, a dissolução da família pode ser ética ou natural. Ética, quando “os filhos, educados para a personalidade livre, sejam reconhecidos em sua maioridade como pessoas jurídicas, capazes de ter sua propriedade livre e de constituir sua família, os filhos como chefes e as filhas como esposas” (§ 177). Natural, pois “pela morte dos pais, especialmente do marido, tem como conseqüência, em relação ao patrimônio, a *herança*” (§ 178).

⁵ LEFEBVRE & MACHEREY, 1999, p. 25.

família, enquanto esta é a idéia ética tal como se encontra ainda em seu conceito, devem ser separados dele para que alcancem uma realidade independente” (§ 181) –, põem-se as condições para a constituição do “*mundo fenomênico* do ético, a sociedade civil”, que toma o lugar anteriormente ocupado pela família no desenvolvimento das formas sucessivas da eticidade (*Sittlichkeit*), momento ou “estágio da diferença” (§ 181), como enfatiza a adição do parágrafo seguinte (§ 182): “A sociedade civil é a diferença que aparece entre a família e o Estado, ainda que sua formação seja posterior à do Estado. Com efeito, por ser a diferença, supõe o Estado, que ela necessita ter ante si como algo independente para existir”⁶.

Feitas essas breves colocações, cumpre agora deter ao que realmente é prioridade neste capítulo, tendo em vista situar a sociedade civil no contexto mais amplo da *Filosofia do Direito*. A abordagem que se segue, visando desenvolver algumas considerações pontuais para uma melhor compreensão do processo que se dá nessa etapa, subdivide-se em quatro tópicos: o primeiro, de caráter introdutório, além de ressaltar a importância dessa etapa como momento essencial na estrutura da *Filosofia do Direito*, posto que a busca de um novo fundamento universal para o Direito passa, necessariamente, pela consideração do momento da singularidade do indivíduo, expõe – ao apresentar os princípios a partir dos quais ela se constitui e a categoria (da exterioridade) que comanda todo o seu funcionamento – a *contradição da sociedade civil*, revelando não ser esta, como a família, a forma completamente desenvolvida ou efetiva da *Sittlichkeit*; o segundo aborda a *mecânica da*

⁶ Sobre a justificação da anterioridade histórica do Estado – que reflete a compreensão hegeliana de que “não se pode separar a efetuação histórica da vida econômica em geral das formas políticas que ela se dá e que a organizam” (p. 165), bem como a sua não-coincidência com o caminho da anterioridade lógica, visto que esta “pressupõe um processo de mediação que é uma espécie de purificação do movimento histórico (...) [enquanto aquela] supõe um processo de mediação que não realizou ainda o seu movimento de interiorização em si, pois ela não se produziu ainda como figura” (p. 166) –, sugere-se conferir a clara e objetiva explicação sintetizada por ROSENFELD, 1995, p. 165-167. É pertinente também lembrar que Hegel, na introdução de sua *Filosofia do Direito*, já havia sinalizado para o hiato entre a *apresentação racional da idéia*, da *Sittlichkeit*, e a sua *apresentação empírica ou histórica*: “Em sentido especulativo, o *modo de existência* de um conceito e sua determinação são um e o mesmo. Há que assinalar, porém, que os momentos que tem como resultado uma forma ulteriormente determinada, a precedem como determinações do conceito no desenvolvimento científico da idéia, mas não como configurações no desenvolvimento temporal” (§ 32, Obs.).

ordem econômica, onde se analisa a racionalidade inerente ao sistema das necessidades, constatando especialmente a sua incapacidade de promover uma identidade verdadeiramente ética, cujo fundamento é a liberdade; o terceiro aponta para *a exigência da igualdade entre todos os homens*, fazendo perceber, na sociedade civil, indícios do universal, posto que já há nesta, mediante o exercício da jurisdição, a tentativa de controlar o impulso cego e egoísta dos indivíduos em direção aos bens particulares. Porém, num contexto marcado pela contradição entre vontade moral e atividade econômica e, portanto, de subordinação das relações sociais à lógica do privado, o direito é aqui tão-somente uma igualdade abstrata, e a reconciliação entre o particular e o universal é uma realidade precaríssima; o quarto e último tópico desse processo de reflexão *em direção à sociedade política* explicita a ênfase na objetividade do ético e a centralidade das instituições político-sociais, marcas características do pensamento hegeliano, compreendendo que a administração anuncia sua interiorização no Estado por meio da corporação, tratando-se esta de uma determinação de emergência daquele. Ao compreender aqui a superação da miséria como questão político-social, rompe-se com a perspectiva liberal e adentra-se – segundo a abordagem hegeliana – no horizonte do Estado ético.

2.1 A contradição da sociedade civil

É com o parágrafo § 182 que Hegel introduz a seção sobre a *sociedade civil*, que tem como um dos seus princípios “a pessoa concreta que é para si mesma um fim *particular*, enquanto totalidade de necessidades [*bedürfnisse*] e conjunção de necessidade [*Nortwendigkeit*]⁷ natural e vontade arbitrária” (§ 182). É imprescindível, para melhor

⁷ Segundo a nota 52 da edição espanhola da FdD, p. 275, “o alemão dispõe de dois termos para expressar dois conceitos que, em nosso idioma, reúnem-se na palavra ‘necessidade’: *Notwendigkeit* (necessidade lógica, impossibilidade de que seja de outro modo) e *Bedürfnis* (aquilo de que não se pode prescindir, como por exemplo, ‘necessidades’ vitais, etc.)”.

compreensão do processo vivenciado nessa etapa, que se façam aqui algumas considerações pontuais, que nortearão uma leitura quicá mais proveitosa de todo o desenvolvimento que se segue.

Ao situá-la como o *momento da diferença*, Hegel atribui à sociedade civil ou ao Estado do entendimento (§ 183)⁸ “a natureza de momento essencial na estrutura da *Filosofia do Direito*, ou da Filosofia do Espírito objetivo da *Enciclopédia*. Ele é o momento mediador, ao nível da vida ética concreta (*Sittlichkeit*), entre a sociedade familiar e o Estado”⁹.

Considerando que, na dialética da sociedade civil, o que se dá é um entrelaçamento de relações entre pessoas privadas – relações que nascem da necessidade e do trabalho e se reproduzem continuamente na sua eficácia – , Manfred Riedel faz ver que a sociedade, no sentido moderno da palavra, ou seja, como sociedade civil, “entra no centro da *Filosofia do direito* de Hegel e da sua teoria política, e nesta posição desfaz as categorias tradicionais da política clássica e do direito natural moderno”¹⁰. Em síntese, o que ele enfatiza é que o momento da sociedade civil, na *Filosofia do Direito*, trata-se de um diálogo crítico de Hegel com a tradição, tanto da que reporta à filosofia prática aristotélica como da que se refere à moderna doutrina do Direito Natural, que se constitui a partir do século XVII¹¹.

⁸ No percurso desse processo de desenvolvimento das formas da sociabilidade, descrito na *Filosofia do Direito*, a sociedade civil corresponde, segundo Hegel, ao momento da cisão, da divisão ou ainda da reflexão (no sentido de desdobramento). Assim, para compreender o motivo pelo qual Hegel caracteriza a sociedade civil, no final do § 183, como o Estado do entendimento e não da razão, é pertinente recordar que, como coloca o § 32 do Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, “a atividade do dividir é a força e o trabalho do entendimento, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta”. Sendo, então, o entendimento essa faculdade negativa por excelência, essa inteligência que diferencia (e separa) por análise tudo o que antes se apresentava imediatamente como unido, verifica-se, conforme se constata na passagem da *Filosofia do Direito* acima referida, que “o que é aqui analisado é a totalidade natural da família; ela é decomposta em seus elementos, que são os indivíduos; estes são então isolados uns dos outros, quando anteriormente estavam confundidos, ou fundidos na comunidade afetiva e instintiva que realizava de imediato a coesão de seus interesses particulares” (LEFEBVRE & MACHEREY, op. cit., p. 26-27).

⁹ LIMA VAZ. *Escritos de filosofia II*. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988 (Coleção Filosofia, n. 8). p. 169.

¹⁰ RIEDEL, 1977, p. 52.

¹¹ VAZ [Síntese Nova fase. Belo Horizonte, v. III, n. 6, p. 112-116, jan./mar. 1976.] na sua recensão sobre a obra *Estudos sobre a Filosofia do Direito*, de Manfred RIEDEL (na sua tradução italiana *Hegel fra Tradizione e Rivoluzione*. Tr. e intr. A cura di Enzo Tota, Laterza, Bari, 1975. 159 p.), observa, como faz entrever a própria mudança de título na versão italiana, que a tese fundamental de Riedel é a seguinte: “Hegel, na sua aparente fidelidade à filosofia política clássica, de cunho aristotélico, opera, de fato, uma ruptura com a tradição, na medida em que tenta integrar, na *Filosofia do Direito* que se propõe constituir, as novas realidades econômicas, sociais e políticas da época de transformações revolucionárias em que vivia” (p. 112). Nesse sentido, alude Lima

Sendo a sociedade civil a esfera dos interesses “onde predomina a atividade produtiva ou a poíesis que, como momento mediador, vem assim a ocupar o terreno da antiga praxis”¹², pode-se afirmar, por conseguinte, que “o capítulo sobre a ‘sociedade civil’ seria aquele em que Hegel leva a cabo a integração da moderna economia política e do nascente mundo burguês no seu Sistema”¹³, apresentando-se, dessa forma, como o pensador “que primeiro tomou a própria modernidade sócio-político-econômica e integrou num discurso filosófico, com o fito de problematizá-la”¹⁴.

Dessa forma, Hegel vai assumir aquele que será “o desafio maior lançado diante da reflexão ética e política da modernidade”¹⁵: a busca de um novo fundamento universal para o Direito, no qual dever-se-á considerar, doravante, “o momento da singularidade do indivíduo pensada como momento da consciência-de-si singular ou como momento da ‘personalidade independente, infinita em-si’ que, de acordo com a leitura hegeliana da história espiritual do Ocidente”¹⁶, resulta do Cristianismo, do Direito Romano e da filosofia moderna”¹⁷.

Ainda no § 182, há outro aspecto significativo a se considerar: ele expõe a contradição da sociedade civil, revelando não ser esta, assim como a família, a forma completamente desenvolvida ou efetiva da *Sittlichkeit*. Afirma a segunda parte do referido parágrafo: “Porém, a pessoa particular está essencialmente em relação com outra particularidade, de maneira tal

Vaz – numa referência aos capítulos “Espírito objetivo e filosofia prática”, p. 5-33 e “O conceito de ‘sociedade civil’ e sua origem histórica”, p. 123-151 do livro acima indicado –, “Riedel pode falar de uma ‘revolução copernicana’ da filosofia prática operada por Hegel” (p. 114).

¹² Ibid., p. 114.

¹³ Ibid., p. 114.

¹⁴ MORAES, A. *Consciência e liberdade*. Uma abordagem à fenomenologia da consciência moderna de cidadania civil em Hegel. Tese de mestrado (UFPE), 1992, p. 70.

¹⁵ VAZ, 1988, p. 169. Nessa mesma página, na nota 110, Pe. Vaz comenta: “Foi justamente meditando sobre as condições modernas do trabalho e da produção, através do estudo dos economistas ingleses que Hegel renunciou à ‘bela’ unidade ética da *pólis* antiga, que seduzira seus anos de juventude. A partir dos anos do professorado em Iena (1801-1806), a noção de ‘sociedade civil’ começou a adquirir importância a seus olhos, e levantou-se o problema da sua integração na totalidade ética do Estado”.

¹⁶ Refere-se, aqui, ao § 185, Obs.: “O princípio da *personalidade independente e em si mesma infinita* do indivíduo, da liberdade subjetiva, que interiormente surgiu com a religião *cristã* e exteriormente – e portanto ligada com a universalidade abstrata – com o mundo *romano*, não alcança seu direito naquela forma somente substancial do espírito real. Este princípio é historicamente posterior ao mundo grego, e a reflexão filosófica que alcança esta profundidade é também posterior à idéia substancial da filosofia grega”.

¹⁷ VAZ, *op. cit.*, p. 170.

que somente se faz valer e se satisfaz por meio da outra e é, ao mesmo tempo, só pela *mediação* da forma da *universalidade*, que é o outro princípio”.

Na primeira parte do parágrafo, anteriormente citada, manifesta-se o *princípio da particularidade*, a partir do qual a sociedade civil se constitui: “a pessoa concreta que é para si mesma um fim particular”, que se define como “totalidade de necessidades”. Trata-se aqui do indivíduo que, centrando-se unicamente em si mesmo, vê a todos os demais como um nada para ele (§ 182, Ad.). É o sujeito econômico, o proprietário particular, cuja posse exclusiva faz dele um membro da sociedade civil¹⁸. Porém, como constata Hegel, nessa segunda parte do parágrafo, reiterada na sua adição, “sem relação com os demais não se pode alcançar seus fins; os outros são, portanto, meios para o fim de um indivíduo particular”: não há *particularidade* sem a mediação da *universalidade*, uma vez que, somente tornando-se membro de uma coletividade, o indivíduo consegue satisfazer o seu próprio interesse. Esse, o segundo princípio: *a exigência da associação*.

O que se verifica aqui, no âmbito da sociedade civil – e, conseqüentemente, com todas as limitações a ele inerentes –, é que se está diante de uma das expressões setoriais daquilo

¹⁸ A distinção entre *sujeito econômico* – o homem privado, membro da sociedade civil – e *sujeito político* – o homem público (cidadão político) a serviço do Estado – é característica do mundo moderno, não sendo conhecida na Antiguidade. Para se fazer entender, na explicação dessa cisão, “Hegel faz referência à língua francesa, que distingue nitidamente o ‘cidadão’ do ‘burguês’ [Hegel escreve: *der Bürger als Bourgeois*]. Na sociedade civil, os indivíduos, todos os indivíduos, existem como burgueses, e não como cidadãos” (LEFEBVRE & MACHEREY, 1999, p. 31). É pertinente enfatizar, no conjunto das reflexões que se desenvolvem neste texto, que “os sujeitos econômicos não são somente agentes cegos de um processo que os inclua e os arraste mecanicamente em seu movimento: enquanto a família (...) [é] movida pelo sentimento e pelo instinto, a sociedade civil caminha movida pela representação ou pela opinião. O vínculo de egoísmo altruísta (...) que os indivíduos estabelecem entre si, neste contexto, supõe seu consentimento (...). Há, portanto, espaço na sociedade civil e no comportamento de seus membros para uma consciência: mas essa consciência é apenas a da reflexão, do “reflexo”; é uma consciência incompleta e alienada, para a qual a idéia do universal permanece exterior...” (Ibid., p. 33). Jean-Pierre LEFEBVRE (In: HEGEL. *A sociedade civil burguesa*. Trad. José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979. p. 75, nota 1) assinala “que esta precisão de *Bürger* por *bourgeois* (burguês) não data de 1820, mas dos primeiros trabalhos de Hegel sobre o Estado e a sociedade”. Desde *O sistema da vida ética* de 1802-03 (Cf. a tradução das Edições 70, 1991, p. 65) até a *Filosofia do Direito* (vide § 190, Obs.), passando pela *Filosofia Real* de 1805-06, Hegel explica essa diferença. Assim a expressa o filósofo nessa última obra acima citada (Cf. a tradução espanhola – Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 213): “Esta unidade entre a individualidade e o universal existe em forma de dois extremos: o universal que é por si mesmo individualidade, o governo – não é uma abstração do Estado, mas individualidade cujo fim é o universal como tal –, e o outro extremo, cujo fim é o singular. Ambas as individualidades apresentam-se como uma só: o mesmo homem que cuida de si e de sua família, trabalha, faz contratos etc., por sua vez trabalha também para o universal, tendo-o por seu próprio fim; no primeiro aspecto chama-se ‘bourgeois’, no segundo ‘citoyen’”.

que Hegel apresentou fenomenológica e metafisicamente na *Fenomenologia do Espírito*, qual seja, a dialética do reconhecimento: a particularidade do indivíduo, que coloca a satisfação dos seus desejos como único fim, “se dá, na relação com outros, a forma da universalidade, e se satisfaz ao satisfazer ao mesmo tempo o bem-estar dos demais” (§ 182, Ad.). Põe-se aqui a exigência do reconhecimento do outro (da outra particularidade), mediante o qual alcança a própria satisfação. Nesta relação de dependência recíproca de todos para com todos, em que a particularidade descobre-se ligada à condição da universalidade, a totalidade (representação da sociedade) é o terreno da mediação: é enquanto membro de uma coletividade que o indivíduo tem a possibilidade de satisfazer aos próprios interesses.

Cabe aqui, antes que se siga adiante nesta explicitação da *contradição* da sociedade civil manifesta no § 182, a referência ao conceito hegeliano da *astúcia da razão*: no seio da particularidade egóica emerge, como necessidade que se impõe, a afirmação da universalidade, que se traduz na exigência da associação, sem a qual o indivíduo não se realiza. Este seria um exemplo da presença da *astúcia da razão* que, simplificada, trata-se de um mecanismo que a razão encontra para dinamizar a história. Portanto, partindo do postulado de que a história é racional, considerar-se-á as paixões (os interesses) como atividades dessa razão no plano da efetividade histórica. Dessa forma, a *astúcia da razão* seria, neste caso, o mecanismo “que se serve das paixões (...) como instrumento e lhe inverte o sentido para uma linha de desenvolvimento que escapa a cada um dos indivíduos agentes”¹⁹.

¹⁹ BODEI, Remo. *Macchine, astuzia, passione: per la genesi della società civile in Hegel*. In: CHIEREGHIN, F. (Org.). *Filosofia e società in Hegel*. Trento, Quaderni di Verifiche 2, 1977. p. 74. O autor, em seu artigo, desenvolve uma reflexão corroborando a tese de que a razão é astúcia: “Se a razão não é o elemento ativo, causa eficiente da história, ela, porém, é astúcia, causa final, a força dialética da inversão e da retorsão, o elemento mais fraco que caçoa do mais forte, colocando as paixões umas contra as outras e provocando a sua eliminação recíproca e o surgimento de algo que não estava previsto” (p. 74). Este é o grande modelo operativo da dialética hegeliana! Não se pode, porém, esquecer aqui que, segundo o que declara Hegel no Prefácio à sua *Filosofia do Direito*, “o pássaro de Minerva só alça vôo ao cair da tarde” e, portanto, só é possível conjecturar sobre a existência de uma astúcia da razão a quem está analisando *post-factum* a trama dos acontecimentos. Afinal, só na magia do crepúsculo passeia o homem com Deus no paraíso. Seríamos nós conduzidos pelo Ardil da Razão? Não! Diria o filósofo. “Só há, em Hegel, necessidade da liberdade” (LARDIC, Jean-Marie. *A contingência em Hegel*. In: HEGEL. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 119).

Não se pode, no entanto, esquecer, como alerta o § 183, que essa forma universal – apesar de ser alguma coisa de outro e, como tal, começar a suprimir a particularidade dos seus princípios constitutivos – está fortemente marcada pelo princípio da particularidade (e seu fim egoísta), do qual é originário:

A pessoa, para chegar à satisfação dos seus fins, produziu uma relação formal com as outras pessoas. Isto quer dizer que esse universal está determinado pelo livre-arbítrio e pela necessidade natural da pessoa (...) [e, como] universal da vontade natural e da vontade do livre-arbítrio, (...) trata-se de uma universalidade finita, própria do entendimento²⁰.

Daí, a constatação do § 183 de que esse “sistema de dependência multilateral pelo qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do particular se entrelaçam com a subsistência, o bem-estar e o direito de todos (...) [é], em primeiro lugar, como Estado exterior, como o Estado da necessidade e do entendimento”²¹.

Há que se atentar para a *categoria da exterioridade*, que “comanda todo o funcionamento da sociedade civil burguesa”²²: Hegel insiste na idéia de que a sociedade civil supõe o Estado (§ 182, Ad.), ou melhor, que ela já é um Estado, um “Estado exterior” (§ 183), que é, analisará ele, mais uma imagem invertida e não autêntica do Estado²³, uma vez que

²⁰ ROSENFELD, 1995, p. 176

²¹ Cf. também Enc., § 523.

²² LEFEBVRE & MACHEREY, *op. cit.*, p. 34. A expressão “sociedade civil burguesa” não tem em Hegel a significação histórica, corroborada, por exemplo, pela produção marxiana: “para Hegel, toda sociedade, qualquer que seja a época à qual pertença, apresenta-se, em um certo nível de sua constituição – aquele que corresponde ao ‘momento da diferença’ –, como sociedade civil burguesa” (p. 37). Nessa perspectiva, colocam os autores, “burguês” é todo homem que se toma em sua singularidade exclusiva como fim de toda a sua atividade, isto é, aquele que assume como seu o ponto de vista da sociedade civil, que é um ponto de vista exterior, o do Estado exterior (Cf. p. 34-37).

²³ É importante não perder de vista que o que está se dando aqui é, como bem sintetiza BOURGEOIS (2000, p. 90ss), o embate crítico de Hegel – cujo pensamento político se afirma como um pensamento da política real – com um outro pensamento que se coloca como exterior (ideado) e superior (ideal) à realidade política. Tal forma de pensar, característica de uma filosofia política do entendimento, “é, nela própria, a contradição afirmada da filosofia do universal abstrato e da particularidade da política existente” (p. 90). Considerando que, para o entendimento, o universal não é “o princípio objetivo do desenvolvimento do particular, [mas] é apenas uma medida subjetiva do julgamento que visa esse particular” (p. 91), percebe-se que a ligação que se configura entre ideal subjetivo e real objetivo é simplesmente subjetiva, é a ligação de uma comparação exterior, que não liga nada a nada, típica do entendimento. “Essa ausência de mediação real entre o ideal e o real impede a realização do ideal, condena-o a permanecer em dever-ser” (p. 91). Uma tal filosofia – se é que assim pode ela ser denominada, já que, segundo Hegel, a filosofia é, em sua verdade, o pensamento que tem o universal não somente como forma, mas também como conteúdo (p. 92) –, que separa a filosofia e a política (e, portanto, nega tanto uma quanto outra), não passa de um discurso, entre tantos outros, sobre o Estado. Tal discurso – que se pretende filosófico, autoproclamando-se possuidor de um senso do universal ideal, a partir do qual condena o

nesta o universal aparece ou se manifesta (ou pelo menos naquilo que se manifesta) como tão-somente meio e não fim. Constatará Hegel: “Muitos dos modernos doutrinários do direito público não saíram desta compreensão do Estado” (§ 182, Ad.). Estes não perceberam que a relação do Estado “com o indivíduo é (...) totalmente diferente: por ser o Estado o espírito objetivo, o indivíduo só tem objetividade, verdade e ética enquanto membro dele” (§ 258, Obs.)²⁴.

Nesta contraposição entre sociedade civil e Estado ou, melhor dizendo, entre duas concepções de Estado – uma, *Estado do Entendimento*, domínio das necessidades e da cisão dos interesses; outra, *Estado da Razão*, onde “os fins devem corresponder exatamente ao exercício efetivo da liberdade política”²⁵ –, Hegel faz ver o limite da ausência de limites que é própria de uma acepção liberal-burguesa do Estado²⁶, onde o império da satisfação egoísta dos interesses econômicos reduz a reciprocidade entre os homens a uma mera experiência de exterioridade de indivíduos atomisticamente concebidos. Nessa perspectiva, experimentar-se-á não a liberdade, mas a ilusão da liberdade, não a unidade verdadeira, mas o espetáculo

Estado real como lugar da desrazão – carrega uma contradição de fundo: “... um universal ideal, isto é, oposto à realidade apresentada então como particular, é ele próprio um pseudo-universal, *formalmente* particularizado por sua oposição à particularidade, essa oposição implicando que ele próprio tenha um conteúdo particularizado, já que a determinação é a diferença que permite a relação com o Outro. Sendo ele próprio um particular, o universal ideal é a contradição de um universal que tem em seu interior a particularidade que quer ter no exterior dele” (p. 91-92).

²⁴ Esta é, segundo Hegel (e como se verá mais adiante), a confusão que está na base de todas as teorias contratualistas da sociedade, que assumem uma visão invertida da relação entre Estado e indivíduo, fazendo aquele depender do consentimento arbitrário e dos fins particulares deste. Diz Hegel no § 258, Obs.: “Quando se confunde o Estado com a sociedade civil e quando se lhe confere como determinação a segurança e a proteção [da propriedade] pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais se transformou no fim último. Este fim é que os levou a reunirem-se, do que se depreende, por desdobramento, que ser membro do Estado corre por conta do livre-arbítrio de cada um”. Como lembra BOURGEOIS (*op. cit.*, p. 93), a tal concepção, cara à corrente do Direito Natural e especialmente presente em Rousseau – para quem “a vontade do geral é a comunhão das vontades particulares do geral, uma comunhão, aliás, que é apenas o resultado da associação mecânica dessas vontades por um contrato” – Hegel qualifica de demagógica. “O Estado [dirá ele] não é feito, ele vem a ser e, longe de resultar da decisão de vontades individuais conscientes, é em seu devir que estas podem desenvolver-se. O espírito objetivo é a verdade, isto é, o fundamento real, do espírito subjetivo. Longe de ser pelo cidadão que o Estado é Estado, é pelo Estado que o cidadão é cidadão; o Estado é o universal que ultrapassa o indivíduo e lhe permite ultrapassar-se como cidadão, sem o que ele permaneceria encerrado em sua particularidade *natural*”.

²⁵ VAZ, SNF 19 (1980), p. 28.

²⁶ BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*. Direito, sociedade civil, Estado. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: UNESP : Brasiliense, 1991. p. 184: “Interessa revelar que aquela sociedade civil que Hegel pretendia superada no Estado não era senão o Estado tal como fora concebido pelos teóricos do liberalismo clássico, como Kant e o primeiro Fichte, e era aquela concepção do Estado do intelecto (...) contra a qual Hegel havia polemizado desde os anos de juventude”.

aparente de uma unidade ética verdadeiramente ausente, posto que “a sociedade civil oferece, nestas contraposições e em seu desenvolvimento, o espetáculo da libertinagem [esbanjamento] e da miséria, com a corrupção física e ética que é comum a ambas” (§ 185)²⁷. Paradoxalmente, o momento da sociedade (civil) é aquele em que a sociedade (a sociabilidade como natureza ética) está mais ameaçada²⁸. Em síntese, Hegel está chamando atenção para a distinção que se deve fazer entre *Bedürfnis* e *Notwendigkeit*, isto é, “entre a identidade social ou econômica, que se desdobra sob o signo da necessidade, e a identidade verdadeiramente ética, cujo fundamento é a liberdade”²⁹.

Compreender, portanto, a sociedade civil no seu manifestar-se como fenômeno exterior – e que, assim, “nesta aparência exterior ela é somente totalidade relativa e necessidade interior” (§ 184) – é descobri-la como um “momento abstrato da realidade (Realität) da idéia” (§ 184), dissolvendo-se no seu fundamento, sem ainda encontrar-se consigo. Neste contexto, dirá Hegel, a substância ética encontra-se perdida, dilacerada na cisão extrema entre a particularidade e a universalidade (§ 184, Ad.). Preocupando-se com a superação dessa cisão, ele fará ver que, por mais verdadeiro que possa *parecer*, nem a particularidade do fim pode satisfazer-se sem o universal, nem este, por sua vez, manter-se-ia melhor se dominasse as forças da particularidade, tal como se dá, por exemplo, em Platão³⁰.

²⁷ LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Liberdade, igualdade, Estado. Trad. Carlo Alberto Fernando Nocola Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998. p. 229: “... essa lúcida descrição não se encontra jamais, em Hegel [como se constatará logo a seguir], em função de uma nostalgia, não assume nunca o aspecto da condenação moralista: a moderna sociedade civil representa um grande progresso, pelo fato de que comporta ‘o desenvolvimento autônomo da particularidade’ (§ 185, Obs.). E, portanto, resultam impotentes e também regressivas as aspirações de recuperar a ‘simplicidade de costumes dos povos primitivos’, a perda da ‘simplicidade natural’, a qual, na realidade, para além das tonalidades amenas a elas conferidas pela transfiguração nostálgica, é ‘em parte a passiva impessoalidade, em parte a rudeza do saber e do querer’ (§ 187, Obs.)”.

²⁸ Cf. LEFEBVRE & MACHEREY, 1999, p. 28.

²⁹ ROSENFELD, 1995, p. 182.

³⁰ No parágrafo seguinte (§ 185, Obs.), Hegel observa que “Platão expõe em sua *República* a eticidade substancial em sua beleza e verdade ideais, porém não consegue dar conta do princípio da particularidade independente que, em sua época, havia irrompido na eticidade grega”. Dessa forma, complementa na adição ao mesmo parágrafo, “ao pretender excluir a particularidade, Platão não oferece nenhuma solução, posto que isto contradiz o infinito direito da idéia, segundo a qual se deve liberar a particularidade”. Constata-se aqui que, ao contrapor-se às posições que absolutizam a subjetividade em sua particularidade fechada, não se dá em Hegel um simples retorno ao espírito da Polis Grega, que vê o princípio da subjetividade como algo nocivo. Ele confronta-

Trata-se, portanto, uma e outra, quando não dialetizadas, de uma aparência, posto que ambas só são por meio da outra e para a outra, e se convertem entre si reciprocamente (§ 184, Ad.). Coincidentemente, é também no § 184 que Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, faz referência a essa dialética do reconhecimento, subentendida neste momento da Sociedade Civil, como anteriormente sinalizado:

Cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que, ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.

Esse exercício de reconhecimento mútuo cria, conseqüentemente, o elemento da vida espiritual (a universalidade), sem, no entanto – posto ser contrário ao próprio movimento do conceito do espírito, em seu processo de objetivação, apagar a dualidade sob o pretexto de apreender a unidade – desconsiderar a particularidade. Vê-se claramente aqui a posição de Hegel, que deixa para trás a postura solipsista que caracteriza a filosofia moderna da subjetividade: se, por um lado, a afirmação do indivíduo não se efetiva em contraposição à universalidade, pois é no seio desta que ele se conquista a si mesmo; por outro lado, “o universal deixou de ser o transcendente aos indivíduos e emerge agora como a esfera possibilitadora de seu ser”³¹. E isso se dá via dialética do reconhecimento que, por sua vez, subentende a alteridade, mesmo porque não há verdadeira experiência de reconhecimento, a não ser entre os que são (e se sabem) diferentes.

Em síntese, nem o universal suprime as particularidades, nem o ser-para-si se absolutiza. Portanto, a liberdade de ser-sem-o-outro – pretensão ilusória de absoluta autonomia, prevista no direito privado ou abstrato –, é suprassumida, inserida em um todo

se também com as posições que eliminam a subjetividade, pois, na sua compreensão, a universalidade da substancialidade ética não pode ser pensada como eliminação/negação da individualidade. Como pode se verificar na observação ao § 206 (que, aliás, faz uma referência explícita a este § 185), Hegel não atribui ao livre-arbítrio apenas um significado negativo, mas a ele é atribuída a função essencial de mediação entre o individual e o universal (Cf. tópico 1.1.2 do cap. I).

³¹ OLIVEIRA, M. A. de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 211.

maior, reduzida a momento da totalidade ética superior. Nessa linha, o autor da *Filosofia do Direito* não poupa críticas à moderna filosofia social e política, que identifica Estado e sociedade civil, entrevedo a comunidade como fruto da necessidade (*Bedürfnis*) e não da liberdade. Trata-se, segundo ele, da manutenção da lógica do antagonismo dos indivíduos, voltados apenas para seus fins egoístas, em oposição ao Estado, concebido como esfera da verdadeira convivência, que se pauta pela preocupação com o bem comum³². A esta compreensão própria do Direito Natural moderno, que insiste no primado da vontade individual, onde a universalidade não é mais vista como fim em si, mas tão-somente meio de realização dos interesses particulares, Hegel contrapõe – como se verá mais adiante – a noção de Estado como *comunidade ética*, que, longe de ser um universal abstrato, é antes lugar da dialetização do livre-arbítrio de cada um.

Por fim, posto que o princípio da particularidade só encontra sua verdade e a legitimidade de sua realidade positiva na *universalidade*, e, considerando que desde o ponto de vista da cisão (§ 184), próprio do Estado do Entendimento (§ 183), esta unidade não é a identidade ética e não existe, portanto, como *liberdade*, mas como *necessidade* de que o particular se eleve à *forma da universalidade* (§ 186), coloca-se como *conditio sine qua non* da realização dos seus próprios interesses, isto é, da sua vontade egoísta, que a particularidade determine seu saber, seu querer e seu fazer de modo universal (§ 187). Realiza-se, dessa forma, uma transformação importante: os indivíduos – enquanto pessoas privadas que tem como fim seu próprio interesse – ao vivenciarem esta nova relação, onde o “universal

³² Numa contraposição às teorias modernas do contrato social, que reduz a vontade racional à particularidade da vontade individual, onde o universal emerge apenas como meio para o verdadeiro fim, que é o particular, Hegel se esforça em pensar dialeticamente o que havia sido separado, qual seja, o direito do indivíduo e o direito da totalidade social. A intenção de Hegel aqui, ao pensar individualidade e sociabilidade como dimensões contrapostas, mas não justapostas ou separadas, indicando que pensar a idéia da liberdade significa considerar a contradição entre estas duas dimensões, é revelar que a verdadeira liberdade não pode ser concebida a partir do ponto de vista da consciência-de-si singular e das determinações singulares da vontade, posto que o ponto de vista da subjetividade atomizada, que se configura como ótica da exclusão, reduz a vontade humana à esfera de sua privacidade, rompendo assim a comunicação com as outras vontades. Cf. OLIVERIA, *op. cit.*, p. 207-212.

interioriza-se (...) na própria interioridade dos indivíduos”³³, tornam-se o lugar em que se processa a formação da subjetividade do homem pela cultura, ou, em outros termos, em que se dá a passagem da necessidade à liberdade, realizando a idéia o seu interesse. Diz Hegel:

O interesse da idéia, que não está explícita na consciência dos membros da sociedade civil enquanto tais, é o *processo* pelo qual a individualidade e naturalidade dos membros se eleva, através da necessidade natural e do livre-arbítrio das necessidades, à *liberdade formal* e à *universalidade formal do saber e do querer*; é o processo pelo qual se cultiva a subjetividade em sua particularidade (§ 187)³⁴.

A cultura, que se desenvolve e se coloca como processo crescente de autonomia em relação à particularidade da vontade³⁵, torna-se condição de uma nova unidade entre a interioridade e a exterioridade, dando início – no âmbito da sociedade civil que é “o [do] domínio da cultura (*Bildung*) pela cisão da imediatidade natural”³⁶ – à passagem à forma da universalidade concreta como existir objetivo da liberdade; porém, no contexto onde o fim é a particularidade ou o interesse do indivíduo, a universalidade permanece ainda formal.

Uma vez situada a sociedade civil no contexto mais amplo da *Filosofia do Direito* e feitas as considerações preliminares que intentam dar um norte à sua abordagem, percorrer-se-á os três momentos que ela contém (§ 188), quais sejam: o *sistema das necessidades*, situando a mecânica da ordem econômica; a *jurisdição*, corroborando a exigência da igualdade entre os homens; e a *administração* e a *corporação*, deslocando o foco do indivíduo para as instituições político-sociais.

³³ ROSENFELD, 1995, p. 182.

³⁴ Hegel endereça aqui uma crítica severa a Rousseau e aos que colocam a satisfação dos interesses particulares como fim absoluto: “As representações acerca da *inocência* do estado natural e a pureza dos costumes dos povos incivilizados, assim como, por outro lado, a concepção de que as necessidades, sua satisfação, o gozo e as comodidades da vida particular, etc., são fins *absolutos*, se enlaçam com a compreensão da *cultura* como algo somente exterior, no primeiro caso, e como um mero *meio* para aqueles fins no segundo. Tanto uma como outra posição mostram seu desconhecimento da natureza do espírito e dos fins da razão” (§ 187, Obs.).

³⁵ § 187, Obs.: “A cultura é, portanto, em sua determinação absoluta, a libertação e o trabalho de libertação superior, o ponto de passagem absoluto para a infinita substancialidade subjetiva da eticidade, que já não é mais imediata e natural, mas espiritual e elevada à figura da universalidade. Esta libertação é, no sujeito, o *duro trabalho* contra a mera subjetividade da conduta, contra a imediatidade do desejo, assim como contra a vanidade subjetiva do sentimento e a arbitrariedade do gosto”.

³⁶ LIMA VAZ, SNF 19 (1980), p. 25.

2.2 A mecânica da ordem econômica³⁷

Hegel inicia sua análise, no § 190, partindo de uma comparação entre o homem e o animal, através da qual busca explicitar o caráter espiritual (não-natural) da relação que os homens mantêm entre si. Enquanto o animal é incapaz de ir para além do limitado círculo da instintividade natural, cujas necessidades e meios (e modos) para satisfazê-las são igualmente limitados; o homem, ao contrário, e exatamente por não ser apenas um ser natural, mas também e sobretudo espiritual (§ 190, Ad.), faz da experiência da insatisfação com o que já é o trampolim que o leva a ultrapassar-se, na liberdade de um ser capaz de vir a ser outro do que ele é.

Este homem, enquanto ser cultural, revela – mediante a multiplicação das necessidades, bem como dos meios e modalidades de sua satisfação “que, por sua vez, se tornam fins relativos e necessidades abstratas” (§ 191) – sua universalidade. “Esta universalidade, no sentido de *reconhecimento*, é o momento que converte as necessidades, os meios e modos, em seu isolamento e em sua abstração, em algo *concreto*, enquanto *social*” (§ 192). Em outras palavras, quando os indivíduos mutuamente se reconhecem como seres de necessidades, cuja satisfação é impossível alcançar isoladamente³⁸, posto que o ser-aí das necessidades é essencialmente um ser para outrem (§ 192), estes, simultaneamente, descobrem as necessidades existindo socialmente, e não apenas como “suas” necessidades, como poderia supor se o homem não passasse de um ser natural (§ 192, Ad.).

³⁷ Hegel situa a sua reflexão sobre a vida econômica no contexto do diálogo com a Economia Política (§ 189, Obs.) que, segundo aponta, assume a honrosa tarefa de buscar, por dentro e por trás da aparente dispersão e irracionalidade da massa dos fatos contingentes (ou das necessidades tomadas isoladamente), onde tudo parece abandonado ao critério arbitrário do singular (§ 189, Ad.), uma conexão que dê a esta esfera a forma de um *sistema* das necessidades. O que, em outros termos, significa dizer que “a Economia Política (Smith, Say, Ricardo) torna-se a expressão da racionalidade própria à esfera das necessidades” (LIMA VAZ, SNF 19 (1980), p. 25-26).

³⁸ HEGEL. *O sistema da vida ética*, p. 76: “Ninguém é por si mesmo para a totalidade da sua necessidade”.

Hegel, como se observa, situa, no contexto da sociedade civil, o processo de desnaturalização (ou humanização) das necessidades, enfatizando as decorrências que daí advêm. Na medida em que essas necessidades se colocam como sociais (§ 194), elas se apresentam não só na sua imediatidade natural, mas assumem uma dimensão espiritual (universal) que se faz preponderante, modificando o seu significado, bem como alterando suas condições de realização. Ao livrar as necessidades da alçada exclusiva do determinismo natural, experimenta-se,

... no momento social, um aspecto de libertação, no qual a rígida necessidade [*Notwendigkeit*] natural da necessidade [*Bedürfnis*] é suplantada e o homem procede segundo a sua opinião, que é na realidade universal, e de acordo com uma necessidade [*Notwendigkeit*] instituída por ele; em outros termos, ele não age em referência a uma contingência exterior, mas interior, a do livre-arbítrio (§ 194).

É, portanto, na medida em que o homem se afirma como um ser de necessidades não somente imediatas/naturais, mas sobretudo espirituais ou culturais (saídas da representação) – isto é, na medida em que elas deixam de ser “suas” necessidades e são socializadas –, que ele se coloca como propriamente humano e, por conseguinte, pode experimentar a liberdade³⁹. Este colocar-se como humano é processo que se dá concomitantemente ao situar-se como membro da sociedade civil: quando as suas necessidades deixam de ser apenas necessidades particulares, os indivíduos se descobrem, na experiência da reciprocidade, não mais como entidades isoladas e independentes. E este ser que é social, portador de necessidades sociais, precisará – para a satisfação destas – de uma mediação igualmente social: esta será o trabalho, meio através do qual o homem, conscientemente ou não, estabelece um intercâmbio com os

³⁹ Na observação ao § 194, como já o fizera na observação ao § 187, Hegel ridiculariza as ficções rousseauistas do estado de natureza, colocando na conta de “uma falsa opinião a representação de que o homem vive em *liberdade* em relação às necessidades no chamado estado natural, no qual teria somente as chamadas simples necessidades naturais, apenas utilizando para as satisfazer os meios que uma natureza contingente lhe proporciona imediatamente. Com efeito, além de não considerar o momento de libertação que reside no trabalho (...), trata-se de uma opinião falsa, porque a necessidade natural como tal e sua satisfação imediata não seriam mais do que a situação em que a espiritualidade se encontraria prisioneira da natureza e, portanto, um estado primitivo de não-liberdade. A liberdade radica unicamente na reflexão do espiritual em si mesmo, na sua diferenciação do natural e na sua reflexão sobre si”.

demais, contribuindo não só para a satisfação de suas necessidades, mas também para as dos outros, dando ao seu laborar uma significação social global⁴⁰, tornando possível a própria sociedade.

Como acima referido, a grande diferença entre o homem e os animais está no fato de que aquele cria, mediante o seu trabalho – que, como as necessidades e os meios de sua satisfação, é tipicamente social –, a necessidade e sua satisfação. “Nisso está a marca do seu espírito, da liberdade. (...) o trabalho é a força espiritualizante⁴¹ que nega a crueza natural do mundo e o põe como ambiente do homem, do ser livre”⁴². O trabalho é, portanto, essa ação mediante a qual o homem, no intercâmbio com os demais, ao mesmo tempo, transforma a natureza – impregnando-a do espiritual, da liberdade – e a si mesmo – formando-se prática e teoricamente –, produzindo cultura⁴³.

Assim como as necessidades e os meios de sua satisfação são – na perspectiva dos indivíduos – particulares, mas assumem um caráter de universalidade, uma vez que também são sociais, o trabalho, ação transformadora no mundo, que é imediatamente particular,

⁴⁰ LEFEBVRE & MACHEREY, 1999., p. 43: “As finalidades privadas tornam-se portanto meios em vista do desenvolvimento global do Espírito. Essa concepção se aplica particularmente bem à ordem da sociedade civil, que possui também a espantosa propriedade de reverter a particularidade das ações individuais em sua determinação econômica, inscrevendo-a no contexto de seu sistema universal: assim, ela converte completamente a significação das finalidades privadas, impondo-lhes um caráter objetivo”.

⁴¹ Nesse sentido aqui anunciado por Hegel, é o trabalho categoria fundamental da verdade: não há verdade sem trabalho! E a verdade, trata-se não da adequação do pensamento às coisas mas, ao contrário, das coisas ao pensamento, mediante o trabalho. Portanto, a *espiritualização da natureza* diz respeito a colocar a marca do conceito nos objetos naturais. Em outros termos, pelo trabalho as coisas tornam-se racionais. Assim, no dia em que o real tiver a marca do conceito, ele será racional. Como se verá adiante, não há, em Hegel, uma perspectiva quietista.

⁴² SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996 (Coleção Filosofia, n. 36). p. 370. Sugere-se conferir o 11º capítulo desse livro, p. 365 – 386, que aborda a temática “*A sociedade civil e o trabalho*”.

⁴³ WEIL, conforme síntese de SALGADO (*op. cit.*, p. 375), comenta que “por meio do trabalho, o homem não só se faz livre como consciência dessa liberdade mas também se liberta da determinação da natureza, criando a sua própria natureza, a cultura, pela qual o homem não depende mais da necessidade natural, mas do seu próprio arbítrio”. Numa referência a M. Riedel, SALGADO – situando o trabalho como exteriorização do pensar, este sendo a interioridade absoluta – também afirma, p. 374: “O trabalho é a força negadora da razão que, na sua exterioridade, dissolve a fixidez do mundo natural, é força positiva da mesma razão que constrói, a partir da negação que conserva, o seu próprio mundo, o mundo da cultura”.

afirma-se também como ação universal: “É a sociedade toda que, por meio da ação de cada indivíduo, trabalha e forma na cultura, ou se liberta”⁴⁴.

Em síntese, destaca-se, na *Filosofia do Direito*, a natureza positiva do trabalho na formação do homem, bem como na própria constituição da sociedade, visto que, sem o trabalho livre, é impossível a sociedade civil⁴⁵, como o próprio Hegel já o fizera na *Fenomenologia do Espírito*, onde já se havia acentuado este seu aspecto positivo. Aliás, inegavelmente, o trabalho assume na obra de Hegel uma dignidade sem precedentes na história do pensamento ocidental. Segundo Denis Rosenfield, situando a reflexão no âmbito do problema da efetuação da Idéia, Hegel privilegia o conceito de trabalho, por que “este é uma mediação que assegura à substancialidade ética uma coesão necessária, marcando simultaneamente a negatividade que a anima”⁴⁶. O que se enfatiza aqui, portanto, é o fato de que o processo de trabalho e as relações socioculturais resultantes expressam não somente a solidariedade entre suas diferentes partes, mas também o sentido das oposições que se esboçam neste processo.

Dessa forma, observa-se que Hegel – buscando apreender a trama específica, propriamente contraditória, que anima essa figura social da substancialidade ética – chama atenção para a *negatividade* que o trabalho encerra, lembrando que, conforme coloca no § 195, numa situação em que “a particularidade dos fins segue sendo o conteúdo básico”, a libertação é sempre e apenas *formal*. Portanto, aquela libertação possibilitada pelo trabalho em relação à natureza é, no âmbito das relações sociais, apenas formal, uma vez que é condicionada a fins particulares: de fator de libertação do ser humano frente à natureza, torna-

⁴⁴ SALGADO, 1996, p. 370.

⁴⁵ Ibid., p. 372: “... a novidade do conceito de sociedade civil em Hegel é o trabalho livre como fonte de organização dessa sociedade economicamente e, ao mesmo tempo, juridicamente”.

⁴⁶ ROSENFELD, 1995, p. 188.

se o trabalho fonte das amarras do homem na sociedade civil e obstáculo negativo à realização de sua essência⁴⁷.

Cabe aqui uma crítica à crítica marxiana que afirmara não ter Hegel apreendido o aspecto negativo do trabalho nas suas várias manifestações históricas, mas apenas observado o trabalho abstrato, espiritual⁴⁸. Conforme comenta Eric Weil, tal crítica – no que se refere à *Filosofia do Direito* – não tem nenhum fundamento⁴⁹. Isso para não trazer, nesse momento, a referência a um número significativo de passagens em várias de suas obras⁵⁰, nas quais encontram-se elementos suficientes para o desenvolvimento de uma reflexão sobre o processo de alienação do trabalho (como tão bem o compreendeu Marx) e o destino do trabalhador na sociedade liberal-burguesa. A seguir, apresentar-se-á apenas uma pequena amostra da contundência e lucidez das colocações de Hegel, no âmbito da *Filosofia do Direito*, sobre os malefícios experimentados pelo homem no mundo da experiência real do trabalho na sociedade civil-burguesa. É pertinente lembrar, contudo, que Marx não teve acesso a vários

⁴⁷ Cf. SALGADO, *op. cit.*, p. 377.

⁴⁸ MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 204: “De momento anteciparemos apenas isto: Hegel se coloca no ponto de vista da economia política moderna. Concebe o *trabalho* como a *essência* do homem, que se afirma a si mesma; ele só vê o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si do homem* no interior da *alienação* [exteriorização] ou como homem *alienado* [exteriorizado]. O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o *abstrato, espiritual*”.

⁴⁹ Cf. WEIL, 1970, p. 116.

⁵⁰ A título de ilustração, duas passagens retiradas de obras suas anteriores a 1807: *O sistema da vida ética* (de 1802-3) [1991, p. 79]: “... a grande riqueza, que está de igual modo ligada à mais profunda pobreza – com efeito, na separação, o trabalho torna-se em ambos os lados universal, objetivo – leva mecanicamente, num lado, à universalidade ideal e, no outro, à universalidade real, e este elemento inorgânico, o puro quantitativo, singularizado até ao conceito do trabalho, é imediatamente a extrema rudeza. O primeiro caráter do estado da indústria de ser capaz de uma intuição orgânica absoluta e da reverência por um divino, posto no entanto fora dele, esvai-se, e irrompe a bestialidade do desprezo por tudo o que é elevado. O em-si é o desprovido de sabedoria, o puro universal, a massa da riqueza; e o vínculo absoluto do povo, o ético, desapareceu, e o povo dissolveu-se”; *Filosofia Real* (de 1805-6) [México: Fondo de Cultura Económica, 1984. p. 197-8]: (sobre o destino do trabalhador:) “Pode produzir mais; porém, isto diminui o valor de seu trabalho, de modo que tampouco sai de sua situação geral. (...) Se multiplicam suas necessidades (...) se requer uma preparação para que a coisa que se necessita seja cada vez mais acessível a um uso fácil, e tomar medidas para seu lado desvantajoso; (...) o indivíduo é formado como consumidor natural. (...) Além disso, a abstração do trabalho o faz mais mecânico, embotado, sem espírito. O espiritual, esta vida plena, consciente de si, se converte em uma ocupação vazia; a força do si mesmo, que consiste na riqueza do trabalhador, se perde...”; cf. também, nessa mesma obra, p. 183-4.

dos manuscritos de Hegel⁵¹, tornando compreensível, em parte, suas ponderações; o que, hoje, já não é o caso.

É curioso observar que, nos limites de uma concepção liberal-burguesa de estruturação das relações sociais, uma liberdade geral articula-se com uma situação de não-liberdade para um significativo grupo de cidadãos, sendo esses dois aspectos da liberdade, aparentemente contraditórios, solidários entre si⁵². É o que se pode constatar na análise feita por Hegel, por exemplo, nos §§ 195 a 198: considerando que “a tendência da situação social é multiplicar e especificar indeterminadamente as necessidades, os meios e as fruições de maneira ilimitada” (§ 195), decorrendo daí o luxo que “é, ao mesmo tempo, um aumento infinito da dependência e da miséria que tem a ver com uma matéria que oferece uma resistência infinita em tornar-se propriedade da vontade livre” (§ 195); somando-se a essa especificação (e ocasionado por ela) o fato de que “a cultura prática que se adquire por meio do trabalho (...) consiste também na *limitação da atividade* pela natureza do material e sobretudo pelo livre-arbítrio de outros” (§ 197), isto é, a especialização do trabalho⁵³; desemboca-se, conseqüentemente, na abstração do trabalhador (especializado), cada vez mais dependente do complexo sistema de produção, que termina por – mediante uma divisão cada vez mais frenética do trabalho – mecanizar (e eliminar) o homem (a subjetividade do indivíduo), este sendo, por fim, substituído por uma máquina (§ 198). O próprio Hegel assim sintetiza no § 198:

O universal e objetivo do trabalho reside, porém, na abstração que ocasiona a especificação dos meios e das necessidades que, portanto, também especifica a produção e gera a *divisão do trabalho*. O trabalho do indivíduo torna-se, assim, mais simples e maior a habilidade em seu trabalho abstrato, assim como maior a quantidade de sua produção. Ao mesmo tempo, esta abstração da habilidade e dos meios completa e torna totalmente necessária a *dependência e relação recíproca* dos homens para a satisfação de suas necessidades restantes. A abstração da produção faz, além disso, que o

⁵¹ Cf. ROSENFELD, *op. cit.*, p. 220.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 189.

⁵³ A supermultiplicação (artificial) das necessidades articula-se com a superespecialização do trabalho, que subentende, por sua vez, uma fragmentação cada vez maior do saber. A cultura ou o conhecimento que se adquire por meio da experiência de um trabalho cada vez mais delimitado pela vontade dos que detêm os meios de produção, configura-se cada vez mais pobre e sem sentido.

trabalho seja cada vez mais mecânico e permite, por fim, que o homem seja eliminado e ocupe seu lugar uma máquina⁵⁴.

É admirável que, nos inícios do século XIX, Hegel já consiga fazer uma leitura tão lúcida da implementação de uma economia liberal, verificando o caráter fundamentalmente antagônico da sociedade civil-burguesa como uma produção histórica, o que certamente leva o leitor atento a estes e outros textos a partilhar “a curiosidade freqüentemente formulada por Marx e Engels na expressão: ‘Pergunto a mim mesmo se o velho não teria farejado qualquer coisa...’”⁵⁵.

O que Hegel “farejou” e que está implícito em suas constatações foi que o trabalho, meio de libertação do homem frente aos determinismos da natureza e, portanto, de afirmação do sujeito livre⁵⁶, converteu-se “numa necessidade puramente mecânica, não-livre, e a libertação da cultura não reside apenas, de modo positivo, no florescimento da subjetividade, mas também em sua parcialização”⁵⁷. Conseqüentemente, onde as relações sociais são condicionadas a fins particulares, numa situação em que a atuação do trabalhador está limitada pela vontade de outros que detém os meios de produção, “a mútua dependência, ao invés de revelar um sistema racional ou livre de interdependência igualitária (...), mostra a sua ‘face trágica’, o aparecimento de uma população miserável”⁵⁸, impedida de usufruir das vantagens materiais e espirituais, isto é, da riqueza social, às quais, pelo seu trabalho livre, deveria ter acesso. O que se verifica, no entanto, é “um movimento dialético de mediação do

⁵⁴ Cf. também Enc., § 526.

⁵⁵ LEFBVRE In: HEGEL. *A sociedade civil burguesa*, 1979, p. 33.

⁵⁶ Não se deve perder de vista que, para Hegel, a liberdade do indivíduo só se completa como liberdade do cidadão de um Estado livre e de direito, do que se conclui a insuficiência do trabalho para a efetivação da liberdade: só no Estado o homem se afirma como livre, ou seja, há que se situar como sujeito político (cidadão), se se pretende desfrutar da liberdade humana. Segundo Hegel, os homens são livres porque criam as condições – Estado de direito – para serem livres. Não é à toa que a *jurisdição* vem depois... não é a natureza, mas a legislação que instaura a igualdade. Concluindo, apesar da importância da discussão sobre a realidade do trabalho, “o problema que delinea Hegel é infinitamente mais vasto (...), e que trata de resolvê-lo mediante a ação política” [PALMIER, Jean-Michel. *Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*. Trad. Juan Jose Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 98].

⁵⁷ ROSENFELD, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁸ SALGADO, *op. cit.*, p. 379.

particular pelo universal (§ 199) que gera, por outro lado, o processo de acumulação das riquezas e a formação das desigualdades sociais (§ 200)”⁵⁹, uma vez que “a *possibilidade de participação* no patrimônio geral (...) está condicionada por uma base imediata própria (capital) e pela habilidade”, estando esta, entre outros fatores, condicionada por aquela (§ 200).

Hegel – atento ao processo, em curso na sociedade moderna, de subordinação das relações sociais à lógica do privado⁶⁰ – desenvolve, nesse momento da sociedade civil, toda uma crítica ao Estado liberal⁶¹, identificado por ele como Estado do entendimento, compreendendo-se que “pertence ao entendimento vazio, que toma sua abstração e seu *dever-ser* pelo real e racional, o opor a exigência de *igualdade* ao *direito* objetivo da *particularidade* do espírito incluído na idéia” (§ 200, Obs.)⁶². Assim, constatará que um tal direito em um tal Estado não só não suprime mas, ao contrário, multiplica e exacerba as desigualdades entre as pessoas, configurando-se o Estado liberal como não-ético, uma vez que nele a universalidade não é posta como fim último, mas tão-somente meio pelo qual os indivíduos satisfazem os seus interesses privados.

⁵⁹ LIMA VAZ, SNF 19 (1980), p. 26.

⁶⁰ A subordinação do público (político) à lógica do privado (econômico), própria do liberalismo (e exacerbado pelo chamado neoliberalismo) gera, por decorrência, um processo de despolitização no que diz respeito ao tratamento das questões sociais, arrefecendo o exercício da cidadania. Curiosamente, o fenômeno de publicização do privado – hoje insistentemente promovido pela mídia ou estampado nos outdoors onde namorados enviam suas declarações íntimas de amor às suas amadas – é só aparentemente o inverso da privatização do público, posto que coincidentemente coadunam num processo latente de despolitização (ou imbecilização) da população que, ao ficar na cortina do voyeurismo, passa ao largo das questões que clamam por um engajamento político-social.

⁶¹ SALGADO, 1996, p. 372: “A sociedade civil tem em Hegel tudo o que se requer para descrever o Estado liberal: a liberdade de expressão, de trabalho, de mercado, etc. e uma organização garantindo essas liberdades privadas, dentre as quais as mais importantes são a do trabalho e a da propriedade. Assim sendo, a sociedade civil tem os três elementos básicos de um Estado de direito liberal: uma economia liberal, um direito privado e um aparelho para garantir as regras do jogo dos interesses individuais”.

⁶² LOSURDO [1998, p. 184] analisa que, enquanto “a tradição de pensamento liberal contrapôs freqüentemente a liberdade à igualdade”, Hegel, diferentemente, observa que, “levada a um certo nível, a desigualdade anula também a liberdade, a liberdade concreta: a situação de extrema necessidade ‘invade toda a extensão da realização da liberdade’ (...), comporta a ‘total ausência de direitos’ (§ 127)”.

Nesse sistema (das necessidades), cuja “estrutura é mecânica e não teleológica”⁶³, prevalece uma visão superficial das relações dos homens entre si, vistos como particularidades que se fixam umas ao lado das outras. Elegendo-se os interesses privados como fim a partir do qual se regulam as relações entre os indivíduos atomisticamente concebidos, submetendo as relações sociais aos ditames da ordem econômica, não se alcança, conseqüentemente, a compreensão de que as relações entre os homens não são de contigüidade, mas de intersubjetividade. Colocando-se na perspectiva de uma sociedade cuja ligação entre os homens é externa e cuja igualdade entre os indivíduos resume-se a ser *a de que têm direito a ter direitos*, faz-se presente aqui, como já se verificara na primeira parte da *Filosofia do Direito* (Direito Abstrato), “a pluralidade inorgânica dos indivíduos considerados como pessoas de direito privado (...) e não a de cidadãos do Estado, numa sociedade orgânica, estruturada na forma do direito público”⁶⁴.

Portanto, Hegel – para quem *a sociedade civil é apenas o momento econômico do Estado racional* (isto é, está presente na estrutura do Estado mas não é suficiente para estruturar as relações entre os homens, visando formar com eles uma totalidade, em virtude das contradições não superadas nessa estrutura) – reforça aqui a necessidade de que o homem, para realizar-se enquanto ser livre, precisa situar-se para além das contingências e

⁶³ SALGADO, *op. cit.*, p. 366.

⁶⁴ Ibid., p. 371. Numa referência a Karl LÖWITH [*Von Hegel zu Nietzsche*. 7. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1978. p. 263], SALGADO [*op. cit.*, p. 373-74] recorda que Hegel “faz uma crítica da sociedade civil, estrutura do Estado liberal, com o parâmetro da idéia de Estado de Platão, que dá a substancialidade ética do Estado ou o Estado concebido como universalidade e não como uma multidão de indivíduos ligados externamente pelo laço do direito privado e pela exigência da satisfação das suas necessidades individuais”. Isso não significa, como já se aludiu anteriormente, um retorno puro e simples à concepção platônica de Estado que, por sua vez, não considera “a pessoa, o indivíduo livre ou o sujeito que, a partir de Descartes (teoricamente) e da Revolução Francesa (praticamente), passou a ser o centro em torno do qual se movimenta o mundo ético moderno-ocidental”. Considerando que a concepção de idéia em Hegel é bem diferente da que vigora em Platão, posto que naquele a idéia não é mais entendida na sua forma abstrata, como neste, mas na sua concretude, convém lembrar que, “enquanto para Platão o Estado tem como fundamento a idéia do bem, portanto, abstrato, para Hegel, o bem em que o Estado se fundamenta é a idéia de liberdade (...) como bem vivente, razão existente, realizando-se pelo agir da vontade subjetiva, base do Estado racional ou ético”. A respeito da comparação entre o Estado platônico e o hegeliano, sugere-se conferir a realizada por ILTING, Karl-Heinz. *La struttura della “Filosofia del Diritto” di Hegel* In: TOTA, Enzo (Org.). *Hegel – Diverso. Le Filosofie del diritto dal 1818 al 1831*. Bari: Laterza, 1977.

determinismos da sociedade civil, colocando-se na esfera da ordem racional⁶⁵, ética, do Estado: “o político é, assim, posto por Hegel como a verdade do econômico; o Estado, como verdade da sociedade civil”⁶⁶.

Nessa perspectiva de compreensão – capaz de apreender o significado dialético ou a razão imanente a este que (e enquanto) é um *momento* no processo mais amplo de estruturação das relações entre os homens em vista da afirmação da liberdade –, Hegel apresenta, nos §§ 201-202, as classes ou estados (*Stände*) – que, segundo ele, “não procedem da luta pela satisfação das necessidades, mas da estrutura lógica elementar (...) presente na dialética da sociedade civil”⁶⁷ – como “*sistemas particulares*” dentro do sistema universal da satisfação das necessidades (§ 201), corroborando a sua articulação em uma totalidade orgânica.

O autor da *Filosofia do Direito*, a exemplo de Platão, no final do Livro III da *República*, justifica aqui a idéia de uma divisão tripartite da sociedade, à qual confere um significado dialético (§ 202): o primeiro estado é o *substancial* ou imediato, que corresponde às formas de trabalho próprias dos agricultores, que vivem no campo (§ 203) e se baseiam sobretudo nas relações familiares, apegados que são a todas as formas de vida natural; o segundo estado é o *formal* ou reflexivo, composto por todos aqueles que se consagram à indústria, numa atividade característica da vida urbana (§ 204), representação típica da sociedade civil⁶⁸; e, por fim, o terceiro estado é o *universal*, ao qual pertencem os

⁶⁵ Lembra Bernard BOURGEOIS [2000, p. 17-18], numa crítica ao que intenta apreender a filosofia hegeliana na unilateralidade das abstrações do entendimento, que “o hegelianismo é a intenção e a realização de uma vida *racional*, e a razão é a identidade concreta das diferenças”.

⁶⁶ SALGADO, *op. cit.*, p. 366. É importante frisar aqui, numa referência a BOURGEOIS [*op. cit.*, p. 75-76], que “o difícil problema das relações entre o político e o econômico determina de forma mais precisa o problema hegeliano fundamental, que é sempre construir e manter a totalidade orgânica do povo no seio de uma vida moderna ameaçada pelo dilaceramento e a deformidade”, produzidos pelos conflitos da vida econômica.

⁶⁷ VAZ, SNF 19 (1980), p. 26. Para Hegel, a noção de *Stand* é essencialmente diferente da de classe social (*Klasse*). Na observação ao § 200, Hegel esclarece: “É (...) a razão imanente ao sistema das necessidades humanas e a seu movimento o que o articula em uma totalidade orgânica de elementos diferentes”, isto é, de estados (*Stände*).

⁶⁸ Cf. LOSURDO, *op. cit.*, p. 229-231: Imune a qualquer nostalgia bucólica – numa referência à perspectiva de uma crítica tendencialmente nostálgica da sociedade civil presente em Rousseau, à qual já se aludiu na nota 39 desse capítulo –, Hegel não tem dúvidas em afirmar, na adição ao § 204, que é na cidade e nas classes urbanas –

administradores do Estado, que se ocupam dos interesses coletivos (§ 205), devotados ao Estado (*Staat*) enquanto tal.

Apesar de haver uma série de circunstâncias (condições naturais, nascimento, etc.) que possam vir a influenciar a definição a que estado ou segmento social (*Stand*) pertencer, é, em última instância, “na opinião subjetiva e no livre-arbítrio particular” que se radica a determinação última e essencial (§ 206). Por conseguinte, diferentemente do que se dá no Estado platônico (§ 206, Obs.), a designação a que *Stand* pertence cada indivíduo não é imposta à sociedade⁶⁹. Além disso, para Hegel, não se põem esses estados numa relação hierárquica, como na concepção do filósofo grego, que privilegiava a classe dos dirigentes-filósofos.

Por fim, ainda sobre a relação indivíduo-classe, afirma Hegel que o indivíduo só existe efetivamente enquanto membro de uma dessas classes (§ 207): “um homem sem classe é uma mera pessoa privada e não se encontra em uma universalidade real” (§ 207, Ad.). Conclui Hegel essa adição, lembrando que “o indivíduo pode tomar-se em sua particularidade como universal e supor que se entra em uma classe, se entrega a algo inferior”. Porém, trata-se esta da “falsa representação que crê que, quando algo conquista uma existência que lhe é necessária, por isso se limita e se perde” (§ 207, Ad.).

até mesmo pelo fato de que “na classe industrial o papel do indivíduo resulta especialmente acentuado” – onde “se manifesta de modo decisivo a consciência da liberdade”, diferentemente da classe camponesa que – pelo fato de que “tem que pensar pouco em si mesma” – está “mais inclinada à submissão”. Numa manifestação de sintonia com o seu contexto (de emergência de uma sociedade industrial), é interessante observar que, em Hegel, como lembra LOSURDO (p. 230), “a sensibilidade para com a questão social não tem aqueles traços plebeus que claramente se revelam em Rousseau e Fichte” – estes sentem profundamente a questão social sobretudo a partir do mundo camponês –, mas, ao contrário, o leitor atento das idéias de A. Smith vai estranhar a “‘austera’ celebração da sobriedade e da simplicidade do mundo campestre pré-industrial”.

⁶⁹ Cf. LEFBVRE & MACHEREY, 1999, p. 49: O que determina, segundo Hegel, a pertença de um indivíduo a um “estado” (*Stand*) é, primeiramente, um certo tipo de consciência, indicando que a sociedade civil funciona essencialmente movida pela opinião, pela representação (§ 207).

2.3 A exigência da igualdade entre todos os homens

Confirmando a tese de que uma das grandes preocupações da sua filosofia política é *formar o homem para a prática da liberdade*⁷⁰ – que, no § 209 e seguintes, compreender-se-á por *eleva a consciência do indivíduo à forma universal da cultura* –, Hegel faz perceber que “o sujeito do direito não é o homem natural, mas o sujeito do mundo de cultura que alcança o reconhecimento universal”⁷¹. Em outros termos, é pela formação cultural (*Bildung*)⁷² – processo vivo mediante o qual o indivíduo forma-se como membro da comunidade – que o direito, a princípio abstrato, ganha efetividade, afirmando-se como “algo *universalmente reconhecido, sabido e querido*” (§ 209).

Depreende-se daí, dessa imbricação entre direito e cultura, que “o direito supõe a consciência, sem a qual ele é meramente formal e inefetivo”⁷³, realizando-se tão-somente como imposição mecânica ou subordinação automática do indivíduo à ordem comum, e não se efetivando como exercício da liberdade. É fundamental, portanto, o consentimento livre do indivíduo, o que subentende um esforço de convencimento capaz de fazer com que este – por

⁷⁰ Indagando acerca do que teria remetido Hegel do interesse (predominantemente) da política à vida especulativa, BOURGEOIS [2000, p. 17] faz perceber que, “tanto em seu motivo original como em seu tema definitivo, a filosofia hegeliana não é uma filosofia essencialmente política, *no sentido estrito do termo* [Aliás, como afirmara antes, p. 14, “a filosofia hegeliana é (...), em seu resultado, a filosofia da relatividade da filosofia política”]. Com efeito, o projeto fundamental de Hegel é um projeto do homem total, o projeto da *liberdade ou da felicidade*, do prazer de *estar-em-si-mesmo* (*bei sich sein*), de um Si que, se reencontrando no ser, suprime este como outro, como limite, e entra assim na *vida infinita*”.

⁷¹ LIMA VAZ, SNF 19 (1980), p. 26.

⁷² Sobre a *Bildung*, no sentido aqui utilizado por Hegel, sugere-se conferir também os §§ 20 e 187. É importante considerar – quando se compreende a *Bildung* como esse processo de (con)formação dos indivíduos à forma da universalidade (ou do espírito da coletividade) – que, conforme alerta Carla CORDUA [*El mundo ético*. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989 (Coleção Autores, Textos e Temas Filosofía, n. 23). p. 189], “seria um erro, porém, pensar que Hegel patrocina a uniformidade cultural quando afirma a importância da formação dos indivíduos no espírito do grupo. A sociedade que propõe é internamente diversa, e a educação conduz não à abstrata pertença ao grupo em geral, mas a posições determinadas dentro dele. A ‘*Bildung*’ não é tampouco um simples treinamento ou adaptação ao dado, pois só a que tem um conteúdo racional é formação para a liberdade. O mero conformismo com o efetivamente existente mais bem contraria a ação livre e em nenhum caso a favorece. A liberdade depende da coincidência consigo e não há senão a razão capaz de uma verdadeira identidade”. Concluindo, lembra HYPPOLITE [1995, p. 101, nota 17] que “Hegel dá um sentido muito vasto à palavra ‘cultura’; designa tanto a formação política do indivíduo como a sua formação econômica, em geral a sua elevação ao Universal”.

⁷³ LEFEBVRE & MACHEREY, *op. cit.*, p. 51.

reconhecer o seu conteúdo racional – opte por orientar-se na direção do que se coloca como jurisdição, entregando-se à dimensão propriamente social e jurídica de sua consciência, à qual chega graças ao seu pensamento da cultura. Lembra Hegel que “para ter o pensamento do direito há que estar educado no pensar [este compreendido como “pôr algo como universal ou levar algo à consciência como universal” (§ 211, Obs.)]⁷⁴, e não se deter no meramente sensível; há que adaptar os objetivos à forma da universalidade e também, na vontade, reger-se pelo universal” (§ 209, Ad.).

Como se observa, é uma constante do pensamento hegeliano a recusa em fechar-se em uma universalidade puramente subjetiva, uma vez que a questão reside na unidade viva, atuante, sempre repensada, da objetividade e da subjetividade. Reforça-se aqui a exigência da igualdade entre os homens, não a proclamada somente nos discursos, mas a vivida de modo subjetivo na exterioridade das coisas. Isso significa “que esta unidade de direito deve adquirir uma realidade que assegure legalmente a existência efetiva da igualdade entre todos os homens: é a jurisdição vivida como forma ativa da cultura”⁷⁵.

A adição ao § 211 situa bem as condições pelas quais o direito alcança a sua verdadeira determinidade e sua honra:

O sol e os planetas também têm leis, mas não as sabem; os bárbaros estão governados por instintos, costumes e sentimentos, mas não têm consciência disso. O fato de o direito ser posto e ser conhecido⁷⁶ faz desaparecer toda contingência da sensação e da opinião – a forma da vingança, da compaixão e do egoísmo – e só assim o direito alcança sua determinação verdadeira e a honra que lhe corresponde. Somente pela disciplina da compreensão é que ele se torna capaz de universalidade⁷⁷.

⁷⁴ ROSENFELD, 1995, p. 199: “Tomar consciência de alguma coisa como universal equívale a ‘pôr’ esta universalidade como o conteúdo próprio da atividade de uma vontade que se torna consciente de que é o seu poder de mediação. Não se trata de aceitar os indivíduos e suas consciências como empiricamente dados; a tarefa da liberdade consiste em chegar à consciência do que eles são essencialmente, isto é, o movimento sempre novo de se fazer membros (individualidades conscientes) de uma comunidade”.

⁷⁵ Ibid., p. 197.

⁷⁶ FdD, § 212: “Nesta identidade do *ser em-si* (*Ansichsein*) e do *ser-posto* (*Gesetztsein*) só tem obrigatoriedade como *direito* o que existe como *lei*. Dado que o ser posto constitui o lado da existência no qual pode entrar a contingência do capricho e outras particularidades, o que existe como lei pode diferir em seu conteúdo do que é o direito em si”.

⁷⁷ Hegel continua, nessa adição, destacando ainda que o direito deve ser conhecido de modo pensante, apresentando uma crítica à época moderna, na sua prática afrontosa de negar aos povos sua vocação de legislar:

Encontra-se implícita neste comentário de Hegel a superioridade do direito, que pressupõe a consciência, ante às leis da Natureza, cuja aplicação é mecânica. Mas, como interpretam Jean-Pierre Lefebvre e Pierre Macherey, esta é também a causa de sua fraqueza:

... basta que o indivíduo retire a sua adesão consciente, para que se torne letra morta, para que seja rebaixado ao nível de um universal completamente objetivado, isto é, no nível de um sistema que permanece exterior à existência dos indivíduos particulares, os quais não tomam conhecimento dele e a ele permanecem indiferentes, ainda que o suportem⁷⁸.

Destaca Hegel, segundo o comentário acima, a precariedade e provisoriedade, na ordem da sociedade civil, da reconciliação entre o particular e o universal, na direção da qual pende a sociedade civil. Assim, para fazer frente ao espectro da desagregação sempre à espreita, posto que é consequência de sua contradição interna, ou seja, para garantir a adesão reconhecida e consentida dos indivíduos – que, no momento da sociedade civil, encontram-se totalmente enlaçados na particularidade e, nesse contexto, exigem que sejam favorecidos em seu bem-estar (§ 229, Ad.) –, a sociedade civil necessita apelar para outras mediações: sendo, pois, como particular que o indivíduo situa-se na sua ordem e se submete às suas leis, é necessário convencê-lo de que é por meio de tal submissão que ele encontrará a satisfação de seus interesses⁷⁹.

“É absolutamente necessário que na aplicação das leis haja conflitos, nos quais tem seu lugar o entendimento do juiz, pois do contrário a execução seria algo totalmente mecânico. Quando se chega à eliminação destes conflitos deixando elementos a critério do juiz, a solução é muito pior, pois os conflitos também pertencem ao pensamento, à consciência pensante e à sua dialética, enquanto que a mera decisão do juiz seria arbitrária. Alega-se correntemente, em favor do direito consuetudinário, que é mais vivo, mas essa vida, ou seja, a identidade da determinação com o sujeito, não constitui, todavia, a essência da coisa. O direito deve ser conhecido de modo pensante; tem que ser em si mesmo um sistema e, só como tal, pode ter vigência nas nações cultas. Ao negar-se aos povos, na época moderna, sua vocação de legislar, não só se cometeu uma afronta, mas que, além disso, expressou-se o absurdo de que nem sequer se pode confiar em que os indivíduos tenham a habilidade de transformar a infinita quantidade de leis existentes em um sistema conseqüente, sendo, por outra parte, a sistematização, quer dizer, a elevação ao universal, o infinito impulso da época. Também se considerou preferíveis a um código elaborado em um sentido mais universal as recopilações de decisões, tal como se encontram no *Corpus juris*, porque nelas se mantém sempre uma certa particularidade e uma memória histórica que não se quer abandonar. A insuficiência de tais recopilações mostra suficientemente a prática do direito inglês”.

⁷⁸ LEFEBVRE & MACHEREY, *op. cit.*, p. 51-52.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 52.

Tendo em vista tal contexto e compreendido que um verdadeiro código de leis subentende “uma intervenção consciente sobre os hábitos e os costumes de uma época com o propósito de relacioná-los com a sua universalidade imanente”⁸⁰, conclui-se que “o direito é aqui uma igualdade abstrata cuja existência formal é o código civil (§ 211) e que deve respeitar a particularidade que se afirma no interior do ‘sistema das necessidades’ (§ 230): o indivíduo é ‘filho da sociedade civil’”⁸¹. E, como tal, do mesmo modo que tem direitos frente à sociedade, esta, que deve proteger seus membros e defender seus direitos, apresenta a este exigências que devem ser acatadas (§ 238)⁸², aprofundando a consciência de si como membro de uma comunidade. Configurando-se, então, como *família universal*, a sociedade civil tem, frente ao livre-arbítrio e à contingência dos pais, por exemplo, a obrigação e o direito de exercer controle e influência sobre a educação – tanto pública quanto privada –, na medida em que esta diz respeito às aptidões para tornar-se membro da sociedade (§ 239)⁸³.

Almejando por fim “uma unidade capaz de conter – e satisfazer – o conjunto dos conflitos e contradições que constituem a vida dos homens”⁸⁴, a filosofia de Hegel, atenta não

⁸⁰ ROSENFELD, *op. cit.*, p. 199.

⁸¹ VAZ, *op. cit.*, p. 26.

⁸² É importante que se ressalte, aqui, que há em Hegel uma consciência muito clara sobre os limites do poder político, bem como sobre o que é direito e dever nesse poder. Sobre isso, recorda LOSURDO [1998, p. 134] que está claro para Hegel que, da mesma forma que deve permanecer sagrado o limite dentro do qual não é lícito ao poder estatal intrometer-se na vida privada dos cidadãos [refere-se aqui a direitos inalienáveis, como a liberdade individual, de consciência...], é incontestável o direito e o dever do poder político intervir, por exemplo para assegurar a instrução a todas as crianças, reduzindo, se necessário, o arbítrio dos pais, de intervir no campo educacional, na saúde etc., em toda aquela esfera que tem uma mais estrita relação com a finalidade do Estado, enfim, de intervir no campo econômico, procurando reduzir os custos sociais da crise.

⁸³ Apesar de reconhecer a dificuldade em estabelecer os limites entre os direitos dos pais e da sociedade civil (§ 239, Ad.), Hegel não hesita em afirmar, neste mesmo parágrafo, que “a sociedade tem direito de atuar segundo suas provadas opiniões, obrigar aos pais a colocar seus filhos na escola, a vacinar contra a varíola, etc.; do mesmo modo que, como expressa no § 240, “se os indivíduos aniquilam com o esbanjamento sua segurança e a subsistência de sua família, a sociedade civil tem o dever e o direito de tomá-los em tutela e fazer cumprir, em seu lugar, a finalidade da sociedade e a sua própria”. É curioso observar que, em relação aos limites da *autoridade dos pais*, “Kant, mais próximo da tradição liberal que Hegel, chega até o ponto de teorizar [Cf. *Metafísica dos costumes*. Doutrina do Direito § 29] um ‘direito dos pais sobre os seus filhos como se eles fossem uma extensão da própria casa’, um direito dos pais de retomar os filhos fujões ‘como coisas’ ou como ‘animais domésticos que escaparam’. Hegel polemiza contra essa redução dos filhos a ‘coisas’, denunciando em Kant a permanência de um resíduo daquela tradição segundo a qual, na antiga Roma, os filhos eram associados a escravos do *pater familias*...” (LOSURDO, *op. cit.*, p. 118). Por fim, Hegel assumirá posições que só bem mais tarde serão incorporadas pelo próprio liberalismo, tais como a defesa da introdução da obrigatoriedade escolar e pela proibição ou redução do trabalho infantil. Para o filósofo, a criança – que virá a ser membro da sociedade civil – é portadora de direitos frente a essa, como já o era em relação à família.

⁸⁴ ROSENFELD, 1995, p. 203-204.

somente aos conflitos privados – cuja superação, da alçada do tribunal, alcança apenas um dos níveis da unidade entre o universal em-si e a particularidade subjetiva –, mas também às contradições sociais – cuja resolução deve ser buscada na esfera do Estado –, prossegue na busca de níveis mais amplos de universalização da substância ética.

2.4 Em direção à sociedade política

Sem perder de vista que, na realidade, o Estado é o *primeiro*, dentro do qual a família desdobra-se em sociedade civil, sendo que, nestes dois momentos, é a própria idéia do Estado que se manifesta⁸⁵; e que, no desenvolvimento da sociedade civil, a substância ética conquista sua *forma infinita* (§ 256, Obs.), localiza-se esta análise no interior do movimento social do conceito, compreendendo assim que a *administração* anuncia sua interiorização no Estado por meio da *corporação*, tratando-se de uma determinação de emergência do Estado.

Situando-se, portanto, a partir de tal perspectiva, e levando em conta que “a ênfase na objetividade do ético⁸⁶ e das instituições políticas caracteriza o filósofo em todo o ciclo da sua evolução”⁸⁷, põe-se a seguinte questão: num contexto marcado pela contradição entre a vontade moral e a atividade econômica, onde a acumulação de riquezas, possibilitando o luxo e o esbanjamento de poucos, articula-se dialeticamente com a proliferação da pobreza, que penaliza a muitos, como assegurar a cada um um bem-estar efetivo e não ilusório?

⁸⁵ FdD, § 262: “A idéia efetivamente real – o espírito – se divide nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, que constituem sua finitude, para ser, a partir da idealidade destas, espírito efetivamente infinito para si”. Compreender *família* e *sociedade civil* como momentos da *Idéia de Estado* é, por sua vez, compreender que o Estado só é na medida em que *família* e *sociedade civil* se desenvolvem em seu interior (§ 263, Ad.).

⁸⁶ Segundo Hegel, “O Espírito que não se determina é uma abstração da inteligência” (RH, p. 89). Para ser mais que apenas uma representação vazia, portanto, ele deve ter realidade, existência, deve ser objetivo.

⁸⁷ LOSURDO, *op. cit.*, p. 202.

Apresenta-se aqui, em outros termos, a questão social da superação da miséria. E, uma vez que o poder público exprime uma nova determinação do processo de constituição da substancialidade ética, faz-se necessário remeter-se a ele. Dessa forma, ciente de que a superação da miséria não resulta apenas da disposição subjetiva (§ 242)⁸⁸, e considerando que “o Estado público é tanto mais perfeito quanto menor, em comparação ao que está assegurado de modo geral, for a parte que se abandona à iniciativa do indivíduo e à sua opinião particular” (§ 242, Obs.), Hegel contrapõe-se aos que tendem a

... dissolver a questão social em um problema atinente exclusivamente, ou em primeiro lugar, ao indivíduo, a um problema que não põe tanto em causa a objetiva configuração das relações jurídicas e sociais, mas a capacidade, as atitudes e também a disposição de espírito do indivíduo afligido pela pobreza⁸⁹.

Ao conferir centralidade às instituições políticas – posto que “a objetividade da questão social não pode surgir sem que a atenção se desloque do indivíduo para as instituições político-sociais”⁹⁰ –, Hegel caminha em direção oposta à perspectiva liberal, que imputa ao indivíduo (à sua indolência, vendo na pobreza a marca de um fracasso moral ou incompetência) ou à Natureza (na conta de desgraça ou calamidade natural) a responsabilidade pela situação de miserabilidade em que se encontra significativa parcela da sociedade⁹¹. Ele – para o qual a miséria configura-se como uma questão social – vai pôr em causa o ordenamento político-social.

⁸⁸ Segundo Hegel, no âmbito das ações subjetivas, a ajuda aos pobres mantém um caráter acidental, bem como o que há na pobreza de injustamente humilhante (Cf. § 253, Obs.). Rejeita-se aqui a prática da “esmola” (a beneficência), posto que ela acaba por ser exatamente o inverso daquilo que o homem deve exigir, qual seja, o reconhecimento do seu valor de cidadão-trabalhador (Cf. Weil, 1970, p. 123-126).

⁸⁹ LOSURDO, *op. cit.*, p. 204-205. Hegel afasta-se do âmbito intimista (de uma felicidade que resulta somente da iniciativa do indivíduo) e situa-se no âmbito mais material e objetivo de um “bem-estar”, ligado não a um indefinível estado de espírito, mas, em primeiro lugar, à “segurança da subsistência” que, no plano da vida associada, deve ser tratado e realizado enquanto direito (§ 230). Não se pode deixar de estabelecer aqui uma correlação com o Programa “Fome Zero”, do atual governo Lula, que, segundo a perspectiva hegeliana, só terá sentido e eficácia se se articular com uma política de multiplicação das oportunidades de emprego. Sem isso, o Programa está furado e será tão-somente mais um paliativo eleitoral, pois deixaria de lado o fundamental, qual seja, considerar o homem na sua dignidade de membro do Todo e resgatar nele o sentimento de independência e honra, que mediante o seu trabalho torna-se legitimamente co-partícipe da riqueza da comunidade nacional.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 205.

⁹¹ Lembra LOSURDO (Cf. *Ibid.*, p. 204-209) que pensadores como Locke, Bentham e Tocqueville removem do âmbito do ordenamento social a responsabilidade pela miséria. John Locke coloca na própria indolência do

Nesse momento de sua análise do direito, Hegel depara com a noção de classe (*Klasse*), à qual ainda não havia feito nenhuma referência⁹²: se a divisão do trabalho, por um lado, incrementa a acumulação de riquezas,

... por outro lado, promove também a fragmentação e limitação do trabalho particular e, com isso, a dependência e miséria da classe (*Klasse*) ligada a esse trabalho, o que provoca sua incapacidade de sentir e gozar outras possibilidades, especialmente as que se referem aos benefícios espirituais que oferece a sociedade civil (§ 243).

Na medida em que a sociedade civil apresenta, ao mesmo tempo, como suas determinações, *o luxo e o esbanjamento crescente e o aumento igualmente infinito da dependência e da falta* (§ 195), pode-se falar de dois segmentos sociais – ricos e pobres – cujos interesses não só são divergentes, mas, mais apropriadamente, contrários, configurando-se a noção de *Klasse* como diametralmente oposta à de *Stand*⁹³. No contexto de tal sociedade – onde a aparência de um desenvolvimento harmonioso e equilibrado da atividade econômica conduz outrossim a coletividade a estados perigosos para a coesão da vida ética –, as contradições a ela inerentes são exacerbadas a tal ponto que, ao garantir apenas a uma minoria

indivíduo a responsabilidade pela sua situação de miséria ao insinuar – esquecendo-se de que, na natureza, tudo já é propriedade de outro – que “o indivíduo pode sempre voltar-se para a natureza para garantir a sobrevivência” [*Segundo tratado sobre o governo*, § 36]; Jeremiah Bentham que, “ao polemizar contra o jusnaturalismo, ironiza acerca do recurso à natureza para fundar direitos que têm sentido somente no âmbito da sociedade”, defende a tese de que “a pobreza não é uma consequência do ordenamento social (...). É uma herança do estado de natureza” [p. 206]; Alexis de Tocqueville denuncia como “perigosa demagogia o querer fazer com que a ‘multidão’ acredite que ‘as misérias humanas são obras das leis e não da providência’” [p. 207] (providência compreendida aqui como outro nome para a Natureza, indicando uma esfera independente das instituições políticas e das relações sociais). Enquanto “para Tocqueville, o indivíduo na miséria somente pode apelar à caridade, seja privada ou pública, para Hegel ele é detentor, ao contrário, de um preciso ‘direito’ ao qual corresponde uma precisa ‘obrigação da sociedade civil’” [p. 208].

⁹² Cf. HEGEL. *A sociedade civil burguesa*, 1979, nota 1, p. 135. Comenta Lefebvre: “Primeiro emprego da palavra *Klasse* na *Filosofia do Direito* de 1820, para designar uma categoria social produzida pelo desenvolvimento da sociedade civil burguesa, pela acumulação das riquezas, pela singularização do trabalho, etc., e que não pode em caso algum constituir um *Stand*. Hegel retoma aqui diretamente a expressão inglesa *class*, tal como já a utilizava na *Realphilosophie*...”

⁹³ Como já insinuara antes (vide nota imediatamente anterior), comenta LEFEBVRE (e MACHEREY, 1999, p. 54-55): “É essa noção de classe (*Klasse*) que exprime então a idéia exatamente contrária àquela que era pensada por meio da noção de ‘estado’ (*Stand*): enquanto esta última representa a integração do indivíduo em um conjunto ao qual ele pertence organicamente, e por intermédio do qual ele próprio se torna membro de uma coletividade, a outra corresponde ao momento em que este vínculo se desagrega, ao mesmo tempo em que desaparece toda idéia de interesse comum. De certa forma, essa noção de classe, que para Hegel é mais abstrata que a noção de estado, corresponde melhor à sociedade civil – na qual ela reforça essencialmente o lado negativo – do que a noção de *Stand*, que, por um lado, está mais próxima da determinação substancial da família, e, por outro, da determinação racional do Estado, determinações estas cujos laços mútuos ela garante”.

privilegiada as condições de possibilidade do exercício da plena cidadania, termina por condenar “uma grande massa a descer para além de um certo nível mínimo de subsistência, (...) necessário a um membro da sociedade” (§ 244). Em uma tal situação de dilaceração do tecido social, a massa de indivíduos, que vivem com recursos abaixo do mínimo indispensável à sua reprodução material e moral, acaba por perder o “sentimento do direito, da legalidade e da honra de existir graças à sua própria atividade e ao seu trabalho, [o que] leva ao surgimento de uma *plebe*” (§ 244).

Entretanto, como indica o próprio Hegel na adição a este mesmo parágrafo, não é a pobreza em si que faz com que alguém pertença à plebe. Aliás, a plebe, antes de ser uma decorrência pura e simples de uma situação de miséria, resulta “da representação de tal estado como insuportável”⁹⁴, que se manifesta na íntima indignação contra tudo o que poderia ser de outra forma. Em síntese, o que afirma o filósofo é que “é na medida que a pobreza emerge como ‘uma forma de consciência’ que se pode falar do ‘ser de classe’ do indivíduo”⁹⁵.

Sendo a formação da plebe mortal para a sociedade civil, “a questão de como remediar a pobreza torna-se um problema que agita e atormenta as sociedades modernas” (§ 244, Ad.). E, como esta é igualmente a questão que angustia Hegel, ele – a partir do § 245 – desenvolverá toda uma reflexão, apresentando e posicionando-se criticamente em relação às várias possibilidades postas para a sua prevenção e/ou superação.

Coerente com os parâmetros já colocados nos parágrafos que antecedem ao 245, Hegel qualificará como paliativas ou irrealizáveis todas as alternativas que buscam assegurar a subsistência dos pobres sem a mediação do trabalho, uma vez que isso contrariaria o princípio da sociedade civil e não contribuiria para o resgate do sentimento de independência e honra dos seus indivíduos (§ 245). Assim, critica tanto as intervenções públicas, que se limitam a

⁹⁴ LEFEBVRE & MACHEREY, *op. cit.*, p. 55: “Reencontramos aqui a idéia fundamental de que a sociedade civil funciona movida pela representação e pela opinião”.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 56. Acrescentam os autores: “Todas as reflexões que irão se desenvolver depois de Marx a respeito da noção de classe e em torno do problema da relação entre ‘ser’ e ‘consciência’ de classe têm origem aqui”.

uma perspectiva assistencialista, quanto a tese que propõe que os mais ricos se encarreguem da manutenção dos mais pobres, pois tratar-se-ia de soluções atomísticas que não consideram o homem na sua dignidade de membro do Todo. Essas propostas, além de reduzirem o indivíduo a alvo de uma mera doação, não o reconhecendo como membro do Todo, não resolvem verdadeiramente a questão, apenas adiando o problema.

Por fim, frente a esse quadro, dois caminhos se apresentam: um diz respeito à opção de ficar nos parcos limites que caracterizam a constituição da sociedade civil, que se coloca desde sempre como “Estado exterior” (§ 183), e buscar lá fora, via comércio exterior (§ 246) ou, numa radicalização de “sua vocação imperialista latente”⁹⁶, mediante o recurso da colonização (§ 248), uma saída fortuita, às custas de outros povos, para as dificuldades que são internas, numa tentativa de deslocar o conflito para além de suas fronteiras, subterfúgio de quem evita encarar de frente a realidade “de uma multidão de indivíduos que não podem satisfazer suas necessidades por meio de seu trabalho, quando a produção supera as necessidades do consumo” (§ 248, Ad.), desembocando na (má) infinitude do entendimento (§ 234), que apenas multiplica *ad infinitum* o mal que reside exatamente lá onde os que produzem a riqueza não a usufruem (§ 245). E o outro caminho!? Qual a proposta alternativa do filósofo que se preocupa em promover a reintegração do ético nessa sociedade...?

Uma vez constatado que, a partir da relação de exterioridade mantida com a vontade particular, a administração mostrou-se incapaz de superar a situação de injustiça, sinaliza-se ao conceito um outro caminho: o de sua interiorização na substancialidade ética. Hegel apresenta, então, a *corporação* como uma última mediação que, perfazendo o movimento de interiorização em si da sociedade civil, promove a reintegração do ético nesta sociedade, “posto que, de acordo com a idéia, a própria particularidade [da sociedade civil] toma a este

⁹⁶ LEFEBVRE & MACHEREY, *op. cit.*, p. 57.

universal que está imanente em seu interesse como fim e objeto de sua vontade e de sua atividade” (§ 249).

A preocupação de Hegel, como se verifica, está em romper com a lógica egoísta e irracional do lucro, que circunscreve o indivíduo aos meandros “da accidentalidade e da mera opinião particular, que podem ser perigosas tanto para si como para os outros” (§ 254), na medida em que não possibilitam a este indivíduo, “reduzido, por seu isolamento, ao aspecto egoísta da indústria” (§ 253, Obs.), reconhecer-se e elevar-se à dignidade “de uma atividade consciente para um fim universal, coletivo” (§ 254). As corporações – associações que congregam os que alcançaram a reta compreensão de que os indivíduos não são atomisticamente isolados, mas trazem uma determinação universal que reclama um situar-se para além da ganância singular e casual (§ 252, Obs.) – estão aptas a promover “uma nova solidariedade social”⁹⁷, baseada no trabalho, que se articula com o reconhecimento do outro como parte de um Todo, como membro de uma corporação e, como tal, reconhecido na sua honra profissional (§ 253, Obs.)⁹⁸. Devido a isso, lembra Hegel, a corporação acaba por tomar “o lugar de uma *segunda* família, o que é de difícil compreensão para a sociedade civil, em geral pouco atenta aos indivíduos e às suas necessidades” (§ 252).

Estruturada de maneira que sirva de “intermediária entre a unidade imediata da família (...) e a universalidade efetiva do Estado (*Staat*) que ela prepara”⁹⁹, a corporação – segunda raiz ética do Estado¹⁰⁰ – une

⁹⁷ ROSENFELD, 1995, p. 216.

⁹⁸ FdD, § 253: “O membro de uma corporação (...) reconhece também que pertence a um todo, que é por sua vez um membro da sociedade geral, e se interessa e preocupa pelos fins desinteressados desse todo; tem *sua honra em sua classe*”. Realça-se aqui, como frisam LEFEBVRE & MACHEREY (*op. cit.*, p. 60), a idéia de que “é por intermédio do seu pertencimento à corporação que o indivíduo particular, sujeito econômico da sociedade civil, torna-se cidadão do Estado, sujeito político no sentido estrito. A corporação desempenha portanto um papel essencial de *mediação*, que é fundamental para o desenvolvimento da sociedade: não estando ainda dentro do Estado, ela *já não está mais* inteiramente na sociedade civil”.

⁹⁹ LEFEBVRE & MACHEREY, *op. cit.*, p. 59. Concluem os autores (p. 64): “A corporação corresponde, portanto, ao momento de superação (*Aufhebung*) da sociedade civil: a partir dela, produz-se o Estado, do qual ela é condição de existência e antecedente racional”.

¹⁰⁰ FdD, § 255: “A primeira [a *família*] contém, numa unidade *substancial*, os momentos da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva”. BOURGEOIS (2000, p. 126) observa que “se a família e a corporação são apresentadas por Hegel como a raiz do Estado, não é porque elas seriam seu fundamento primeiro: as

... de um modo *interior* os *momentos* [da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva] que, na sociedade civil, estão inicialmente divididos, por um lado, em particularidade da necessidade e do gozo *refletida em si mesma*, e, por outro lado, em universalidade jurídica *abstrata*; [de tal sorte que] com esta união, o bem-estar particular se realiza como direito” (§ 255).

Na adição a esse parágrafo, Hegel critica “a moderna eliminação das corporações” que, partindo de uma incompreensão do papel do indivíduo no interior destas, “teve por finalidade fazer com que o indivíduo se responsabilizasse por si mesmo”. Para Hegel, está bem claro que a grande contribuição das corporações está em proporcionar ao homem ético, para além de seus fins privados, uma atividade universal, especialmente num contexto em que a participação direta dos cidadãos nos assuntos gerais do Estado é restrita (§ 255, Ad.). Pode-se vislumbrar aqui a crítica hegeliana à ilusão de que se possa “estabelecer uma relação direta e transparente, portanto, sem *mediações*”¹⁰¹ entre o Estado (o universal) e os indivíduos (o particular)¹⁰².

Ainda corroborando a relevância da corporação, Hegel lembra que, se na sociedade civil, como se viu anteriormente, o indivíduo, ao ocupar-se de si, atua também para outros, isso não é suficiente para que “se alcance o nível de uma eticidade pensante e consciente” (§ 255, Ad.). Este só será alcançado pelas corporações, desde que estas, naturalmente – e por isso mesmo devem estar sob o controle do Estado –, não se burocratizem e nem descambem no corporativismo, reduzindo-se tão-somente a uma casta unicamente preocupada com os seus privilégios (§ 255, Ad.).

fundações aparentes são o ser-aí necessário e insuficiente do fundamento verdadeiro. Simplesmente, é na família e na corporação que se desenvolve e cultiva parcialmente o sentimento ético de pertencer a um Todo e de trabalhar para ele, isto é, o sentimento que se consuma como o momento subjetivo do Estado”.

¹⁰¹ LEFEBVRE & MACHEREY, *op. cit.*, p. 61.

¹⁰² BENJAMIN, *Educação e Filosofia*, 27/28 (2000), p. 104, nota 38: “O que preocupa Hegel é a crescente atomização dos indivíduos na nascente sociedade industrial. O homem encontra-se cada vez mais isolado e somente ocupado com seu ganho individual. Além disto, Hegel percebe também uma progressiva restrição da participação dos cidadãos no âmbito do Estado. A corporação é o local que permite uma forma de reconhecimento que faz com que o indivíduo queira a primeira, embora ainda tosca, forma do universal: o interesse do grupo. Este grupo é um local de efetiva participação de cada um nas decisões mais gerais. É ele, portanto, que permite a passagem ao Estado”.

Por fim – conclui Hegel essa seção –, “enquanto limitada e finita, a finalidade da corporação tem sua verdade (...) na *finalidade universal* em si e para si em sua absoluta realidade. A esfera da sociedade civil conduz, pois, ao Estado” (§ 256), cume e fundamento das etapas da *Filosofia do Direito* de Hegel. O longo percurso feito até aqui, contudo, tem uma importância inegável, uma vez que “apreender a verdade do Estado significa apreender o processo pelo qual o Estado chega a si da interioridade das suas próprias determinações”¹⁰³.

¹⁰³ ROSENFELD, *op. cit.*, p. 218.

CAPÍTULO III

3 O ESTADO

A instituição do poder político tem sido, cada vez mais, alvo de questionamento e de debate, especialmente no que diz respeito às exigências éticas do seu exercício. Por mais que um confuso e, geralmente, equivocado senso comum se encontre sempre à beira de concluir que *moral* (compreendida como campo da pureza de intenções e ingênua honestidade) e *política* (identificada como a malícia, a astúcia e a trapaça) sejam, de fato, inconciliáveis – o que, em parte, é compreensível, posto que historicamente essa articulação tem sido, no mínimo, problemática¹ –, lateja, talvez como resquício de uma racionalidade mais antiga e mais elevada que a racionalidade técnica do entendimento, a consciência de que não há como implementar, concretamente, a perspectiva do bem comum, na sua justa conexão com a liberdade e a dignidade dos indivíduos, a não ser na aposta e no esforço, que articula pensamento livre e vontade racional, de viabilizar uma concepção de Estado – mesmo porque, diria Hegel, se ruim com ele, pior sem ele e inimaginável fora dele – que seja a expressão de um projeto ético-político razoável².

Contando com uma outra concepção do ético e do político que não a do senso comum moderno, parte-se aqui da compreensão de que, sem o *primado da ética*, a política ficaria reduzida a uma mera “técnica do poder”, que “obedece à racionalidade da causa eficiente e

¹ Pe. VAZ, em seu ensaio “Ética e Política” (In: *Ética e Direito*. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Landy Editora, Loyola, 2002. p. 177-181), analisa que a cisão entre Ética e Política foi aprofundada, no domínio da ação, “pela lógica implacável da *Machtpolitik* que preside à formação dos Estados nacionais modernos e que se constitui como (...) lógica da ‘razão de Estado’ (...) [e, no âmbito do teórico,] acaba sendo consagrada pelo refluxo individualista da Ética moderna, que irá condicionar a idéia de ‘comunidade ética’ ao postulado rigoroso da autonomia do sujeito moral tal como o definiu Kant” (p. 179).

² Na linha interpretativa de Marcelo PERINE [Cf. *Ética e política: Irredutibilidade e interação de relações assimétricas. Síntese Nova Fase*, 48 (1990), p. 35-46], compreende-se aqui “razoável” como sinônimo de racionalidade ética ou racionalidade da razão, numa contraposição à racionalidade do entendimento.

dos seus instrumentos, que esgota seu fim na eficácia do seu exercício”³; e, sem o *primado objetivo da política*, a ética não encontraria, por sua vez, efetivação⁴.

Sem deixar de estar atento à discussão, ainda tão atual, sobre a questão que se refere à existência de uma maior ou menor invasão dos interesses privados no âmbito do público ou de uma maior ou menor ingerência do poder público no campo da iniciativa privada ou ainda, noutras palavras, se é mais viável a perspectiva de um Estado mínimo ou a de um Estado centralizador e controlador, não há, nessa empreitada, a pretensão de priorizar ou de emitir um juízo específico ou mesmo assumir a defesa de uma dessas posições. E por que motivos?

Primeiro, colocando-se desde a ótica hegeliana, averiguar-se-á que a tese do Estado mínimo é, na verdade, a tese da celebração ou elevação à categoria de finalidade última dos interesses privados. Reduz-se a política a simples epifenômeno do econômico e, dessa forma, absolutizam-se as contradições que caracterizam o social. Na medida que se minimiza drasticamente a autonomia do político e silencia a reflexão política, abre-se campo para as mais variadas hipertrofias, que vão desde a tirania que propõe encerrar os mendigos (desvario lockeano) e todos que possam vir a atentar contra a propriedade, nos moldes de um Estado policialesco e autoritário⁵, até a aberração do totalitarismo que tudo controla e para o qual o indivíduo nada é. Uma leitura atenta da *Filosofia do Direito* de Hegel não autorizaria uma tal compreensão do Estado, uma vez que este tem na subjetividade a alma que o vivifica. Conseqüentemente, “uma universalidade estatal que não respeite os direitos da vontade particular pode ser tudo, salvo a concretização da *idéia de liberdade*, o que constitui propriamente o objeto da pesquisa filosófica de Hegel”⁶.

Segundo, a filosofia política hegeliana não priorizaria esse debate, até mesmo porque essas contraposições revelam, mais propriamente, a falta de uma clareza conceitual do que

³ VAZ, 2002, p. 177

⁴ Cf. PERINE, SNF 48 (1990), p. 37.

⁵ Cf. LOSURDO, 1998, p. 120; PERINE, *op. cit.*, p. 40; PALMIER, 1993, p. 99.

⁶ ROSENFELD, 1995, p. 233.

seja o Estado, suas funções, poderes e competências. Enquanto abordagem filosófica, investir-se-á na busca da precisão conceitual e na elucidação dos princípios norteadores de um Estado ético. Colocando-se no horizonte da exigência da requalificação das relações humanas, que situaria os sujeitos para além da reciprocidade, vista como mera exterioridade, Hegel vislumbrará a intersubjetividade como estrutura ontológica do Estado, que se rege pela *dialética da igualdade na diferença*.

Portanto, o percurso está indicado: compreender o caminho de saída das aporias do *Estado do Entendimento*, na expressão de Hegel, domínio das necessidades e da cisão dos interesses, que se traça como projeto histórico de um *Estado da Razão*, onde os fins correspondam ao exercício efetivo da liberdade política⁷, chegando à verificação da existência, em Hegel, de um processo democrático necessário na constituição desse Estado.

Esse Estado terá como modelo teórico uma organização que, prioritariamente, contemple a articulação entre as partes e o Todo e, como tal, a estrutura arquetípica mais adequada é a de um organismo⁸. Dessa forma, priorizar-se-á, neste capítulo, a abordagem da *constituição orgânica do político*, objetivando situar o horizonte lógico de compreensão a partir do qual Hegel articula a sua teoria silogística do Estado. Nessa mesma linha, refletir-se-á sobre o idealismo que constitui a *soberania do Estado* – mediante o qual se identificará como equivocada toda concepção que estabeleça uma contraposição entre soberania do monarca e soberania do povo –, considerando o jogo silogístico dos poderes que reproduz, no interior do Estado, a mesma inteligibilidade, expressão da implicação lógico-orgânica do político. Por fim, ainda em sintonia com a compreensão orgânica do Estado, ater-se-á à *nova*

⁷ Cf. VAZ, SNF 19 (1980), p. 27-28.

⁸ Vale lembrar aqui que, se podemos identificar Hegel como defensor de um Estado orgânico, o seu organicismo está longe da idéia grega, segundo Hegel, abstrata. Se no organicismo que se remete à Atenas antiga o indivíduo, por exemplo, não pode recorrer contra o Estado, o organicismo hegeliano, ao contrário, ciente de que não há totalidade sem partes, trata-se de um organicismo com liberdade. Esta concepção é a que se faz claramente presente ao longo dessa dissertação que, inclusive, inicia-se com um capítulo especialmente dedicado ao tema da liberdade. Encontra-se, portanto, em Hegel mais propriamente a crítica ao organicismo grego.

concepção de autonomia subjacente a esta sua teoria. Para tal, no entanto, faz-se necessário abordar a *concepção do homem* que sustenta a racionalidade implícita da prática política inerente a este Estado, aqui identificado como ético.

3.1 O Estado e a constituição orgânica do político

O Estado, na *Filosofia do Direito* de Hegel, apresenta-se como a expressão máxima da eticidade, isto é, da melhor forma de organização da vida em comum, e, como tal, é a concretização da substancialidade ética enquanto realização do princípio da liberdade. Em sendo assim, apesar de historicamente anterior à estruturação da sociedade civil, na realização da liberdade ou efetivação da idéia ética (§ 257) pressupõe a família e a sociedade civil como bases éticas e/ou instâncias de mediação. Mais do que a explicitação do jogo dialético do qual o Estado é resultado (§ 256), merece que seja ressaltada aqui a intuição hegeliana de que não há Estado ético (democrático) sem sociedade civil organizada.

Além disso, na medida em que cabe a este Estado a incumbência de administrar – o que não é o mesmo que eliminar! – os conflitos, as contradições e as diferenças inerentes a essa sociedade estruturada nos mais variados grupos e instituições sociais – estas, compreendidas enquanto instâncias de mediação organizadas, superam e guardam os interesses dos indivíduos que nelas se situam como membros –, fica evidenciado tratar-se não propriamente de um Estado mínimo ou centralizador, mas mais precisamente de um Estado estamental⁹, cuja ênfase estará na saúde de suas instituições¹⁰.

⁹ Os Estamentos (*Stände*), que no âmbito da sociedade civil têm o sentido de classes ou estados sociais, figuram, na esfera do Estado, como instâncias político-representativas (Cf. § 300). Hegel recorda, na observação do § 303, que a própria língua alemã conservou, na palavra *Stand*, ambos os sentidos, posteriormente separados. Para ele, porém, os dois sentidos estão estreitamente ligados, como se demonstrará mais adiante.

¹⁰ Cf. WEBER, T. O Estado ético. *Revista Filosofia Política* (III/5), p. 102-103.

O § 258 dessa mesma obra, ao apresentar o Estado como “realidade (efetiva) da vontade substancial” – e, considerando que “se não há a unidade do universal e do particular, pode haver existência, mas não realidade efetiva”¹¹ –, leva à conclusão de que o princípio (ou a racionalidade) do Estado está em realizar a unidade da universalidade e da individualidade ou, nos termos do próprio Hegel, “a unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade universal substancial e da liberdade subjetiva, ou seja, o saber individual e a vontade que busca seus fins particulares” (§ 258, Obs.). Fundamentalmente, afirma-se aqui que o indivíduo só alcança existência efetiva ao tomar o universal conscientemente como meta e, portanto, “só tem objetividade, verdade e ética enquanto membro do Estado” (§ 258, Obs.). Isto significa dizer que, sendo este (o Estado) a instância da universalidade, devem os indivíduos agir segundo leis e princípios pensados, isto é, universais; do mesmo modo, em contrapartida, se se trata de uma “unidade substancial”, a individualidade pessoal e seus interesses particulares têm seu total desenvolvimento e o reconhecimento de seu direito (§ 260).

A tese básica defendida por Hegel é que o Estado, como instância necessária, acima dos interesses corporativos, é capaz de integrar os interesses particulares com os da coletividade, posto que isso é da sua essência. O filósofo insistirá, como se verá adiante, nos §§ 260-261, que o Estado realiza ou torna possível a liberdade dos indivíduos.

Decorrem, do acima exposto, duas observações importantes para a compreensão do Estado ético hegeliano: uma é que, para Hegel, o Estado não pode ser pensado como uma simples instância ou fonte de coação e repressão ou limitação da vontade individual¹². Ao

¹¹ SALGADO, 1996, p. 382.

¹² Hegel, em seu artigo sobre o Direito Natural [“Das maneiras científicas de tratar o Direito natural, do seu lugar na Filosofia Prática e da sua relação às ciências positivas do Direito” (1802)] – onde já apresenta as intuições seminais, as decisões teóricas e as pressuposições que irão plasmar todo o seu pensamento ético-político –, desenvolve uma crítica à *coerção* como elemento essencial do Direito, demonstrando a irreversibilidade desta (ou a sua incapacidade de explicar a unidade orgânica da eticidade absoluta), explicitando o vínculo necessário entre coerção e livre-arbítrio, figura insuficiente da liberdade. Em síntese, a sua refutação especulativa da coerção consiste em mostrar que, se a coerção é o elemento essencial do Direito, a vida ética e a liberdade não podem ser pensadas a partir de um sistema da coerção recíproca universal. Sobre essa questão, confira o excelente artigo “O Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo” de Marcos MÜLLER (*Revista Filosofia Política*, III/5, p. 41-66).

contrário, o Estado é antes a sua condição de possibilidade: o homem é livre, mas a liberdade é uma potencialidade a ser desenvolvida e esta só o é de fato, diz Hegel, no seio de um Estado. Em síntese, o homem, para ser livre, precisa tornar-se um cidadão, isto é, precisa participar da vida do Estado, propondo e se submetendo às suas leis. Na esteira de Aristóteles, ele compreende o homem como *animal político* – na verdade, mais “político” que “animal”, uma vez que é na medida em que supera a mera esfera da animalidade que ele se afirma como humano e, portanto, político –, um ser que só se realiza plenamente na cidade, sendo possível, portanto, tão-somente enquanto membro de um Estado (§ 261, Ad.). Nesse sentido, dirá Hegel – de forma um tanto entusiástica, mas também crítica – que o Estado “é o caminho de Deus no mundo” (§ 258, Ad.)¹³.

A outra observação liga-se à primeira: este Estado, onde se realiza a “substância ética”, dotado de uma racionalidade que o qualifica como administrador dos conflitos, das contradições e das diferenças, trata-se de conceito pensado, que preexiste, portanto, como pensamento, mas não como realidade empírica já plenamente constituída. O Estado Ideal (racional, absoluto) é, propriamente, uma idéia reguladora dos Estados históricos, enquanto estes são realizações parciais daquele¹⁴. Porém, insistirá Hegel, não se trata de produto artificial ou mera ficção, mas de uma idealidade que se efetiva historicamente (§ 258, Ad.). É, portanto, o ideal do próprio real, o ser do vir-a-ser, em processo permanente de efetivação,

¹³ Entusiástica no sentido de dizer que sem ele o homem não se realiza, pois não atualiza sua liberdade; e crítica no sentido de que ele é o “caminho”, mas não é Deus, seja porque, conforme acentua o filósofo, o Espírito objetivo, em cuja esfera situa-se o Estado, é transcendido pelo Espírito absoluto (arte, religião e filosofia), logo, aquele (o Estado) não pode ser considerado Deus, no sentido de que é o auge da perfeição; seja porque o Estado histórico não realiza plenamente a Idéia de Estado ou, no dizer de Hegel, o Estado não é obra de arte, está na terra e, portanto, na esfera do capricho, da contingência e do erro (§ 258, Ad.). Por fim, lembra o Pe. VAZ (Cf. *Síntese Nova Fase*, v. VIII, n. 22, 1981, p. 119) que, segundo a investigação filológica da expressão “divino”, aplicada por Hegel ao Estado – empreendida pelo professor de Lovaina Fr. Grégoire, que nos anos 50 faz uma refutação da acusação de totalitarismo lançada contra Hegel –, verifica-se sua origem grega e o caráter puramente estilístico que ela recebe na linguagem política hegeliana.

¹⁴ WEBER, em seu livro *Hegel, liberdade, Estado e história* (1993) [Cf. p. 137-138], traz um bom paralelo, diferenciando o Estado absoluto dos Estados históricos. A partir dessa distinção, fundamental para uma correta compreensão dos textos políticos hegelianos, Eric Weil (Cf. *Hegel y el Estado*, p. 13-29) desenvolve toda uma crítica à identificação de Hegel como o apologista do Estado prussiano. Cf. também SALGADO, *op. cit.*, 404-411; D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971. p. 118.

concretizando-se em formas empíricas e contingentes, das quais não pode ser isolado, posto que o que é é a realização do ser no devir¹⁵.

Preocupado em não fugir ao rigor do conceito, Hegel submete ao crivo da crítica os teóricos modernos que, ao confundirem o Estado com a sociedade civil (§ 258, Obs.), ignorando a distinção entre uma união que é um simples agregado¹⁶, onde cada um é fim para si mesmo, à maneira da sociedade civil (§182, Ad.), e a coesão orgânica do Estado, desembocaram numa defesa aparente do indivíduo¹⁷, própria de uma *ideologia da*

¹⁵ Cf. Enc. (A doutrina do ser), § 88. É oportuno trazer aqui a posição hegeliana sobre a relação dialética entre *contingência* e *necessidade*: na medida em que se compreende que o que é é a unidade do ser e do não-ser, ou seja, que o Estado ideal não pode ser isolado de suas manifestações históricas contingentes, uma vez que a *idéia* não é o apenas abstrato, como conceberia uma lógica-de-entendimento, mas é o conceito no seu livre determinar-se a si mesmo como realidade (Cf. Enc. § 213), deve-se concluir que “a realidade da substancialidade não pode excluir a diversidade” (WEBER, 1993, p. 138). Esta, ao contrário, deve estar incluída – como superada e conservada – naquela. Dessa forma, pode-se falar da necessidade como sendo uma necessidade que conserva dentro de si a necessidade da contingência. Sobre esse ponto, porém, é preciso esclarecer – como alerta Jean-Marie LARDIC em seu ensaio “A contingência em Hegel” [1995, especialmente p. 92-122] – que a “necessidade da contingência” em Hegel é bem diferente da afirmação da necessidade do ser contingente. Isto é, “Hegel reconhece a necessidade da contingência para a própria necessidade” (p. 96). Assim, diferentemente do que habitualmente se faz, ao reduzir o contingente ao necessário ou afirmar o ser contingente como necessário em si, a filosofia hegeliana defende “que o ser contingente seja bem conservado como contingente em relação ao necessário; o que quer dizer, como aquilo que sucumbe, que se nega enquanto finito, e portanto se supera, mostrando-se assim como o não-necessário passando nele” (p. 97). Por sua vez, o necessário só é necessário na medida em que ele se subtrai igualmente à abstração (que o fixaria em sua independência radical sem conteúdo) e à relatividade a um outro (que o identificaria a um puro efeito contingente). É, portanto, “superando-se na contingência [que] o necessário se pode afirmar como tal na negação de sua finitude” (p. 97). Explicita-se aqui um *infinito* que desde sempre está encarnado no finito e se afirma no desaparecer deste, e um *finito* como manifestação da insuficiência em relação a si mesmo e que, por conseguinte, é na medida em que é destruição de si: “a [sua] razão de ser é, ao mesmo tempo, a razão de seu não-ser” (p. 95). Em síntese, Hegel – com essa sua afirmação dialética da contingência e da necessidade – supera o formalismo de um procedimento que separa o contingente do necessário e o reduz a si próprio, chegando a uma autêntica consideração da contingência.

¹⁶ Enc. § 544: “Costuma-se chamar *povo* o agregado das pessoas privadas, mas, enquanto tal agregação, ele é o *vulgo*, não o *povo* [vulgus, populus]; e sob esse respeito é o único fim do Estado que um povo *não* chegue à existência, nem ao poder, nem à ação *enquanto* um *tal agregado*. Tal situação de um povo é uma situação de injustiça, de aeticidade, de irracionalidade; nessa situação o povo seria somente como uma potência informe, brutal, cega, como o mar agitado, elementar; o qual porém não se destrói a si mesmo, como o faria o povo enquanto elemento espiritual. Muitas vezes se pôde ouvir representar tal situação como a da verdadeira liberdade”.

¹⁷ Sem nunca render-se ao culto do Eu, Hegel – “para quem o Eu deve precisamente cultivar-se pelo culto do mundo” [BOURGEOIS, 2000, p. 25] –, “é o filósofo que dá um lugar sistemático ao valor singular do indivíduo, ficando assim em oposição a todo o curso da filosofia ocidental, de Platão a Kant, que tratava sistematicamente apenas o universal e o abstrato, jamais o que fosse unicamente concreto” [HARTMAN In: RH, p. 35]. Nessa linha, muito diferente da imagem banal de um Hegel que teria reduzido o indivíduo a uma peça do universal, enfatiza LABARRIÈRE [SNF 24 (1982), p. 16-17] – numa referência à tese de WEIL da centralidade, na obra hegeliana, do princípio da “satisfação do indivíduo” na organização concreta e razoável do Estado – a absoluta centralidade do indivíduo nos *Princípios da Filosofia do Direito*: “Sob as espécies da pessoa (Direito abstrato), do sujeito (Moralidade), enfim do membro da comunidade (Eticidade), é sempre ele que é a medida da verdade visada e atingida” (p. 17, nota 9).

*abstração*¹⁸. O filósofo refere-se aqui à doutrina do contrato social que, assumindo o indivíduo – atomisticamente e, portanto, abstratamente concebido¹⁹ – como ponto de partida (§ 258, Ad.), “do que se depreende, por conseguinte, que ser membro do Estado corre por conta do livre-arbítrio de cada um” (§ 258, Obs.), não compreende, ou talvez não queira compreender – uma vez que a noção do indivíduo isolado “não é apenas uma noção, mas uma relação real produzida pelas forças de mercado”²⁰ – que a relação do Estado com o indivíduo é totalmente diferente. O Estado, segundo a idéia que o define, procede, ao contrário, a partir do Todo, que desde logo inclui todas as suas partes como membros, segundo um princípio de coesão orgânica. A concepção contratual da sociedade que, equivocadamente, compreende a totalidade social a partir da junção de suas partes constitutivas, ao modo de uma montagem

¹⁸ No § 230, Hegel defende, frente ao fato de que, na sociedade civil-burguesa, “a subsistência e o bem-estar de cada indivíduo é uma possibilidade”, que não só “a segurança e tranqüilidade da pessoa e da propriedade” sejam tornadas efetivas, como inclui “que se assegure a subsistência e o bem-estar do indivíduo, isto é, que o bem-estar particular seja tratado como direito e realizado”. Em sua polêmica contra a tradição liberal – que, absolutizando o momento da “tranqüila segurança da pessoa e da propriedade”, perde de vista o “bem-estar do indivíduo”, o “bem-estar particular” –, será Hegel que insistirá em fazer com que o indivíduo seja considerado, enquanto pessoa, também na sua particularidade, como se pode verificar, por exemplo, no § 261, Obs., no qual afirma que “o momento da particularidade é igualmente essencial e que sua satisfação é, portanto, absolutamente necessária”. E, em sendo assim, “o interesse particular não deve ser deixado de lado nem reprimido, mas posto em concordância com o universal, com o qual se conserva o universal mesmo”. Segundo ótima síntese de D. LOSURDO (1998, p. 113 – 150), para entender esse paradoxo [ser Hegel, e não os liberais, a insistir na centralidade do indivíduo], “é preciso levar em consideração que o indivíduo do qual parte a tradição liberal é o proprietário que protesta contra as intrusões do poder político na sua inviolável esfera privada, ao passo que, nessa lição de Hegel, o indivíduo do qual se parte é o plebeu ou o plebeu potencial, que invoca a intervenção do poder político na esfera da economia para que lhe garanta o sustento. Em um caso, é a propriedade a ser defendida; no outro, é a particularidade plebéia ou potencialmente plebéia. E o universal abstrato tomado como alvo, em um caso, é o Estado, o poder político que poderia se tornar instrumento das classes não possuidoras; no outro, são as leis de mercado que consagram as relações de propriedade existentes” (p. 127). Concluindo, Losurdo lembra que, para Hegel, é preciso prover aos indivíduos, posto que ninguém pode confiar no princípio segundo o qual as coisas se ajustarão, entrarão no lugar, numa nítida postura crítica frente à fantasia liberal da auto-regulação do mercado, na qual confiava Adam Smith. Ao compreender a superação da miséria como uma questão social (§ 242), Hegel põe em causa o ordenamento político-social em vigor. Para ele, não há dúvida de que “o superior direito do espírito do mundo com respeito ao Estado é um dado de fato” (p. 130), numa referência ao direito de ir além do ordenamento jurídico e social existente. Não é à toa que a sua concretude histórica, a sua atenção aos conteúdos político-sociais, fará de Hegel alvo da crítica dos liberais.

¹⁹ A bem da verdade, como lembra VALCÁRCEL (*Hegel y a ética*, 1988, p. 421), “... desde nosso nascimento, nunca somos realmente indivíduos. Pertencemos a alguma universalidade: a família, a classe, a corporação... não esperemos do Estado que recolha nossa individualidade abstrata. Só como universalidade nós podemos nele nos integrar como o que já somos, o resto é pura moral”. Na *Fenomenologia do Espírito*, nos §§ 32 e 166, por exemplo, insistirá que o ser humano será aquilo com o que está relacionado, nada em si mesmo fora dessa relação. Ele se afirmará enquanto humano num processo permanente de vir-a-ser, num movimento que é, essencialmente, de intercâmbio com o outro de si mesmo.

²⁰ ROSENFELD, D. *Lições de filosofia política*. O estatal, o público e o privado. Porto Alegre: L&PM, 1996. p. 75.

mecânica, acaba por reduzir a liberdade política ao ato de decisão da vontade individual, revelando-se incapaz de dar um conteúdo concreto a seu conceito, esvaindo-se na abstração²¹.

Assim, apesar de reconhecer em Rousseau o mérito de estabelecer como princípio do Estado a vontade²², Hegel não deixará de censurá-lo por “ter apreendido a vontade somente na forma determinada da vontade individual” (§ 258, Obs.), isto é, por ter “feito do universal estatal o mero objeto de um querer subjetivo individual, irracional, desrazão cuja tentativa de realização engendrou os excessos revolucionários”²³. A referência aqui é à Revolução Francesa²⁴, que mostra espetacularmente os efeitos negativos da teoria do contrato: “Nela, as abstrações da representação tornam-se terror nos fatos, sob a forma de um ‘espetáculo monstruoso, inaudito em memória humana’, pois fizeram desta tentativa o episódio mais cruel e mais assustador que existe”²⁵.

²¹ A diferença entre Estado inorgânico e Estado orgânico é, resumidamente, a seguinte: o *Estado inorgânico* – que a França revolucionária representa –, a partir de “uma caótica representação do povo” (§ 279, Obs.), reforça a oposição universal x particular, privando a sua organização política de qualquer conteúdo substancial. Nesse sentido, a França – o anti-modelo do Estado orgânico – retira todo poder das antigas comunas e corporações, opondo-lhes a sua própria ordem centralizadora abstrata [Cf. § 302, Ad, onde Hegel contrapõem Estados despóticos x sistema orgânico]. O *Estado orgânico*, aquele no qual “o indivíduo encontra o apoio (garantia) para o exercício de seus direitos e vincula, assim, seu interesse particular à conservação do todo (§ 290, Ad.), ao contrário, encontra nas forças intermediárias da sociedade as fontes de sua legitimidade (§ 289, Obs.). Para Hegel, inclusive, sem considerar “a condição orgânica das esferas particulares”, isto é, sem superar o “caráter de massa” ao qual tem sido abandonado, especialmente, os mais pobres (§ 290, Ad.), “o poder político perde todo contato com a vida real dos indivíduos (...), matéria à qual ele dá forma e sem a qual ele fica privado de todo caráter efetivo” (LEFEBVRE & MACHEREY, 1999, p. 95).

²² WEBER, *Revista Filosofia Política*, III/5, p. 104: “Assim como o Estado é ‘conceito pensado’, a vontade, enquanto princípio do Estado em Rousseau, também é pensamento, o pensar mesmo, tanto na sua forma quanto no seu conteúdo. Nisso está seu mérito, na avaliação de Hegel. No entanto, o problema está em considerar a vontade geral como o que há de comum em todas as vontades individuais, o ‘substrato coletivo das consciências’ (*Do Contrato Social*), e não como o racional da vontade. O racional exige mediação das vontades individuais, donde resulta uma universalidade, enquanto resultado do superar e guardar dessas vontades em nível superior”.

²³ BOURGEOIS, 2000, p. 125.

²⁴ A posição – intelectual e não fruto de arroubo militante – de Hegel sobre a Revolução Francesa e sua significação histórica, presente tanto na *Fenomenologia do Espírito* (3ª parte, seção B do cap. VI – “A liberdade absoluta e o terror”) como na sua *Filosofia da História* (último tópico do cap. IV da 4ª parte – “O iluminismo e a Revolução” – Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995) é bastante clara: sem deixar de reconhecer a sua relevância histórica, especialmente no tocante à racionalidade de seus princípios, que apresenta a liberdade como fundamento e fim de toda ordenação social (o que justifica o seu entusiasmo), Hegel torna-se um crítico veemente da Revolução, seja tematizando as contradições fundamentais da sociedade que dela emergiu, seja desqualificando o seu pressuposto intelectual, a saber, a concepção atomística da liberdade. Cf. as boas análises de BICCA [A Revolução Francesa na filosofia de Hegel in: SNF v. XV, n. 42, p. 49-60, jan.-abr. 1988.] e de OLIVEIRA [In: Ética e sociabilidade, 1993, p. 227-247].

²⁵ LEFEBVRE & MACHEREY, *op. cit.*, p. 71.

A que se refere Hegel aqui? Que intento se transformou “no acontecimento mais terrível e cruel” (§ 258, Obs.)? Trata-se, dirá o filósofo, do “prodigioso [no sentido pejorativo de pretensão descabida] espetáculo de iniciar completamente desde um começo e pelo pensamento a constituição de um grande Estado real, derrubando todo o existente e dado” (§ 258, Obs.). Em outros termos, significa: deixar-se inebriar pela ficção do imediato, pôr-se como soberbo nascer do sol, na pretensão de ser alvorada que anuncia o radicalmente inédito, em vez de saborear a poesia e deixar-se tomar pela sabedoria que envolve o crepúsculo, ao entardecer, de onde se pode contemplar “o divino em si e para si e sua absoluta autoridade e majestade” (§ 258, Obs.)²⁶. Trata-se “da recusa de se levar em conta o caráter efetivo da idéia do Estado, isto é, o fato de que ela é o resultado de um processo de elaboração do qual não pode ser separada, e apenas no interior do qual ela recebe uma significação racional”²⁷. Noutros dizeres, a Revolução Francesa²⁸, ao proibir as corporações, suprime as mediações que permitem enraizar a existência dos indivíduos na vida da coletividade, faz depender o Estado do arbitrário de uma iniciativa singular²⁹. Ao desconsiderar toda uma trajetória

²⁶ Enquanto a “alvorada” é, para a idéia, o momento – necessariamente abstrato – de sua aparição imediata, posto que as condições de seu desenvolvimento efetivo ainda não estão postas; o “crepúsculo”, momento simbólico do racional, conforme lembra Hegel no prefácio de sua *Filosofia do Direito*, refere-se ao ocaso do dia, quando o processo se completou através da série total de suas mediações.

²⁷ LEFEBVRE & MACHEREY, *op. cit.*, p. 75.

²⁸ Segundo Hegel, partindo de uma concepção abstrata (não processual) da liberdade e, portanto, impossível de efetivar-se, a Revolução Francesa, assentando-se na arbitrariedade da vontade particular, mostrou-se incapaz de fazer surgir uma organização estável da sociedade, compatível com a nova consciência da liberdade. O já maduro Hegel – no gozo da idade dos que têm capacidade de avaliar com maior profundidade, pela grave experiência da vida, que assim os leva à essência, ao valor intrínseco das questões (Cf. RH, p. 85-86) – lança, num olhar retrospectivo, um sábio juízo e, com ele, um desafio ainda por resolver: “Finalmente, depois de quarenta anos de guerra e imensurável confusão, um coração cansado podia alegrar-se ao ver o fim desses distúrbios e o nascimento da satisfação.(...) [Mas] Não satisfeito em que vigorem os direitos racionais, com a liberdade da pessoa e da propriedade, e a existência de uma organização política na qual se encontrem vários círculos da vida civil, cada um devendo realizar a sua tarefa específica e com aquela influência sobre o povo que é exercida pelos membros inteligentes da comunidade, o ‘liberalismo’ opõe a tudo isso o princípio atomístico, aquele que insiste no domínio das vontades individuais, afirmando que toda forma de governo deve emanar desse poder expresso e ter a sua sanção. Ao afirmar esse lado formal da liberdade – essa abstração –, o grupo em questão impede que qualquer organização política se estabeleça firmemente. Os arranjos específicos de governo são bombardeados pelos defensores da liberdade como mandatos da vontade particular e tachados de amostras de poder arbitrário. A vontade de muitos tira o ministério do poder, e aqueles que formavam a oposição, por ser agora governo, têm muitos contra si. Dessa forma, perpetuam-se o movimento e a inquietação. É com essa colisão, com esse entrave, com esse problema, que a história agora se depara e para o qual tem que encontrar a solução em tempos futuros” (*Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 369-370).

²⁹ Essa posição (de supressão das corporações), assumida no contexto da Revolução Francesa, já aparece defendida por Rousseau em obra publicada em 1762. No cap. III do segundo livro *Do Contrato Social* [Trad.

histórica, acaba por comprometer a racionalidade imanente da idéia de Estado em processo de efetivação, condenando-se à abstração e ao terror.

Na adição ao § 274, Hegel retoma a crítica à Revolução Francesa, denunciando, mais uma vez, a tentativa de recomeçar radicalmente pelo início a constituição de um Estado (§ 258, Obs.)³⁰, reduzindo esta a uma construção artificial, a uma aberração a priori, puro “objeto de pensamento” (§ 274), frente à qual o povo não consegue experimentar “o sentimento de que é seu direito e sua situação; podendo até existir exteriormente, mas sem nenhum significado ou valor” (§ 274, Ad.). Diferentemente dessa compreensão do direito como um a priori abstrato que se opõe aos povos concretos da história, na concepção organicista hegeliana³¹, o direito – que não é mais do que a expressão de uma certa totalidade orgânica – encontra-se inserido no campo das realidades contingentes, não mais fazendo a defesa de um igualitarismo abstrato aos moldes do direito natural que se ligava, no pensamento ocidental, a uma concepção mecanicista e matemática da ciência. Assim, será a *idéia da bela totalidade* “o modelo da concepção hegeliana do Estado, a que ele opõe à concepção utilitária ou individualista do Estado”³².

Para Hegel, portanto, o termo Constituição (*Verfassung*) não se refere apenas a um conjunto de disposições legais, como se a Constituição de um Estado se reduzisse a uma junção artificial de elementos, promovida a qualquer momento e por quaisquer sujeitos, por

Lourdes Santos Machado. Introd. E notas Paul Arbousse-Batisde e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores). p. 53], Rousseau faz uma defesa do voto atomizado e se posiciona em contrário a toda “sociedade parcial”: “Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo”. Enquanto Rousseau – que se apresenta como representante da democracia direta, rejeitando a idéia da representação política – torna-se refém de uma impraticabilidade: a efetivação do princípio da vontade geral só seria possível em Estados muito pequenos e quem sabe para um “povo de deuses” (*Do Contrato Social*); a favor de Hegel – que pressupõe uma sociedade civil organizada –, pode ser dito que “a existência de instâncias mediadoras, enquanto representação política, é a forma mais viável de participação política” (WEBER, *Revista de Filosofia Política*, III/5, p. 105).

³⁰ CORDUA, 1989, p. 187: “Tudo (...) depende da concorrência destes dois processos: a renovação do herdado culturalmente e seu contínuo progresso, a liberdade dos indivíduos e a do todo ao qual pertencem”.

³¹ Não se pode esquecer que é em Platão e Aristóteles que Hegel vai buscar uma concepção orgânica de Estado, a idéia de uma anterioridade de natureza do todo sobre as partes e de uma imanência do todo às partes. Sobre a metáfora organicista para definir o direito do Estado, sugere-se conferir as adições aos §§ 263, 267, 269 e 274 e as observações aos §§ 278 e 286, que caracterizam a forma do Estado, aproximando-a da estrutura diferenciada de um corpo vivo.

³² HYPOLITE, 1995, p. 60.

mais bem intencionados que sejam (§ 274, Ad.), e que são aplicados de forma extrínseca ao povo³³. Nem de longe, no entanto, pode-se concluir ser ela um mero objeto de pensamento; daí ser descabida a pretensão de dar a um povo uma constituição (§ 274, Obs.). Ao contrário, dirá o filósofo, “a constituição de um povo determinado depende do modo e da cultura de sua autoconsciência. Nela reside sua liberdade subjetiva e, conseqüentemente, a realidade da constituição” (§ 274). Lembra ele que, sendo ela a tradução dos costumes, da cultura, da consciência, enfim, do espírito de um povo determinado, “é essencial assinalar que a constituição, ainda que tenha surgido no tempo, não deve ser considerada como algo *feito*; é, pelo contrário, o existente em si e para si e, portanto, há que considerá-lo para além da esfera do que se faz, como o divino e persistente” (§ 273, Obs.). Não quer dizer que ela não possa ser modificada (aperfeiçoada), naturalmente que pelo caminho constitucional (§ 273, Obs.) – no caso, terá que se dar num processo denso de discussão, em consonância com os genuínos valores culturais da totalidade ética do povo e onde este, enquanto politicamente organizado, se faz representar –, mas o que enfatiza Hegel é que “uma constituição não é algo que meramente se faz: é um trabalho de séculos, a idéia e a consciência do racional na medida em que se desenvolveu em um povo” (§ 274, Ad.).

³³ Por melhores que sejam os projetos, eles não se justificam se impostos de cima para baixo, mesmo porque não virarão vida na vida do povo. Há em Hegel uma resistência em reduzir o povo a simples massa de manobra ou mero alvo das “boas intenções” (vão moralismo!), como nitidamente se configura no mundo político lockeano, que não passa de uma “sociedade por ações”, cujos acionistas são os cidadãos possuidores de bens [Cf. a interpretação de CB. MACPHERSON. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 (Coleção Pensamento crítico, n. 22).] e onde os mais pobres, portadores de uma cidadania capenga, desprovida de direitos políticos ativos, ficam abandonados ao caráter de massa. Não que se queira detectar em Hegel um ardor militante e bem intencionado como até se pode identificar, por exemplo, na trajetória de um Marx e tantos outros, mas mesmo que apenas por exigência lógica (e não está dito aqui ter sido apenas por isso), não deixa de ser curiosamente interessante saborear algumas passagens onde claramente emerge, articulada à defesa da tese do Estado orgânico, essa sua posição contrária à redução do povo a uma massa informe. Um trecho da adição ao § 290 é bem ilustrativo: “Desde há algum tempo a organização [do poder] se efetua sempre desde cima, e esta é a preocupação principal; porém, o que está mais abaixo, o que no todo tem caráter de massa, tem sido facilmente abandonado. É, não obstante, da maior importância que se torne algo orgânico [= que se articule politicamente], pois só assim é força e poder; do contrário, não é mais que uma multidão, uma quantidade de átomos desintegrados. O poder legítimo só se encontra na condição orgânica das esferas particulares”. Essa preocupação com que os indivíduos não se reduzam a uma massa passiva, subentendida na tese da articulação orgânica dos estamentos, encontra-se presente em vários outros parágrafos, entre os quais estão os §§ 301-302. Concluindo, afirma Hegel que no despotismo “não existe o Estado, isto é, não existe sua configuração autoconsciente no direito, na eticidade livre e no desenvolvimento orgânico, única digna do espírito” (§ 270, Obs.).

Quanto à divisão dos poderes no interior do Estado político, Hegel cuida em deixar o mais claro possível a perspectiva a partir da qual esta é aceitável. Ele faz questão de lembrar que o Estado, enquanto é o desdobramento objetivo do conceito, estrutura-se de acordo com as categorias lógicas do mesmo, segundo as quais cada momento, em sua particularidade, é e exprime o Todo, contendo em si os outros momentos³⁴. Nesse sentido, pode-se falar de distintos poderes sem, no entanto, cair no “enorme erro” (§ 272), dirá Hegel, de pensar cada um deles existindo por si de modo abstrato, como se fossem partes justapostas numa junção mecânica, o que é praxe de uma lógica de entendimento. Segundo a compreensão hegeliana, como acima colocado, os poderes só se diferenciam enquanto momentos do conceito e, portanto, têm, por um lado, sua especificidade reconhecida e, por outro, são cada um a expressão da totalidade orgânica do Estado.

Uma vez situado o horizonte lógico de compreensão e sem perder de vista que o Estado, na teoria hegeliana, longe de apresentar-se como um iluminado acima do bem e do mal com uma missão providencial, existe *na* e é *a* “vontade do homem enquanto quer, razoavelmente, a vontade livre”³⁵, esta compreendendo que a sua satisfação só encontra realização “no interior de uma organização razoável da liberdade”³⁶; e sendo o Estado, por conseguinte, esse campo da ação razoável cuja essência é a lei da razão, na qual e pela qual os seres razoáveis podem encontrar a satisfação dos seus desejos e interesses razoáveis³⁷, é pertinente indagar acerca do que é preciso, concretamente falando, para que o Estado se organize razoavelmente. A tal questão, responderá Hegel – no § 273, onde apresenta as

³⁴ É o que está expresso no § 272 da *Filosofia do Direito*: “A constituição é racional na medida em que o Estado determina e *diferencia* em si sua atividade *de acordo com a natureza do conceito*, de maneira tal que *cada um* dos poderes é em si mesmo a *totalidade*, porque contém em si a atividade dos outros momentos e porque, ao expressar estes a diferença do conceito, se mantêm em sua idealidade e constituem um único todo *individual*”.

³⁵ PERINE, SNF 59 (1992), p. 549.

³⁶ Ibid., p. 548.

³⁷ Cf. Ibid., 549-550.

diferenças substanciais que compõem o Estado político –, indicando fundamentalmente três coisas:

Primeiramente, um poder que determine o universal universalmente: poder legislativo. Em seguida, o poder que subsuma o caso particular sob a regra universal, aplique as leis e os princípios, decida na realidade cotidiana: o poder administrativo. Finalmente, a autoridade que formule a vontade empírica, a autoridade que, após a deliberação, a discussão, o conflito dos interesses e das doutrinas, diga seu *fiat*: poder decisório, o soberano, o príncipe.

Desembocará Hegel – neste complexo jogo de mediações, articulado dialeticamente, em que se configura a intersubjetividade do Estado, que, sendo a universalidade viva do Nós, “caracteriza-se pela estrutura diferenciada de grupos e instâncias que se reconhecem e que exprimem em cada determinidade a unidade substancial do todo”³⁸ – na defesa da *monarquia constitucional* como a forma do Estado no mundo moderno. E o que concluir, se a forma histórica do Estado analisada por Hegel é uma monarquia constitucional? Afinal, assenta-se o poder no príncipe ou no povo? Ou seria nos poderes intermediários?! O que é fundamental nessas *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel!?

Esse é, sem dúvida, um dos pontos polêmicos desta sua obra e que, como tal, pressupõe um significativo esforço de leitura – se se objetiva ultrapassar as (in)compreensões que se atêm ao que é periférico e sem sentido –, segundo as regras hermenêuticas de interpretação do texto hegeliano, cuja primeira e fundamental condição é a obediência às exigências sistemáticas atinentes a este pensamento³⁹. Por conseguinte, colocando-se em busca do que é o *fundamental* – posto que parece ser essa a tarefa a que se dedicou o filósofo

³⁸ WOHLFART, João A. A estrutura e a exposição do método dialético em Hegel. Parte II. *Filosofazer*. Passo Fundo, ano XI, n. 20, p. 35-60, 2002/1. p. 53.

³⁹ Faz-se alusão, aqui, à pressuposição fundamental, explicitada no § 801 da *Fenomenologia do Espírito*, de que o tempo não é o outro do conceito mas o conceito no seu ser-outro, e retomada na introdução à *Filosofia do Direito* (Observações aos §§ 1 e 32), onde a realidade efetiva do conceito é oposta à contingência e à aparição inessencial do existir transitório. Importa considerar, portanto, a distinção essencial que Hegel faz, nos parágrafos suprarreferidos da obra ora em análise, entre o conceito na sua acepção sistemática e na sua acepção usual abstrata, quando esclarece o que compreende por *Idéia*. Cf. as ricas e esclarecedoras páginas do artigo “Por que ler Hegel hoje?” do Pe. VAZ, especialmente p. 227ss [LIMA VAZ In: DE BONI, L. A. (Org.). *Finitude e Transcendência*, 1996. p. 222-42].

nesta sua “proposição de ‘linhas diretivas’, isto é, de um sistema de referência que possa concretamente orientar o julgamento e as ações dos homens”⁴⁰ –, é preciso compreender que este, por ser a realidade efetiva do conceito, não se confunde com o aparecer inessencial do existir transitório, mas reporta, para além da transitoriedade de tudo o que, na história, é passageiro acontecer⁴¹, à manifestação de um sentido que não pode ser pensado senão como efetivação da idéia da liberdade⁴².

Nessa perspectiva, e de acordo com as regras acima evocadas, Hegel se obriga, coerentemente, a ater-se a uma interpretação da época, com todas as limitações que esta comporta, procurando estabelecer os cânones de um governo razoável no contexto do seu tempo, o que, em hipótese alguma, faz dessa uma forma insuperável e definitiva. Fica claro, portanto, que a filosofia política de Hegel, longe de ser uma insensata consagração do empírico – o que a reduziria a ser a filosofia de um determinado Estado particular que existiu na história –, e não sendo tampouco a proposição de um protótipo de perfeição racional que só poderia existir na opinião ou imaginação do teórico que, situando-se para além do seu tempo, constrói para si um mundo no qual pode imprimir o que bem entender⁴³ – o que, por sua vez, torna equivocada a leitura que pretendeu ver na sua *Filosofia do Direito* “uma tentativa de apresentar um modelo constitucional tão bem elaborado (...) que deveria se impor a todos, no

⁴⁰ LABARRIÈRE, SNF 56 (1992), p. 21.

⁴¹ VAZ, *op. cit.*, p. 226: “Para Hegel, não é a verdade que é histórica mas a história que é verdadeira. (...) Com efeito, se afirmarmos que a história é que é verdadeira e não a verdade que é histórica, no sentido da sua sujeição ao acontecer histórico enquanto tal, então a história passa a ser julgada por uma razão que nela habita a modo de uma *enteléquia*, para falar como Aristóteles, uma forma diretriz que estrutura a história e nos permite decifrar um sentido presente na sucessão temporal do curso histórico: um sentido que não pode ser pensado senão como verdade da própria história e que nela e por ela se manifesta”.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 228.

⁴³ Cf. FdD, Prefácio, p. 61. Hegel tem plena consciência de que, assim como cada um é filho de seu tempo, a filosofia é seu tempo apreendido no pensamento. Portanto, não cabe a ela profetizar um mundo futuro (do dever-ser), mas ter no presente – que é, sobretudo, o que agora pulsa e “ocupa a cena histórica e mobiliza a atividade da consciência” [LABARRIÈRE, SNF 56 (1992), p. 18] – sua matéria. Labarrière, dez anos antes (1982, p. 14, nota 5), enfatizara que não há em Hegel propriamente uma desqualificação da categoria filosófica da *utopia*. Necessário se faz, porém, repensar seu significado: “Mas a utopia não consiste em se representar um mundo imaginário e a projetá-lo num futuro esperado. Sob sua forma lógica, a única válida, ela implica na atenção às estruturas intemporais de todo conhecimento histórico. A forma do futuro é, então, *o que diz o presente como sentido*”.

correr dos tempos, e regradar, até mesmo em seus pormenores, o jogo político”⁴⁴ – é antes um pensar que busca ser o reflexo fiel da racionalidade atuante no fenômeno político, um esforço sincero de ensinar não como o Estado deve ser, mas como deve ser conhecido⁴⁵.

Certo, então, de que não cabe à filosofia dizer como o mundo deve ser – e considerando a relatividade de cada época –, não há, em Hegel, a pretensão de ser conclusivo sobre certas questões que, segundo sua avaliação, não dizem respeito ao fundamental ou, noutros termos, carecem de sentido, tais como, por exemplo, a supracitada questão acerca da origem do poder, a pergunta sobre quem deve fazer a Constituição ou se a monarquia é ou não a melhor forma. Do até agora exposto, concluir-se-á com Labarrière que, no que se refere à *monarquia constitucional*, “é preciso estar atento ao fato de que aqui, como amiúde, o adjetivo devora o substantivo: na verdade, é a ‘constituição’ que é, se se pode dizer, o personagem principal dessa construção”⁴⁶. Em sendo assim, no que se refere à primeira questão, fundamental será perguntar sobre o que diz a *Constituição* acerca da origem do poder. Conforme visto nos parágrafos anteriores, especialmente no 272, pode-se afirmar que a resposta deve ser buscada no

... equilíbrio em tensão entre os momentos da singularidade, da particularidade e da universalidade que encarna respectivamente o príncipe, os corpos intermediários e o povo – cada um deles tendo legitimidade com relação à idéia política unicamente se traz em si os outros dois momentos, como uma exigência interna de regulação⁴⁷.

Sobre a segunda, que pergunta por quem deve fazer a constituição, o seu equívoco, analisará Hegel, está exatamente no fato de que ela pressupõe “que não existe já nenhuma constituição e que só há uma *multidão* atomística de indivíduos reunidos” (§ 273, Obs.). Mas, se assim for, como uma multidão deste tipo poderia chegar a uma constituição? Por si mesma ou por outros? Pela bondade, pelo pensamento ou pela força...? A tais questões, que decorrem

⁴⁴ LABARRIÈRE, SNF 56 (1992), p. 21.

⁴⁵ Cf. FdD, Prefácio, p. 60.

⁴⁶ LABARRIÈRE, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

do acima pressuposto, não há como (ou porque) responder, se se coloca no âmbito da exigência do conceito, da razão. A terceira, que também pode ser colocada na conta de ociosa ou secundária e que indaga se a monarquia é ou não a melhor forma, dirá Hegel que o fundamental aqui é a atenção ao princípio da liberdade da subjetividade do mundo moderno. Dessa forma, “só se pode dizer que são unilaterais todas as constituições políticas que não podem suportar em seu interior o princípio da livre subjetividade e não saibam corresponder a uma razão cultivada” (§ 273, Ad.).

Enfim, ainda e sempre nesse esforço de ser “não melhor que teu tempo, mas teu tempo do melhor modo”⁴⁸, empenhar-se-á Hegel em vencer o bom combate de – mergulhado na contingência e transitoriedade da particularidade de uma época – contribuir na emersão dos elementos universais aos quais, como a *linhas fundamentais*, se possa referir, feitas as relativizações devidas; no empenho de, lúcida e corajosamente, somar-se aos que estão em busca “das opções mais eficazes para que se faça justiça aos direitos de todos, na sua identidade fundamental aos deveres de todos”⁴⁹.

Entregue ao propósito de busca de garantias objetivas (institucionais) para o exercício racional-ético do poder, Hegel – que, no seu esforço de compreender o real significado da vida política hodierna, dedicou-se à revisão das concepções de liberdade, indivíduo, Estado, povo, Constituição... – submeterá também ao crivo da crítica filosófica a concepção abstrata, arbitrária e inorgânica de soberania política, predominante na modernidade. Para tanto, a partir de um rigoroso travejamento lógico, irá pensar o poder e a soberania segundo um processo de desenvolvimento que segue a circularidade silogística do conceito.

⁴⁸ LABARRIÈRE traz essa expressão no título do seu artigo (acima referido), extraída de um poema de Hegel de 1801 (*Entschluss*), que ele transcreve na p. 16: “Audaz pode o filho de deuses entregar-se à luta pela consumação / Rompe, pois, a paz contigo, rompe com a obra do mundo! / Luta, arrisca mais que o hoje e o ontem! Serás assim / Não melhor que o tempo, mas esse tempo do melhor modo”.

⁴⁹ Ibid., p. 23.

3.2 Soberania e poder: o príncipe e o povo no silogismo dos poderes

Uma primeira consideração a se fazer, nessa questão, é que não se pode perder de vista o objetivo de fundo que orienta o encadeamento de toda a reflexão hegeliana, a saber, salvaguardar a unidade ideal da coletividade ou a constituição orgânica do Estado, tendo este – enquanto “é o mundo que se deu o espírito” (§272, Ad.) – a unidade substancial como idealidade de seus momentos por determinação fundamental (§ 276). Em virtude, portanto, de sua idealidade, nele o particular sempre se encontra submetido ao universal, o que não é o mesmo que eliminar ou simplesmente substituir exterior e arbitrariamente os interesses particulares pelo interesse geral do Estado (§ 286, Obs.)⁵⁰.

O contexto que explica essa sua preocupação em perseguir, como meta, garantias objetivas, isto é, institucionais para o exercício racional do poder, para a justiça, a liberdade pública etc. (§ 286, Obs.) é um outro aspecto relevante: numa sociedade civil, cuja dinâmica é assegurada pelo princípio da busca do lucro máximo e da concorrência – “campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos” (§ 289, Obs.) –, Hegel está certo de que “a manutenção das contradições é inelutável: rivalidades entre indivíduos no interior de uma mesma profissão, oposições entre as diversas profissões, antagonismos entre os ricos e os pobres”⁵¹. Convencido de que a auto-regulação do mercado, na qual confiava Adam Smith, não funcionava, preocupa o filósofo a possibilidade de que esses antagonismos venham a atingir um grau tal que acabem por colocar em perigo a unidade da coletividade. Assim, ao evocar o risco de divisão ou mesmo o iminente sucumbir do Estado ante às contradições da

⁵⁰ O esforço de Hegel para que se compreenda isso já vem de longa data, como se constata, por exemplo, neste fragmento de um discurso seu por ocasião do encerramento do Ano Letivo de 1809, contido em *Discursos sobre Educação* [Trad. e intr. de Maria Ermelinda Trindade Fernandes. Lisboa: Edições Colibri, 1994 (Coleção Paideia).], p. 31: “O autêntico sinal da liberdade e da força de uma organização consiste em que os diferentes momentos que ela contém se aprofundam em si e perfazem sistemas completos, exercem a sua actividade e vêem-se exercê-la sem inveja e sem receio, e em que todos são, por sua vez, partes de um grande todo”.

⁵¹ CHÂTELET, F., DUHAMEL, O., PISIER-KOUCHNER, E. *História das idéias políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 83.

sociedade civil, Hegel apresentará, em contraposição, a soberania como expressão do poder absoluto da coletividade ou manifestação do interesse universal do todo social orgânico, concluindo que soberano é o Estado onde os direitos e poderes não são propriedade privada (§ 277) ou a vontade geral não é, na verdade, a velada vontade de alguns em detrimento de todos os demais.

Por fim, ainda no intuito de reconhecer o real significado e alcance da soberania política, é imprescindível livrar-se de alguns graves equívocos provenientes, afirma Hegel, da irracionalidade im procedente de um entendimento incapaz de dar-se conta de que “a verdade consiste unicamente na unidade do conceito e da existência” (§ 280, Obs.). Fiel ao projeto de explicação do presente por meio das categorias do pensamento filosófico, ele criticará duramente a análise abstrata, arbitrária e inorgânica que leva à perda de seu caráter racional os conceitos de *povo*, reduzido a “uma massa carente de forma” (§ 279, Obs.) e estupidamente submissa (§ 289, Ad.); de *Estado*, cujos poderes – que, desde uma relação mecânica, colocam-se como absolutamente independentes (§ 286, Obs.) – são transformados em propriedade privada (§ 281, Obs.); de *príncipe*, concebido como senhor absoluto que, ou por ordem divina (§ 281, Ad.) ou pela força, se impõe, e que, valendo-se de uma suposta personalidade privilegiada (§ 273, Obs.; § 277), faz tudo arbitrariamente depender da particularidade do seu caráter (§ 280, Ad.)⁵²; e, finalmente, de *soberania* que, confundida “com o mero poder e o vazio arbítrio”, é tomada por sinônimo de despotismo (§ 278, Obs.), chegando, por desdobramento, ao disparate da contraposição entre soberania do monarca e soberania do povo.

⁵² Hegel, no § 273, desenvolve toda uma crítica à análise de Montesquieu, que aponta a *virtude* como condição necessária e suficiente para o desenvolvimento da democracia (Cf. *Espírito das leis*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1993, III, 3), e, a partir desse parâmetro, analisa o caso específico da Inglaterra (século XVII) na sua dificuldade de fazer erigir uma democracia (Cf. também HEGEL. A propósito de la reforma electoral en Inglaterra. In: _____. *Dos escritos políticos*, 1987, p. 113). Observa Hegel que, num contexto de maior complexidade da sociedade e ante a evolução e a liberação das forças da particularidade, a virtude dos dirigentes do Estado é uma condição insuficiente para que o todo tenha força para manter-se unido. Mas, a questão a que Hegel quer chegar – e que aqui se discute – é que é questionável basear a vida do Estado

Buscando, então, superar essas definições abstratas, próprias da “consideração reflexiva do entendimento (...) [que] permanece nas determinações isoladas e só conhece razões, pontos de vista finitos e a dedução a partir de razões” (§ 279, Obs.), Hegel esforçar-se-á por desqualificar como desrazão a sedutora possibilidade do isolamento de cada um dos elementos, posto que: “1) o príncipe contra o povo engendra o despotismo; 2) o povo contra o príncipe, a anarquia; 3) o domínio dos funcionários instala a burocracia engessada”⁵³. Cabe agora, portanto, deter-se sobre as concepções deste que, assumindo caminho alternativo, propôs-se a pensar a ponderação recíproca dos diversos momentos, sua articulação no movimento que constitui a lógica do político.

O autor da *Filosofia do Direito* sempre parte da compreensão de que o Estado é uma totalidade orgânica e não um simples agregado de poderes particulares fixos e independentes em si mesmos ou na vontade privada daqueles que os compõem (§ 278). Daí que o idealismo que constitui a soberania do Estado é comparado a um organismo vivo que se constitui não propriamente de partes, mas de membros, momentos orgânicos cujo isolamento ou existência por si seria, na realidade, uma aberração, uma enfermidade. Consequentemente, soberania significa, então, que cada uma das esferas do Estado definem seus fins e seus modos de atuar pelo fim do todo, que é o bem do Estado (§ 278, Obs.).

Em síntese, soberano é o todo! A autonomização pura dos poderes é mais o fim da soberania. Aliás, caberia perguntar “se um agregado merece o nome de nação, se a coexistência de egoísmos de grupo não é mais bem uma independência ilusória dentro da ruína do Estado”⁵⁴. Evocando Agostinho⁵⁵, para o qual o povo é o conjunto de seres racionais

em uma personalidade privilegiada, em cujo arbítrio está depositada uma grande parte do que se deve fazer para a sua manutenção. Para Hegel, definitivamente não se pode pensar o príncipe dessa forma.

⁵³ BAVARESCO, Agemir. A crise do Estado-nação e a teoria da soberania em Hegel. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 69-94, jan.-abr. 2002. p. 88.

⁵⁴ CORTÉS, Sergio Pérez. El concepto y su política. In: HEGEL. *Dos escritos políticos*. Trad. Kurt Sauerteig. Puebla: universidad Autonoma de Puebla, 1987. p. 159.

⁵⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Contra os pagãos. Parte II. 3. ed. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1999. Livro XIX, cap. XXIV, p. 419. A referência a Agostinho é aqui de nossa responsabilidade, e não de Hegel.

unidos por um sonho em comum, concluir-se-á que, na ausência de um projeto em comum, não se pode falar propriamente de existência de um povo, e muito menos de soberania, que mais não é do que o autodeterminar-se de um todo que, na certeza de si, mantém-se na unidade de uma vontade comum.

É por isso e não menos que Hegel concluirá que “o Estado deve considerar-se como um grande edifício arquitetônico, como um hieróglifo da razão que se expõe na realidade” (§ 279, Ad.), tornando visível, na sua organização concreta, o princípio racional do querer objetivo do espírito, que tende para a sua própria unidade e reúne em cada uma das suas manifestações todos os momentos anteriores de sua realização.

Uma vez situado o horizonte compreensivo da soberania do Estado e vislumbrando – para além de uma caótica representação atomística – o povo como aquele “que se pensa como uma verdadeira totalidade orgânica, desenvolvida em si mesma, [poder-se-á conceber que] a soberania existe como personalidade do todo, e esta, na realidade que corresponde a seu conceito, como a *pessoa do príncipe*” (§ 279, Obs.). Nessa perspectiva, é possível estabelecer a correspondência entre *soberania do povo* e *soberania do príncipe*, esta entendida como “o ser-aí da soberania do Estado orgânico racional”⁵⁶. Hegel, dessa forma – longe de negar a soberania popular ou, no que dá no mesmo, fazer a sua defesa nos moldes de uma demagogia liberal-populista (§ 279. Obs.) –, rompe com o discurso corrente que contrapõe a soberania do povo ao poder do monarca, posto que ambos representam uma mesma realidade, a unidade racional, ou a constituição orgânica do Estado. Reafirma-se aqui a centralidade da *Constituição* na arquitetura do Estado hegeliano, enquanto esta é a efetivação de um processo de unidade diferenciada, uma relação orgânica de mediação recíproca (§ 286, Obs.)⁵⁷.

⁵⁶ BAVARESCO, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁷ BAVARESCO [*op. cit.*, p. 87] enfatiza essa questão, reportando a uma citação de LABARRIÈRE e JARCZYK [*Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne?* Paris, Aubier, 1989, p. 350] que diz: “Nós podemos dizer que o personagem principal da configuração do político, segundo Hegel, não é o povo, nem o príncipe ou o governo: é a Constituição, entidade quase viva que desenvolve suas próprias determinações pelo jogo reflexivo. Ora, o equilíbrio constitucional é a articulação dinâmica entre os momentos da singularidade do

Dessa forma, segundo as diretrizes da *Filosofia do Direito*, só se pode concretamente falar de povo como sujeito politicamente constituído, ao qual se reconhece a soberania, enquanto um todo organicamente articulado e estruturado num Estado que, na idealidade de suas instituições – entre elas a autoridade do príncipe –, governa-se a si mesmo (§ 279, Obs.), aí encontrando a sua legitimidade. Fora dessa compreensão, o povo, de fato, “não desempenha nenhum papel na constituição do Estado ou na ação política”⁵⁸. Somente assim, num Estado bem constituído, um e outro, príncipe e povo, identificam-se por meio da comum pertença à soberania do Estado, da qual, juntos e organicamente, são os detentores. Aliás, defenderia Hegel, mais do que isso, “é necessário que a soberania pertença de maneira indissolúvel ao povo e ao soberano, sem o que ela perde a sua ‘idealidade’, isto é, sua constituição orgânica concreta, ficando entregue ao jogo dissolvente das abstrações”⁵⁹.

Se, por um lado, Hegel é enfático em sua crítica a um liberalismo que, enquanto pensamento superficial que se mantém em abstrações, intenta “impor o *elemento democrático desprovido de toda forma racional* no organismo do Estado” (§ 308, Obs.) – a crítica a essa concepção (liberal) de democracia será alvo de maiores considerações no próximo capítulo –, reconduzindo a soberania deste ao livre jogo dos interesses privados, próprio à dinâmica da sociedade civil; por outro lado, ao insistir no pressuposto segundo o qual os assuntos e atividades particulares pertencentes ao Estado como seus momentos essenciais vinculam-se apenas externa e contingentemente à personalidade particular dos indivíduos que os executam (§ 277), ele implementará uma contundente crítica aos defensores do absolutismo que, ao apoiarem a vida do Estado numa *personalidade privilegiada*, acabam por legitimar e consagrar o *arbítrio dos príncipes*.

príncipe, da particularidade do governo e da universalidade que exprime os estados, entendidos como a expressão política das rodas da sociedade no seu conjunto”.

⁵⁸ WEIL, 1970, p. 81.

⁵⁹ LEFEBVRE & MACHEREY, 1999, p. 91.

Constatará Hegel que uma tal monarquia, no interior da qual as relações não se fundamentam na objetividade da lei, mas na representação e opinião (§ 273, Obs.) ou na vontade particular dos indivíduos (§ 278), não é moderna, isto é, constitucional, mas mais precisamente feudal (§ 273, Obs.). Está claro para o autor da *Filosofia do Direito* que não há atividade do Estado moderno que não esteja ligada a indivíduos particulares; porém, estes não estão autorizados, no exercício de seus cargos, a fazer valer sua personalidade imediata, como se tudo dependesse de suas qualidades naturais, mas, ao contrário, devem subordinar-se às exigências da função, valendo-se de suas qualidades objetivas, a serem cultivadas mediante educação adequada (§ 277, Ad.).

Naturalmente que não se nega aqui a importância das capacidades, habilidades e do caráter dos indivíduos. A questão é que o discurso da excelência da personalidade e a retórica das boas intenções do governante acabam por justificar o predomínio, no âmbito do exercício do poder, da vontade particular. E numa situação onde essa, por mais bem intencionada que seja, prevaleça como lei, ou melhor dito, no lugar da lei, fica configurado o despotismo, que nada tem a ver com a soberania que, como se viu, trata-se de uma situação legal e constitucional (§ 278, Obs.).

Portanto, a posição de Hegel está longe de ser uma posição “em favor do absolutismo monárquico e tampouco da monarquia de direito divino”⁶⁰. Ao deixar pouco espaço à particularidade e acidentalidade do monarca e substituir, em suas teorizações, o despotismo da vontade particular pelo Estado de direito ou constitucional, ele simplesmente reafirma a ênfase na *objetividade do ético* e a preeminência das *instituições políticas*, características centrais da sua filosofia política e bem presentes nessas suas *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, e que o marcam em todo o ciclo de sua evolução⁶¹.

⁶⁰ LOSURDO, 1998, p. 70.

⁶¹ Cf. Ibid., p. 65-68; 202.

Mas afinal, o que concluir acerca do príncipe hegeliano?⁶² O que ele é? Qual o seu poder? Que papel desempenha? Na seqüência do já exposto, pode-se começar por dizer que o seu poder, como os demais poderes do Estado, representa o universal e, como tal, trata-se de um momento distinto, uma função específica, que não deve ser compreendida como independente dos outros e, menos ainda, essencialmente oposta a eles (§ 272). Entretanto, não há dúvida de que o príncipe, conforme o concebe Hegel, exerce uma autoridade suprema. Como soberano, é ele quem em última instância decide (§§ 275; 279) e é, por conseguinte, o responsável último pelos atos do governo (§ 284)⁶³. Porém, essa sua autoridade – que não emana de sua capacidade coercitiva e muito menos de algum atributo divino (§ 281, Ad.) – “provém de que ele concentra em si a idéia de soberania, encarna a vontade geral e personaliza o bem do Estado. Ele é a realização concreta do direito, a derrota da aristocracia feudal e sua presença denota o começo do Estado”⁶⁴.

O fato de que, num Estado organicamente constituído, a fonte única do poder e da autoridade aportar no poder incondicionado da comunidade sobre todos os seus membros, ou, em outros termos, o fato de que o poder do príncipe não seja absoluto, posto que limitado pela coletividade cuja soberania encarna, longe de fazer do monarca uma figura decorativa e desprovida de real significação, apenas delimita que o soberano é vontade autônoma, que “se eleva para além de toda particularidade e condição” (§ 279, Obs.)⁶⁵, e – nesse sentido –

⁶² Sobre a discussão em torno do conceito do príncipe em Hegel, sugere-se consultar Bernard BOURGEOIS. *Le prince hégélien*. In: *Études hégéliennes*. Raison et décision. Paris, PUF, 1992. 3ª Parte, cap. 4, p. 207-238.

⁶³ Hegel faz do príncipe um concentrado de poderes, entre os quais o de afirmar a lei, tornando concreta vontade de Estado a vontade universal (§ 279); conceder a graça ou perdão aos criminosos (§ 282); escolher livremente seus conselheiros e tomar a decisão última sobre o conteúdo dos assuntos de Estado apresentados por esses (§ 283); comandar as forças armadas, manter relações com outros Estados por meio de embaixadores, conservar a paz, declarar a guerra e celebrar outros tratados (§ 329).

⁶⁴ CORTÉS, 1987, p. 169.

⁶⁵ Há, em Hegel, uma preocupação em livrar a mais alta função do Estado das incitações ou pressões particulares, próprias de um clima de disputa eleitoral, para que assim o príncipe se mantivesse como vontade pura (§ 280, Obs.). No parágrafo seguinte (§ 281), ele explica que “esta idéia de algo *inacessível* ao arbítrio, constitui a majestade do monarca. Nesta unidade reside a *unidade* real do Estado, que só por esta *imediatez* interior e exterior é subtraída à possibilidade de ser rebaixada à esfera da *particularidade*, ao arbítrio, aos fins e propósitos que nela reinam, à luta das facções pelo trono e à debilitação e destruição do poder do Estado”. Com esta argumentação, Hegel defende a tese de que “o direito de nascimento e o direito hereditário constituem o fundamento da *legitimidade*, não só num direito meramente positivo, mas na idéia mesma” (§ 281, Obs.).

incondicionada (§ 279, Ad.); ou seja, que o príncipe, enquanto é o indivíduo que “decide”, certamente que o faz não enquanto uma vontade particular que se determina por um interesse privado, o que o reduziria a um tirano⁶⁶.

Confirma-se aqui, na capacidade de decisão racional do príncipe, o papel preponderante e decisivo que a ele se outorga como instrumento fundamental da racionalidade no Estado, sem o qual este não seria “efetivamente real segundo seu conceito” (§ 279, Obs.). Situando, portanto, em sua autonomia, o político na esfera da liberdade e da razoabilidade, o príncipe realiza importantes tarefas de mediação no poder: situa a idéia de nação para além da insociabilidade do interesse privado; limita a atividade das assembléias, demasiadamente apegadas ao estreito corporativismo de classe; reafirma o poder da vontade geral como o único existente; e, por fim, media o conflito permanente entre direito positivo e direito racional⁶⁷, resguardando – enquanto contribui para o equilíbrio de responsabilidades e poderes no Estado – a vida em comum⁶⁸.

Contudo, conforme pondera WEIL [1970, p. 78-79], além da razão acima exposta, é possível chegar a outras conclusões sobre esse discurso hegeliano da superioridade da monarquia hereditária: 1) talvez seja esta a única concessão de alguma importância feita pelo filósofo à opinião oficial de sua época; 2) em verdade, a dedução filosófica só prova a necessidade de uma individualidade concreta como encarnação da vontade que decide; 3) a verdadeira razão [no entender do autor, que aqui se baseia no § 280] é que “o monarca hegeliano só tem por função essencial representar a continuidade, quase biológica, do Estado”.

⁶⁶ Cf. WEIL, *op. cit.*, p. 77-78. Não se deve esquecer que este, como os demais poderes, só pode ser exercido em função do interesse da nação. Aliás, dirá Hegel, “é [um] absurdo dizer que os homens se deixam governar contra seus interesses, fins e propósitos, pois não são tão estúpidos” (§ 281, Ad.). Assim, continua ele o seu raciocínio, se um povo conquistado – que não tem, portanto, na constituição sua identidade com o príncipe – promove uma sublevação contra o monarca de plantão, não comete nenhum delito de Estado, posto que não mantém com esse um nexa político, na conexão que estabelece a idéia ou segundo a necessidade interna da constituição, mas tão-somente um contrato.

⁶⁷ Apesar de haver um consenso em torno da afirmação de que a *Filosofia do Direito* (1821) é simplesmente uma elaboração mais detalhada do que já se encontrava presente no *Enciclopédia* de 1817 – o que tornaria suspeita a tese de que o filósofo, naquele novo contexto (do seu estabelecimento na Prússia), comece a rever suas posições políticas –, há pesquisadores [refere-se aqui especialmente a K. H. ILTING (1977), cujas investigações buscam mostrar que as circunstâncias, por volta de 1819-20, fazem com que um Hegel temeroso dissimule suas opiniões sobre algumas questões-chave, entre as quais a *contradição entre direito positivo e direito racional*, para surpresa e irritação de alguns fiéis seguidores [Cf. Carta de N. von Thaden de 8 de agosto de 1821, anexada (p. 321-325) à tradução mexicana *Dos escritos políticos*, de Hegel (1987)]. Em relação a esse tema específico há, de fato, uma contundente análise do filósofo em texto de 1831 [“A propósito de la reforma electoral en Inglaterra” In: *Dos escritos políticos*, 1987, mais precisamente p. 117-127], onde, segundo comentário do seu tradutor Sérgio Pérez CORTÉS (Cf. *op. cit.*, p. 176-78), o filósofo verifica que o conflito entre o direito positivo existente e o direito racional é, na realidade, uma expressão da luta entre possuidores e despossuídos. Sobre os acontecimentos de 1819-20 – que levaram Hegel a adiar (para “algumas correções”) a publicação dos *Princípios* de maio de 1819 para outubro de 1820, cuja primeira edição acabou por sair com a data de 1821 – CORTÉS [*op. cit.*, p. 282-83], oferece uma pequena síntese que retrata bem a situação vivida por Hegel, na qual se destacam os

Não obstante Hegel conferir um destaque especial à figura do príncipe, o poder deste – no contexto de uma organização racional do Estado, onde o poder do monarca existe, no seu aspecto objetivo, na totalidade da constituição e nas leis (§ 285), ficando drasticamente reduzido o papel da personalidade do mesmo, posto que, nestas circunstâncias, não é a particularidade do caráter o que interessa (§ 280, Ad.) – será tanto mais supremo quanto mais simbólico for ou, na formulação provocadora do “pontinho no i”, comentará o filósofo: “Em uma organização aperfeiçoada, só se devem tomar, no cume, decisões formais, e a única coisa de que se necessita é um homem que diga ‘sim’ e ponha o ponto no i” (§ 280, Ad.)⁶⁹.

Portanto, sendo o príncipe aquele que, com seu simples “eu quero”, decide e dá começo a toda ação e toda realidade (§ 279, Obs.) – uma vez que “a soberania, que num primeiro momento é só pensamento *universal* da idealidade, existe unicamente como a *subjetividade* que tem certeza de si mesma” (§ 279) –, não pode ele validar senão decisões a cujo conteúdo racional se chegou mediante um longo processo de ponderações (§ 273, Obs.),

seguintes elementos: Em março de 1819, um estudante de teologia chamado Karl Ludwing Sand assassina, em Mannheim, o poeta Kotzebue, escritor reacionário e espião do czar. Naquele clima aquecido pelo ardor nacionalista, não tardam por vir as conseqüências, não obstante o esforço de moderação de alguns: inicia-se a restauração na Prússia, capitaneada por Metternich desde Viena, cujos efeitos serão sentidos nas universidades, que viverão uma era de repressão, inaugurada pelos tratados conhecidos pelo nome de *Decisões de Karlsbad*, aprovados em setembro desse mesmo ano. Seus efeitos: instauração completa da censura; inclusão de representantes do Estado em cada um dos cursos, com o objetivo de vigiar seus conteúdos; demissão dos professores considerados indesejáveis; expulsão dos estudantes suspeitos de pertencer a qualquer associação secreta e criação de um comissariado central de polícia dos estados alemães, encarregado de investigar os focos revolucionários descobertos em alguns estados da federação. A repressão que se processa sobre os assim chamados “demagogos” alcança os círculos mais próximos de Hegel: seu assistente, Leopold von Henning, detido em julho, é expulso por um ano da universidade, perdendo seu posto acadêmico; Asverus, aluno do filósofo detido no mesmo momento, é mantido preso até 1820, dando-se início a um período de perseguição policial que só concluirá com uma graça real outorgada em 1826. Outros próximos, como Karl Ulrich e Carové, vêem concluída prematuramente sua carreira acadêmica, o último deles apesar da intervenção pessoal do filósofo ante às autoridades. Finalmente, o teólogo De Wette, professor da universidade, é expulso em setembro, acusado de enviar uma carta à mãe do estudante Sand, na qual expressava sua simpatia pelo feito do filho. Hegel, conclui o autor, “tem certa razão em temer que a repressão o alcance”.

⁶⁸ Cf. CORTÉS, 1987, p. 276.

⁶⁹ Apesar de Hegel, em conformidade com o conjunto da sua orientação filosófica, reduzir o papel do príncipe a uma espécie de pontinho no i, não deixa de reconhecer que podem existir circunstâncias em que a personalidade do monarca é o elemento decisivo, o que configura que um tal Estado não está bem constituído (§ 280, Ad.). Analisa LOSURDO [1998, p. 66-67] que Hegel está dirigindo aqui o seu olhar a uma situação política bem concreta: “muitas vezes a Corte ou o governo exprimiam posições mais avançadas do que aquelas expressas pelos corpos representativos ou pela maioria deles”. Observa o autor que esse era o caso da França nos tempos da *Chambre introuvable*, bem como de Württemberg nos anos que se seguiram à eclosão da Revolução Francesa, onde, opondo-se à constituição avançada emanada pelo rei, encontrava-se a intransigência da Dieta alimentada por Metternich, que objetivava “restabelecer as instituições dos bons tempos antigos”.

desenvolvido pelas instâncias representativas da sociedade politicamente organizada que, além de votar as leis e regulamentar as questões de alcance universal por intermédio de seus representantes, impede que as orientações sejam alteradas pelo capricho singular. Dessa forma, “o soberano não faz senão firmar atas cuja necessidade foi reconhecida pelos corpos legislativos e governamentais, ainda que sua firma não é um momento intranscendental, mas a conversão da vontade geral em vontade do Estado”⁷⁰.

Eric Weil enfatiza que, de acordo com o que demonstra o texto da *Filosofia do Direito*, “o monarca não é o centro nem o mecanismo principal do Estado. O rei decide, porém não é ele quem determina nem quando nem sobre o que há que decidir. Pode dizer ‘não’, porém não lhe compete inventar, criar, governar. Quem o faz, então?”⁷¹. É curioso observar que quem, de fato, governa são os funcionários. Eles não detêm a coroa (poder soberano) nem pertencem à representação popular (poder legislativo), não são nada politicamente (no sentido político-partidário) e são tudo na organização do Estado: são eles que preparam tudo, que colocam todos os problemas, que elaboram todas as soluções⁷². Como insinua Weil, aqueles que em vão procuram, no Estado hegeliano, uma autoridade principal da qual tudo depende e à qual tudo converte, irão encontrar, simplifica Châtelet⁷³, “uma monarquia onde o monarca está submetido às mesmas leis que todos os outros cidadãos e onde o governo de fato pertence a uma administração racional e técnica que se supõe ser competente e devotada à coletividade”.

Em síntese, a um poder de direito divino, ao absolutismo real ou à democracia liberal-burguesa, Hegel opõe o Estado onde a realidade do poder pertence ao corpo de funcionários, recrutados apenas em função de sua competência, cuja missão consiste em implementar um programa de interesse universal, discutido exaustivamente com um parlamento – que, por sua

⁷⁰ CORTÉS, *op. cit.*, p. 276.

⁷¹ WEIL, 1970, p. 80.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 83-84.

⁷³ *História das idéias políticas*, 1997, p. 84.

vez, contribui significativamente para a sintonia entre administração pública e sociedade do trabalho –, a fim de fazer convergir, tanto quanto possível, universalidade e particularidade⁷⁴.

Entretanto, como último alerta, apesar de assentar no funcionalismo oriundo da classe média, a qual é detentora de uma inteligência culta e de uma consciência jurídica, na estrutura governamental do Estado (§ 297) não há, em Hegel, um poder de uma elite intelectual competente, instalada acima de qualquer suspeita ou questionamento. O fato de ser competente, deter conhecimento de causa e possuir qualificação profissional não é condição suficiente para a legitimidade do “seu” poder. Segundo o filósofo, é da maior importância que o poder rompa com aquela organização que se efetua de cima para baixo e se torne algo orgânico, pois somente assim é força e poder. Este é, pois, o critério: só é legítimo o poder que se encontra na condição orgânica das esferas particulares (§ 290, Ad.).

Em sendo assim, o serviço do Estado exige, como prioridade absoluta, a defesa do interesse comum, o que frequentemente implica o sacrifício de uma satisfação meramente pessoal e arbitrária de fins subjetivos (§ 294, Obs.). Daí, para a segurança do Estado e dos governos contra o abuso de poder por parte das autoridades e dos funcionários (§ 295), é fundamental que – além de possibilitar uma *formação ética e intelectual* que proporcione o contrapeso espiritual a tudo o que há de mecânico na aprendizagem das chamadas ciências dos objetos destas esferas, no exercício das funções e no trabalho real (§ 296), contribuindo assim para que se torne costume a impassibilidade, equidade e serenidade de conduta –, estejam submetidos a um controle, seja por parte de uma hierarquia imediatamente superior, seja por parte das comunidades e corporações (§ 295) que, além do mais, estão melhor situadas para vigiar a ação dos funcionários mais distantes do controle superior, no sentido, inclusive, de garantir o atendimento das carências e necessidades mais urgentes e especiais, das quais têm uma visão mais concreta (§ 301, Obs.). Aliás, enfatiza Hegel, a atuação de um

⁷⁴ Cf. Ibid., p. 84.

mundo de funcionários “segundo o direito geral e o costume deste atuar são uma consequência da oposição que formam os círculos particulares independentes” (§ 297, Ad.).

3.3 A constituição intersubjetiva do sujeito e uma nova concepção de autonomia

Antes que se retome, logo adiante, a discussão mais específica sobre a efetivação da liberdade, convém concluir essa reflexão sobre o Estado na *Filosofia do Direito* de Hegel com algumas considerações acerca da concepção de autonomia subjacente ao seu pensamento. Tal intento, porém, subentende ater-se à concepção do homem que sustenta a racionalidade implícita da prática política inerente ao Estado ético.

Ciente de que a existência política só tem realidade na elevação do indivíduo ao plano da existência universal (§ 258), Hegel compreende que “o existir político somente pode ser pensado por meio de uma idéia do homem que dê razão desse movimento de transcendência que o eleva acima da particularidade individual ou grupal”⁷⁵. Se é, portanto, mediante a negação-elevação da particularidade empírica de sua existência natural que o homem se constitui como sujeito livre de direitos e deveres, será imprescindível questionar toda formação político-social assentada no pressuposto antropológico que se exprime “no conceito do indivíduo ao qual o predicado da liberdade – como liberdade ‘natural’ – é atribuído antes e independente de seu envolvimento nas relações sociais, ou antes da abertura dessa liberdade estritamente individual a um horizonte efetivo de universalidade”⁷⁶. A tal pressuposto antropológico de feição profundamente individualista, observará Hegel, corresponderá, no máximo, uma concepção de liberdade reduzida a livre-arbítrio e de universal, no que diz respeito à efetivação da liberdade, restringida a mero domínio formal de possibilidades.

⁷⁵ VAZ, *Ética e Direito*, 2002, p. 209.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 232.

Assim, coerentemente, Hegel fará da absolutização do indivíduo e da (in)conseqüente concepção atomística da liberdade o alvo principal de sua crítica ao Direito Natural moderno. Claro está para ele que o modelo solipsista de fundamentação que caracteriza a filosofia política moderna da subjetividade é, paradoxalmente, destruidor da própria subjetividade⁷⁷, bem como da sua liberdade. Dessa forma, em contrapartida, o motor secreto de todo o seu pensamento é mostrar que a *intersubjetividade*, na e pela qual o ser humano alcança a sua concretude, encontra sua expressão numa totalidade ética que, constituindo-se em círculos de círculos, num entrelaçamento infundável de relações mútuo-inclusivas, é capaz de transformar a liberdade em princípio universal⁷⁸. Por conseguinte, Hegel irá conceber o homem como esse permanente estabelecer-se a si mesmo, enquanto humano, mediante o intercâmbio com os outros, afirmando assim o indivíduo como aquele cuja existência consiste em ser-para-si porque é para-um-outro⁷⁹. Este sujeito político, que desde a sua raiz é constituído mediante o ato da intersubjetividade radical, emerge, conforme já referido, como resultado da elevação da consciência de si particular à sua universalidade (§ 258), encontrando, portanto, nessa esfera do universal a sua verdade: o lugar e o destino do indivíduo é realizar-se historicamente como um Nós! (Cf. § 258, Obs.).

Apona-se aqui a sociabilidade como uma natureza ética do gênero humano. E, ao pensar esta sociabilidade como verdadeiro começo e princípio e o ético como natureza, configura-se o existir intersubjetivo – que é exatamente essa identidade na diferença – como constitutivamente ético⁸⁰. Logo, o saber de si não é algo que se dá primeiro, antes desse

⁷⁷ Segundo Hegel, ao promover a atomização do sujeito, a filosofia moderna da subjetividade incrementa a sua desumanização, posto que o anti-humano, o animalesco, é a absolutização do individual e do particular contra o universal (Cf. FdE, § 60, p. 69).

⁷⁸ Cf. SIEMEK, Marek J. O conceito hegeliano de liberdade em sua relevância para o presente. In: STEIN, E., DE BONI, L. A. (Orgs.). *Dialética e liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Petrópolis: Vozes, 1993. p. 363.

⁷⁹ FdE, § 178: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”.

⁸⁰ Cf. VAZ, H. C. de Lima. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992 (Coleção filosofia, n. 22). p. 77.

deparar-se com o outro enquanto outro-de-si-mesmo real⁸¹. Como categoria fundamental e fundante do ser humano, a intersubjetividade não pode ser pensada como posterior a uma subjetividade reflexiva já constituída. Assim, visto que humano se faz verdadeiramente o homem na arte da convivência, torna-se imprescindível reconhecer, para alcançar o reconhecimento⁸², o outro como ser independente, no exigente exercício de acolhida da diferença, num respeito ao outro enquanto outro.

Encontram-se, portanto, implícitos e norteando a abordagem sobre esse ir-e-vir ontológico, aqui denominado intersubjetividade⁸³, quatro elementos relevantes que se entrelaçam: um diz respeito ao primado da relação (*primum relacionis*) sobre o ato de existir, levando à configuração da intersubjetividade como mundo do Nós ou mundo do acontecer propriamente humano, que é o mundo histórico-social, que Hegel denominou *Espírito objetivo*; outro aponta para a direção de um homem que – além de se constituir como ser-no-mundo porque é ser-com-o-outro⁸⁴ e que, em contrapartida, experimenta o mundo como lugar-mediação para o encontro do outro⁸⁵ – também se descobre, no âmbito de sua existência finita e situada, como ser-para-o-Absoluto⁸⁶, confirmando-se – neste e por este

⁸¹ Como já dissera Hegel na FdE, § 167: “De fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro”. Depreende-se daí que sem a alteridade não há consciência-de-si, pois esta só é por meio desse retorno ou desse movimento. Como bem avalia Pe. VAZ (*op. cit.*, p. 52), “vale dizer que o homem não se abre ao mundo e ao outro como uma espécie de mônada leibniziana, à qual tenham sido concedidos mirantes ou janelas de onde a realidade exterior e, nela, a presença do outro fossem descobertas apenas como um espetáculo que a auto-suficiência do sujeito aceita contemplar. Na verdade, a abertura é constitutiva da totalidade do sujeito e o preceito paradoxal do ‘perder-se para encontrar-se’ [Mt 10,39; Lc 9,24; 17,33; Jo 12,25] recebe aqui uma transposição filosófica que se mostra decisiva para a constituição do discurso antropológico”.

⁸² Cf. FdE, § 184, p. 127. Vale alertar que a dialética do reconhecimento não se trata de um processo mediante o qual o outro aparece como mero instrumento para a autoprodução de um eu. O outro também faz, concomitantemente, a experiência do mesmo processo de mediação que o conduz à reflexividade igualmente essencial. A *Fenomenologia do Espírito* apresenta uma série de silogismos que envolvem esses sujeitos em processo de mútua humanização. Nesse sentido, sugere-se conferir a introdução da dialética da “Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão”, onde Hegel desenvolve uma pormenorizada sistematização da categoria do reconhecimento ou da intersubjetividade.

⁸³ Cf. VAZ, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 53.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 74.

⁸⁶ Cf. AQUINO, Marcelo F. de. Notas sobre a escritura do outro na relação de intersubjetividade. In: CIRNE-LIMA, Carlos Roberto, ALMEIDA, Custódio. *Nós e o absoluto*. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001. p. 281-2.

relacionar-se com o mundo, com o outro e com o Absoluto⁸⁷ – a si mesmo como ser humano; um terceiro refere-se à dialética da reciprocidade constitutiva da relação com o outro, que implica necessariamente a superação da relação de objetivação – que reduz o outro a tão-somente outro-objeto, chegando ao extremo da sua coisificação –, para alcançar a descoberta do outro como outro-sujeito que é, por sua vez, um si-mesmo no seu ser-conhecido e no conhecer seu outro: em suma, no reconhecimento; por último, desdobrando-se do acima exposto, situa-se a impossibilidade do solipsismo – ilusão moderna da autoconstituição de uma subjetividade pura, decorrência exata do movimento dialético que suprassume, na relação intersubjetiva constituidora de um Eu concreto, a relação de objetividade ou a aparência de um Eu abstrato que habita os discursos descomprometidos com [ou, no mínimo, alheios] a concretude da vida e do real⁸⁸.

Ao assumir *a efetividade da liberdade como liberdade de todos* como questão central sobre a qual se debruça, e *a intersubjetividade como horizonte fundante* a partir do qual desenvolve a sua filosofia, Hegel promove uma reviravolta conceitual no pensamento moral e político moderno, chegando a uma nova e mais ampla compreensão do que seja *autonomia*. Esta emerge do seu esforço de pensar a práxis humana a partir de um paradigma alternativo tanto ao da metafísica substancialista da ordem, típico do pensamento clássico que concebe uma *objetividade pura*, quanto ao do atomismo da filosofia moderna que desemboca na abstração de uma *subjetividade pura* que reduz a liberdade à unidade da autoconsciência consigo mesma⁸⁹.

⁸⁷ O Absoluto, lembra VAZ [SNF 59 (1992), p. 446], não é o totalmente transcendente, posto que assim perderia sua universalidade e se configuraria como um particular. Trata-se do princípio dialético da identidade na diferença: “O transcendente está além (dialeleticamente, não espacialmente) do nosso espírito finito, situado e mutável; mas, exatamente enquanto transcendente, ele se mostra imanente (*in-manens*, ‘o que permanece em’) ao espírito que o pensa, pois, se assim não fosse, estaria sujeito à lei da irreduzível exterioridade que rege as relações entre os seres finitos”.

⁸⁸ Cf. LIMA VAZ, *Antropologia filosófica II*, p. 55.

⁸⁹ Cf. OLIVEIRA, *Ética e sociabilidade*, 1993, p. 237; *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995. p. 146. Segundo enfatiza Manfredo OLIVEIRA (“Leitura hegeliana da Revolução Francesa” In: *Ética e sociabilidade*, p. 241), a filosofia de Hegel abre perspectivas de futuro. Não se trata de uma junção mecânica da concepção pre-moderna da ordem com a ética iluminista do indivíduo autônomo: nem indivíduos, nem totalidade abarcante. O

Portanto, é mediante a superação de uma concepção da liberdade reduzida a livre-arbítrio – prerrogativa de um eu absolutizado e abandonado ao sem sentido da solidão – e na disposição em assumir uma liberdade que exprime e é expressão do mútuo reconhecimento dos indivíduos como sujeitos livres – que, como tais, se sabem e se afirmam na mesma proporção e/ou intensidade em que sabem e afirmam o outro na sua liberdade –, que se pode chegar a uma outra e nova compreensão, que articula autonomia e solidariedade. Assim, ao rejeitar a autonomia do sujeito enquanto aquela que se quer pôr absolutamente, Hegel enfatiza a inseparabilidade e simultaneidade dos processos de individuação e socialização, constitutivos do homem como ser-com-os-outros no mundo e do mundo como lugar de realização da liberdade de todos.

Longe de negar o homem como sujeito autônomo, há que – alçando-se à esfera da universalidade que torna possível o encontro das liberdades – compreender que é “só no seio da comunidade [que] o homem pode constituir-se como ser autônomo”⁹⁰. A sociabilidade, aqui entendida como institucionalidade, configurar-se-á como o verdadeiro campo de conquista da autonomia humana na medida em que, como instância de efetivação da liberdade, se realize como a objetivação das relações éticas, lugar da afirmação da autonomia de todos.

Nessa direção, a filosofia política de Hegel, ao dar primazia a um sujeito que se reconheça e seja reconhecido como sujeito entre os sujeitos, na consciência de que a conquista da plena individualidade se dá simultaneamente ao processo de socialização, levará, com ela e para além dela, à descoberta de que a realização da liberdade do indivíduo articula-se dialeticamente com a edificação de uma sociedade democrática – naturalmente que não se refere aqui à democracia liberal, que se assenta num direito baseado no indivíduo e numa

homem é pensado essencialmente inserido em relações sociais, nas quais os indivíduos constituem-se enquanto tais.

⁹⁰ OLIVEIRA, *Ética e práxis histórica*, 1995, p. 125.

sociedade fundada na divisão econômica de classes, como se discutirá mais adiante –, lugar por excelência da intensa, desafiadora e amadurecedora experiência da intersubjetividade.

Neste ponto, já se pode – a partir das considerações anteriormente feitas – explicitar o que é fundamental para o tema geral em estudo, e que é alvo da próxima e última parte dessa investigação sobre o pensamento ético-político hegeliano.

CAPÍTULO IV

4 A DEMOCRACIA

Num tempo em que urge repensar a idéia de democracia, a *Filosofia do Direito* de Hegel é, sem dúvida, lugar onde podem encontrar alimento para a sua reflexão todos os que estão sinceramente comprometidos com a reinvenção dos costumes autenticamente democráticos. Apesar de não ser intenção deste estudo realizar uma discussão específica sobre questões atinentes a mais recente contemporaneidade, mas tão-somente explicitar a perspectiva democrática presente no pensamento ético-político hegeliano, na sua clara distinção em relação à concepção liberal de democracia, é possível – na companhia desse filósofo que se entrega a um exercício exigente, cauteloso e inspirador de desconstrução crítica dos conceitos elementares que sustentam a concepção mecanicista do liberalismo – identificar princípios norteadores da reinvenção do ideal e da prática democráticos plenamente válidos para o tempo que se chama hoje.

A reflexão que segue, partindo do pressuposto de que a idéia de democracia subentende, necessariamente, a exigência de um aprofundamento ético do agir político e, por decorrência, a articulação das noções adequadas de igualdade e liberdade, chegará – com Hegel – à compreensão da democracia como *processo no qual o povo é organicamente participativo*. Tendo clareza das conseqüências e/ou implicações que envolvem uma tal concepção, deter-se-á brevemente na análise hegeliana do problema da representação política da sociedade civil que corrobora, na estruturação racional do exercício do poder, a perspectiva organicista da democracia.

Em sintonia com o todo anteriormente exposto, não se deve perder de vista aqui que esse *hieróglifo da razão* (§ 279) só se decifra “na medida em que nele se lê a idéia realizada

na liberdade”¹, pela qual o Estado não é um simples efeito abstrato de um determinismo ou um instrumento de arbítrio contrário à efetiva liberdade, mas a superação dessas contingências pela autodeterminação objetiva do homem, segundo uma racionalidade imanente². Portanto, sem a ação livre e conscientemente engajada dos indivíduos, enquanto estes se descobrem e se articulam como *membros* de uma comunidade – um mundo comum que é mais do que a soma dos interesses privados –, que ética e politicamente organiza a liberdade, considerando as estruturas de um Estado de direito que não só faz valer a lei sem privilégios mas também garante, com critérios de inclusão, os direitos individuais e sociais dos cidadãos, não se pode falar de democracia, pelo menos segundo a proposta que se desenha nas linhas e entrelinhas da *Filosofia do Direito* de Hegel.

No esforço, então, de explicitação do Estado ético – aqui identificado como democrático –, é imprescindível que se realce inicialmente, numa coerência com o acima exposto, a amplitude e relevância teórico-filosófica do (já anteriormente apresentado) conceito de liberdade em Hegel, que condensa o sentido de toda a sua filosofia. Antes, porém, que melhor se esclareça, num primeiro momento, o que vem a ser *liberdade concreta* e qual a sua condição de possibilidade, e, num segundo momento, se aborde, enfim, a questão da *reinvenção da democracia* a partir dos parâmetros possibilitados pela reflexão hegeliana, é pertinente lembrar (sempre!) que o grande problema sobre o qual se debruça o filósofo, em sua *Filosofia do Direito*, é a questão da conciliação das vontades individuais (particularidade contingente) e da vontade coletiva (universalidade necessária).

Em outras palavras, toda a questão que nessa obra se coloca, desde o seu início, e que é também objeto de investigação desse estudo, é exatamente indagar como a liberdade do indivíduo – proclamada, mas não realizada, pela Revolução Francesa – é possível, e como esta pode afirmar-se sem cair no risco da extinção pela sua elevação ao plano da liberdade

¹ VAZ, SNF 19 (1980), p. 26.

² Cf. SALGADO, *op. cit.*, p. 497.

absoluta (do terror) e, conseqüentemente, da desestruturação da sociedade ou, o que dá no mesmo, como salvar a ordem social (a substância ética do Espírito) sem o sacrifício da liberdade subjetiva³.

O caminho de solução para tal problema, Hegel o identificará na justificação da liberdade individual e da ordem social enquanto estas se implicam dialeticamente, mesmo porque, está ciente ele, mantidos na sua unilateralidade, a liberdade subjetiva gera o individualismo radical e a liberdade objetiva, o autoritarismo. Filosoficamente falando, propõe-se aqui, como tarefa, a composição da moralidade do sujeito com a ética institucional clássica, isto é, a articulação dialética do “pensar político-filosófico-tradicional, platônico-aristotélico, com a filosofia da subjetividade de Kant”⁴. Nesse sentido, é possível dizer que, enquanto nela se condensa o pensamento ocidental – ou, na linguagem hegeliana, enquanto é a supressão (*Aufhebung*) de toda a tradição filosófico-política desde Platão –, a *Filosofia do Direito* de Hegel qualifica-se como seu ponto de chegada que é, ao mesmo tempo, seu ponto de partida⁵.

Feitas essas considerações que situam o problema e a perspectiva de solução implementada por Hegel na sua obra acima destacada, e tendo também colocado como se estrutura este último capítulo, ápice dessa abordagem da configuração racional da sociedade e do Estado a partir de uma nova concepção da liberdade, ater-se-á agora às elaborações que corroboram a tese aqui defendida.

³ Cf. SALGADO, 1996, p. 492-494.

⁴ Ibid., p. 414.

⁵ Cf. Ibid., p. 494.

4.1 A efetivação da liberdade concreta

Ao configurar o Estado como a expressão máxima – na esfera do Espírito objetivo – da eticidade (§ 257) e, portanto, da racionalidade (§ 258), Hegel o credencia como o lugar da efetividade da liberdade concreta (§ 260), consistindo esta, como síntese de opostos, na unidade de universalidade e particularidade, substancialidade e subjetividade (§ 144; 146), conceito e existência (§ 143). Dessa forma, verifica-se – especialmente a partir da análise dos §§ 260-261 da *Filosofia do Direito* – que a concretização da liberdade implica a plena integração das individualidades pessoais e seus interesses e os fins universais (§ 260) e a mútua restrição de deveres e direitos é o que possibilita esta identidade substancial (§ 261, reportando ao 155).

Detendo-se mais atentamente ao acima exposto, chega-se a elementos importantes para a compreensão do Estado ético. Primeiramente, fica claro que o princípio orientador de um tal Estado ou a razão de ser do organizar-se (de uma sociedade) em Estado é a realização da liberdade. Em sendo assim, é fundamental que se assegure, na contingência dos eventos, a efetividade da liberdade⁶, uma vez que não se constrói sociedades apenas com os ideais da liberdade nem se afirma o indivíduo como livre sem o reconhecimento da pessoa como sujeito de direitos. Faz-se necessária, então, a constituição (e o fortalecimento) de instâncias – no sistema da família e da sociedade civil – que dialetizem as particularidades e garantam à liberdade possível a sua concretização⁷.

⁶ Voltando à *dialética da contingência e da necessidade* (vide nota 15 do capítulo anterior), pode-se afirmar, com Hegel, que necessário é “que a liberdade se realize, que se concretize, que a vontade subjetiva se objetive e que, na medida em que isso se dá, surjam instituições sociais; que sejam feitos contratos que estabeleçam certos limites para a convivência ser possível. E o que é contingente? As formas desse procedimento e a margem de alternativas possíveis” (WEBER, 1993, p. 139). Cf. FdD, § 129; RH, p. 86-87.

⁷ Hegel foi um dos primeiros que se propôs ao desafio de superar a moralidade da filosofia moderna da subjetividade, esta significando aqui a autodeterminação subjetiva pura, tendo por tese básica a compreensão de que não se pode reduzir a liberdade a essa dimensão, pois só se pensa verdadeiramente a liberdade tematizando a objetivação da mesma em instituições constituidoras da sociabilidade. Lembra CHAUÍ [Público, privado, despotismo In: NOVAES, A. (Org.). *Ética*. São Paulo: Cia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 352-353] que “... a diferença entre Kant, de um lado, e Hegel e Marx, de outro, encontra-se na retomada da idéia

Segundo Hegel, portanto, a liberdade se concretiza na dialética das ações e relações sociais: sem o mútuo reconhecimento dos sujeitos na dinâmica da reciprocidade, não se estabelece a universalidade do princípio da liberdade⁸. Essa liberdade enquanto construção intersubjetiva de relações e que afirma, por sua vez, o indivíduo na sua configuração de ser-com-os-outros, subentende a inserção numa comunidade política “capaz de suportar a dissensão e o conflito internos sem perder a unidade”⁹, o que pressupõe a prática da tolerância como inerente ao Estado (§ 270, Obs.), bem como a consciência que supera o infantilismo da uniformização, próprio de um fanatismo que outra coisa não é que o não deixar subsistir as diferenças particulares (§ 270, Ad.)¹⁰.

Em síntese, o universal e o particular não se realizam por si próprios (um contra o outro ou fora desta relação). Aliás, sentenciará Hegel, nada é efetivamente real – ainda que tenha que admitir sua existência – se não apresenta esta unidade (§ 270, Ad.)¹¹. Como também já escrevera antes no § 260 – “o universal não se cumpre (realiza) nem tem validade sem o interesse, o saber e o querer particular, nem o indivíduo vive meramente para esses últimos como uma pessoa privada, sem querer ao mesmo tempo o universal e ter uma atividade consciente desta finalidade”. – , evidencia-se a impossibilidade seja de eliminação,

grega e renascentista (*a vita activa*) de que a liberdade é um valor ético, porque é um valor político. À moralização da liberdade trazida pelo cristianismo e à qual Kant permanece fiel, ambos contrapõem a politização da liberdade”.

⁸ SIEMEK In: STEIN e DE BONI (Org.), 1993, p. 364: “A liberdade tem, como condição necessária de possibilidade, a reciprocidade de reconhecimento, pelo qual todos os sujeitos (...) são livres, mas somente porque e enquanto eles reconhecem e respeitam a liberdade de todos os outros”.

⁹ CORDUA, 1989, p. 190.

¹⁰ ROSENFELD, 1995, p. 233: “Para Hegel, a unidade é o processo pelo qual o movimento de diferenciação encontra o seu princípio unificador, a sua lógica interna. Sem *o direito à diferença*, o Estado não pode ser uma unidade livre, pois o Estado só é livre por meio do movimento de produção de suas diferentes figuras. O direito à diferença deve ser pensado de maneira concreta no interior de uma unidade que se faz plural”.

¹¹ Concluirá Hegel o seu raciocínio afirmando: “Um mau Estado é um Estado que meramente existe...”. Comenta HARTMAN [In: RH (introdução), p. 28-29]: “... uma organização coletiva que mantém apenas a forma mas não o conteúdo daquilo que Hegel chama de ‘Estado’, um poder burocrático sem uma cultura, ou, pior ainda, um pseudo-Estado que usa este poder formal para destruir todo o conteúdo cultural e todo o desenvolvimento individual dentro dele, é uma monstruosidade, o verdadeiro oposto de um Estado. (...) É o que Hegel chama de ‘existência podre’, uma negação dialética do Estado, que deve perecer”. Nessa perspectiva, avaliaria Hegel, todos os totalitarismos que ruíram não passavam de uma existência antiideal, antiespiritual, anti-histórica, no sentido de que não compartilharam da História como o autodesenvolvimento da liberdade.

seja de absolutização das liberdades individuais. “Nesta mútua restrição e realização (interesse, saber, querer particular e o universal) é que está o ético”¹².

Um dos elementos a se destacar e que se encontra implícito em toda a sua construção ético-política, trata da dimensão histórica necessária da liberdade, o que leva à identificação da história da humanidade, desde a mais remota antigüidade, como a história da luta pela efetivação da liberdade¹³. Porém, lembra Hegel, somente nos tempos modernos se assume como princípio que “o processo histórico do devir da liberdade é um processo de universalização que só se completa na subjetividade livre do homem”¹⁴. Nisso – no fato de assumir o princípio da subjetividade livre – se mostra a força e profundidade do Estado moderno (§ 260).

Hegel – que na adição a esse § 260, retoma a sua crítica aos Estados da antigüidade, que traziam como limite grave o fato de não possibilitarem o pleno desenvolvimento da subjetividade e que, por isso, não podiam ser considerados propriamente Estados articulados e verdadeiramente organizados – deixa entrever que “o poder no Estado assume uma forma de racionalidade que deve compor-se com a liberdade do indivíduo”¹⁵. Tal racionalidade exclui, por sua vez, a violência, que não passa de uma “forma da irracionalidade que se opõe à efetivação da liberdade”¹⁶. Configura-se, portanto, um nexos entre liberdade e razão¹⁷, confirmando-se a tese de que “não há liberdade política à margem da razão, [e ainda] que as preferências e as convicções individuais, em sua individualidade ou em sua não-

¹² WEBER, *Revista de Filosofia Política*, III/5, p. 105.

¹³ Para Hegel – que se contrapõe ao processo de desistoricização da liberdade e opta por pensar a conexão entre liberdade e história – “a vontade livre só é efetiva enquanto vontade historicizada, mundificada, exteriorizada nas instituições que regulam as relações essencialmente constitutivas do homem enquanto homem. A liberdade humana é uma energia que não pode ficar aprisionada na esfera da interioridade pura, mas se encarna nas leis, nos costumes e nas instituições, que constituem a vida em comum dos sujeitos” (OLIVEIRA, *Ética e práxis histórica*, 1995, p. 126).

¹⁴ SIEMEK In: STEIN e DE BONI (Orgs.), 1993, p. 359.

¹⁵ LIMA VAZ, SNF 19 (1980), p. 27.

¹⁶ IDEM, Por que ler Hegel Hoje? In: DE BONI, 1996, p. 228.

¹⁷ FdD, § 342: “A história não é (...) a abstrata e irracional necessidade de um destino cego, mas (...) ela é o desenvolvimento necessário, de acordo com o conceito de sua liberdade, dos *momentos* da razão e, portanto, de sua autoconsciência e de sua liberdade...”

universalidade, em sua pretensão de uma liberdade *contra* a razão, não podem ser reconhecidas pelo Estado”¹⁸. Conseqüentemente, é impossível pensar e realizar uma liberdade que não respeite certas condições e não assuma certos limites, o que não significa eliminação da liberdade do indivíduo¹⁹, mas, pelo contrário, afirmação do caráter de historicidade e de sociabilidade da liberdade humana²⁰.

Uma vez situada a realização da liberdade como o princípio orientador de um Estado ético, cabe uma outra consideração: observar-se-á que no Estado (liberal) do entendimento – enquanto neste essa realização se dá tão-somente na forma da existência (*Dasein*) e não da efetividade (*Wirklichkeit*) – “a sociedade civil não é ultrapassagem da poíesis individual à forma ética do Estado, em que cada membro da sociedade realiza o interesse ético de todos, a liberdade, como fim primeiro a que servem os interesses particulares econômicos, etc.”²¹.

Em contrapartida, o Estado (ético) da razão é aquele que tem como característica realizar (no sentido de *wirken*) a liberdade, não enquanto arbítrio – posto que este funda-se num conteúdo dado e não na própria vontade –, mas como liberdade subjetiva, segundo o conceito de vontade, ou seja, segundo seu aspecto universal (§ 260, Ad.). Lembra Hegel, na *Enciclopédia* (§ 469), que a vontade livre só quer determinações que residam na vontade universal, e é com tais determinações que se estabelecem a liberdade civil, o direito racional, a constituição segundo o direito. Dessa forma, a liberdade concreta – ou a unidade da

¹⁸ WEIL, 1970, p. 67.

¹⁹ WEBER, 1993, p. 146-7: “Não há dúvida de que a realização da liberdade do indivíduo inclui necessariamente a realização no social. Nesse sentido, não há liberdade absoluta. A sua realização inclui certas condições, onde determinadas possibilidades são limitadas. Isso significa que o próprio conceito de liberdade passa a ter sentido, quando historicamente determinado. A liberdade sempre está ligada a uma situação. (...) Não faz sentido falar em liberdade em si mesma. O indivíduo deve sair de si, para se realizar na coletividade. Faz-se mister que a idéia da liberdade se desdobre. Isso é necessário. Limitação, no entanto, não significa eliminação da particularidade”.

²⁰ Hegel se dá conta da ambigüidade da descoberta moderna do *princípio da subjetividade*: “Por um lado, esta descoberta significa um enorme progresso no auto-conhecimento do homem, o que o levou a tomar consciência no direito e no Estado, na arte e nos costumes como na religião de sua imensa significação. No entanto, ele pode ser também a fonte da corrupção, pois, quando a subjetividade se põe absolutamente e se fecha em si mesma, ela termina degradando-se numa subjetividade apenas imediata, particular e arbitrária” (OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 146, nota 40).

²¹ SALGADO, 1996, p. 400.

liberdade subjetiva e da liberdade objetivada nas instituições do Estado – ocorre no momento em que a lei é o conteúdo determinante do agir subjetivo.

Por conseguinte, longe de conjecturar ser a arbitrariedade do indivíduo o pólo estruturador da liberdade no Estado (numa crítica ao liberalismo) ou ser a liberdade do indivíduo uma concessão do Estado (numa contraposição ao absolutismo), está claro para Hegel que indivíduo e sociedade política são, em verdade, livres porque (e enquanto) correlacionados organicamente. Necessário se faz, portanto, para a efetivação da liberdade que, mediante a disposição política dos seus cidadãos (§ 267), a liberdade do Estado seja interiorizada por estes e, com igual intensidade, que a liberdade dos cidadãos tenha quer ser o fim das instituições e das leis do Estado (§ 268). De acordo com Hegel, o Estado é a realidade (*Wirklichkeit*) na qual o indivíduo tem a sua liberdade e onde pode desfrutá-la; porém, só enquanto (o indivíduo) chegou a ser o saber, a fé e a vontade do universal²². Do que se conclui não ser a liberdade nem apenas *exterior* nem tampouco apenas *interior*. Ou ela se desenvolve articuladamente na consciência (instância da moral) e nas estruturas (instâncias sucessivas do direito) ou ela, efetivamente, não se realiza.

Merece, por fim, ser enfatizado que, segundo afirma o próprio Hegel²³, como o ser humano não é um mero objeto natural orgânico mas é espírito²⁴, fica subentendido que a transição de sua potencialidade à realidade, da possibilidade da liberdade à sua efetividade, é mediada pela consciência e a vontade. Em sendo assim, ela passa necessariamente pelo “reconhecimento e a adoção de objetivos materiais universais como o Direito, a Lei e a produção de uma realidade que esteja em conformidade com elas: o Estado”²⁵. Decorre, pois,

²² Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, 1995, p. 39 (ou RH, p. 88).

²³ Cf. RH, p. 106.

²⁴ Hegel, para o qual o Espírito que não se determina é uma abstração da inteligência, é sempre enfático ao lembrar que “o Espírito é sua ação, a sua essência ativa. O homem é sua própria ação, a sequência de suas ações, aquilo em que ele mesmo está se fazendo” (RH, p. 89 – Cf. também p. 125). Na *Filosofia do Direito*, na adição ao § 4, ele afirma que é no prático, no qual está incluído o teórico, que o sujeito se determina; e, no § 10, recorda que, como é o ser humano o elemento da liberdade, não é essa considerada nele como mera forma, mas idéia, resultado dialético do fazer-se livre.

²⁵ RH, p. 111.

do exposto que a concretização da vida ética implica que tal concordância – entre a consciência moral do sujeito e as leis objetivadas em sua comunidade – se expresse em suas ações singulares²⁶.

Dito isto, pode-se voltar agora para o que se julga ser os frutos mais positivos da *démarche hegeliana* sobre o político e que concerne – como se permite aqui identificar – à reinvenção da democracia.

4.2 A reinvenção da democracia

Toda a trajetória da *Filosofia do Direito* de Hegel é reveladora de uma convicção teórica profundamente arraigada em torno das exigências éticas da ação política. Tal convicção, porém, não emana do romântico universo das boas intenções daquele que elucubra sobre como deveria ser o mundo dos homens. Antes – se se trata propriamente de uma especulação filosófica, o que é o caso – resulta do perscrutar atento *do que é* o projeto humano, que se efetiva enquanto processo histórico de edificação de uma forma superior de *convivência política*, tradução da *natureza ética* do ser humano. Em termos bem hegelianos, dir-se-ia que a Universalidade Concreta que é o Estado é apenas a face universal da própria Ética e que por isso, necessariamente, a Política tem que ser ética e a Ética, ao concretizar-se, faz-se política²⁷.

²⁶ FREITAG (Moralidade e eticidade. In: _____. *Itinerários de Antígona*. A questão da moralidade. Campinas: Papirus, 1992. p. 69) verifica que “o ator hegeliano não é um sujeito moral (desde o início): ele só vem a sê-lo no confronto e em consonância com as leis que regem a vida de uma comunidade, de um corpo social dado, de uma totalidade que reúne em seu bojo vários indivíduos. Sua moralização ocorre quando se reconhece membro da comunidade em questão, aceitando conscientemente [e é bom que se lembre que “não há nenhum dever de obediência cego para o cidadão hegeliano” – HARTMAN In: RH, p. 33] as leis que a regem como princípios objetivados que devem orientar a sua própria ação nessa comunidade”.

²⁷ Cf. CIRNE-LIMA. *Dialética para principiantes*. 3. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2002 (Coleção Idéias, n. 5). p. 199.

Situando-se, portanto, desde a perspectiva de uma unidade orgânica entre Ética e Política e/ou a partir da explicitação das exigências éticas intrínsecas à ação política²⁸, Hegel empenhar-se-á num exercício de desconstrução crítica da concepção liberal-mecanicista de democracia – segundo ele, desprovida de *toda forma racional* (§ 308, Obs.)²⁹ –, apontando, em contrapartida, os princípios (filosófico-rationais) norteadores da reinvenção do ideal e da prática democráticos³⁰.

Neste seu intento de recuperação da unidade ontológica da Ética e da Política, Hegel identificará, no pressuposto antropológico da filosofia política moderna e no conseqüente refluxo individualista de sua correspondente concepção ética, a raiz da cisão (moderna) de tal unidade³¹, o que compromete, desde a sua origem, a idéia liberal-burguesa de democracia, assentada na primazia de uma liberdade individual de autonomia, cujos inequívocos limites a

²⁸ Sugere-se conferir o pequeno e brilhante texto “Ética e Política” do Pe. Vaz, publicado inicialmente em SNF 29 (1983): 5-10, posteriormente em anexo ao seu livro *Escritos de Filosofia II* (p. 257-262) e, recentemente, na coletânea de textos seus, organizada por Cláudia Toledo e Luiz Moreira e lançada em 2002, sob o título *Ética e Direito* (p. 177-181).

²⁹ Hegel, certamente, faz referência aqui à racionalidade ética da razão e não à (des)razão que norteia, como se verá oportunamente, a representação política no projeto liberal. A crítica mordaz e contundente de Hegel dá margem à reação irada dos liberais (da época de publicação da *Filosofia do Direito*): “Um livro servil, de doutrinas e princípios tais que todo homem que ame a liberdade deve manter-se afastado com repulsão” (citação catalogada por K. H. ILTING In: TOTA, E., 1977, p. 107).

³⁰ Dois brilhantes textos do Pe. Vaz serão considerados, nos desdobramentos dessa reflexão, como referências exemplares. São eles: “Democracia e Sociedade”, publicado inicialmente em SNF 33 (1985): 5-14, posteriormente em anexo à sua obra *Escritos de Filosofia II* (op. cit., p. 263-273.) e, recentemente, no livro *Ética e Direito* (op. cit., p. 343-351); o outro é “Democracia e Dignidade Humana”, que se encontra em SNF 44 (1988), p. 11-25 e no livro *Ética e Direito* (p. 353-366), acima referido. Merece ainda ser observado o comentário que Marcelo PERINE desenvolve a partir, especialmente, desses dois textos, sob o título “Democracia e filosofia do agir humano – Observações sob uma luminosidade que permite a visão” [In: MAC DOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 317-332]. Para uma abordagem sociológica da questão, sugere-se conferir as considerações feitas pelo pensador português Boaventura de Souza SANTOS que, em vários de seus textos, esforça-se para pensar as novas possibilidades democráticas. Confira: *Pela mão de Alice*. O social e o político na pós-modernidade. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1997, especialmente, o capítulo 9 (p. 235-280); *Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo*. In: OLIVEIRA, F. de, PAOLI, M. C. *Os sentidos da democracia*. Políticas do dissenso e hegemonia global. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 83-129; e *Reinventar a democracia*. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 2002.

³¹ Vale conferir a análise do Pe. Vaz sobre a substituição ou a passagem do “antigo solo ontológico” (antropologia política clássica) pelo/ao “vínculo contratual que une os indivíduos e o Estado (antropologia política moderna), no já citado capítulo “Ética e Direito” [In: *Ética e Direito*, 2002, p. 205-242], especialmente p. 215-236. Cf. também SAMPAIO, R. G. *O ser e os outros*. Um estudo de teoria da intersubjetividade. São Paulo: Unimarco, 2001, especialmente p. 141-153) que, num estudo pormenorizado da obra do Pe. Vaz, identifica na categoria da Intersubjetividade o fundamento antropológico da irrenunciável dimensão ética da ação política.

trajetória histórica tratou de confirmar³². Refere-se aqui à hipótese atomística que concebe os indivíduos como partículas isoladas, cujas carências e necessidades (e a necessidade universal de satisfazê-las) os nivela numa abstrata (e irreal) igualdade natural, da qual resultaria a constituição da sociedade pelo pacto (contrato-ficção) de associação. Decorre daí, como já se teve oportunidade de demonstrar, a concepção do Estado como sistema exterior de força e de regulação regido por uma racionalidade técnico-instrumental, onde o fazer e o produzir são elevados à condição de fins em si, relegando, em contrapartida, os fins propriamente éticos à esfera das convicções subjetivas do indivíduo³³.

No seu questionamento aos esquemas mecanicistas da moderna filosofia política que, na sua estreiteza de horizonte, não é capaz de dar conta que “o espaço político não se estrutura fundamentalmente como jogo de forças mas como hierarquia de fins”³⁴, o pensamento ético-político hegeliano encaminha-se para uma noção mais adequada de igualdade. Enquanto as teorias políticas modernas operam basicamente com a noção de igualdade quantitativa ou aritmética, que nivela os indivíduos pela necessidade universal de satisfazer suas necessidades, e que se dá no âmbito pré-político dos vínculos do sistema econômico, onde reina mais propriamente a desigualdade fundada na (in)diferença do privilégio ou da força³⁵, Hegel avança na direção do conceito de igualdade política, própria do Estado de direito, que se concretiza na igualdade dos cidadãos perante a lei (isonomia) e na equidade da lei (eunomia) em sua regulação da vida dos cidadãos. Essa igualdade que se exerce no âmbito do político – este “entendido como domínio da relação entre os homens que se tece exatamente como relação da *igualdade na diferença*”³⁶ –, subentende que o membro da comunidade

³² Sugere-se conferir o ensaio “Democracia: entre a mimese e a criação” (*Revista CULT*, São Paulo, ano VI, n. 69, 2003, p. 14-16.) do filósofo Renato Janine RIBEIRO, que discute a crise do modelo de democracia vigente no Primeiro Mundo e o fracasso antropológico da política ocidental, em sua tentativa de impor a países como Afeganistão e Iraque um direito baseado no indivíduo e uma sociedade fundada na economia.

³³ Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 261.

³⁴ IDEM, *Democracia e Sociedade* In: *Ética e Direito*, 2002, p. 344.

³⁵ Cf. IDEM, *Democracia e Dignidade Humana* In: *Ética e Direito*, 2002, p. 362-63.

³⁶ IDEM, *Democracia e Sociedade* In: *Ética e Direito*, 2002, p. 347.

política se eleve ao nível ético da Universalidade Concreta (§ 258) do mútuo reconhecimento. Consequentemente, constituir-se cidadão ou compartilhar dessa igualdade implicará a atenção às exigências éticas do exercício político da liberdade.

Antes, porém, que se faça referência ao problema da responsabilidade moral na participação política, convém ressaltar um traço relevante desse redesenhar do projeto democrático. Como na *Filosofia do Direito* de Hegel o Estado de direito ou a sociedade política propriamente dita repousa sobre o “Estado de necessidade” – o que significa reconhecer tratar-se a sociedade civil de um momento essencial no sistema da própria racionalidade política –, compreender-se-á, por decorrência, que a supressão da *igualdade abstrata* (própria do nível mais elementar da convivência) na *igualdade concreta* (própria do nível político da igualdade na diferença das liberdades) revela ser a solução razoável do problema da satisfação das necessidades³⁷, se não a essência da igualdade política, a sua condição de possibilidade, e esta, por sua vez, o pressuposto a partir do qual a comunidade democrática se articula e avança mediante o empenho organicamente participativo da liberdade, requisito fundamental para que a democracia se estabeleça institucionalmente³⁸ como “a forma mais alta de organização política a que pode aspirar uma sociedade”³⁹.

³⁷ Na medida em que o Estado hegeliano caracteriza-se por ter na sua estrutura o *princípio da individualidade livre*, que encontra nele a sua plena realização (§ 260), é imprescindível que, por sua ação, sejam removidos os obstáculos que se colocam como empecilho ao desenvolvimento das várias dimensões da individualidade, entre os quais figuram os que procedem do sistema econômico. Nessa perspectiva, pode-se dizer que o Estado só se configurará como Estado de direito enquanto nele não somente se faz valer a lei (para todos, sem privilégios) mas também vigorem os direitos do indivíduo, “não apenas no sentido de direitos individuais mas também no de sociais, por ter o Estado hegeliano como elemento básico da sua estrutura, o trabalho livre como direito e a ordenação do interesse privado pelo interesse comum” (SALGADO, 1996, p. 426). Assim, enquanto na ótica liberal-contratualista o Estado visa tão-somente “garantir a segurança da vida (Hobbes) e da propriedade (Locke) dos indivíduos na prossecução privada dos seus interesses particulares segundo as regras próprias e naturais da propriedade e do mercado...” (SANTOS, *Pelas mãos de Alice*, 1997, p. 237), com Hegel, ao contrário, é perfeitamente pertinente concluir que “o Estado democrático implica essa dimensão ética do social, pela qual a economia a ele se submete” (SALGADO, *op. cit.*, p. 427). Baseia-se, aqui, especialmente no § 236 da *Filosofia do Direito*, onde Hegel deixa claro que o Estado, para evitar a formação da plebe (massa informe de indivíduos sem meios mínimos de subsistência), tem o direito e o dever de intervir na economia.

³⁸ Cf. VAZ, 2002, p. 348-50; p. 362-366.

³⁹ *Ibid.*, p. 343.

Do acima exposto não se pode concluir outra coisa senão ou sobretudo ser a construção da democracia obra para toda a vida, cuja complexidade é bem maior do que, a princípio, possa parecer, seja porque, ao ampliar as possibilidades de maior e melhor articulação das diferenças e da diversidade de situações e de comunidades humanas, subentende um trabalho exaustivo, paciente e competente de diálogo e de integração, sem jamais abafar a divergência ou desautorizar o confronto⁴⁰; seja porque a organização da sociedade política não é sem conflitos, posto que as fissuras presentes no espaço econômico se prolongam no espaço político e de ambos (economia e política) emanam reivindicações cujo atendimento implica o permanente esforço de conciliação do justo com o eficiente⁴¹; seja ainda e especialmente porque nunca é por decreto, mas sempre a partir da articulação política da própria sociedade que se pode criar as condições históricas que levam à superação das deficiências e/ou distorções existentes que impedem caminhar em direção a uma práxis política autêntica, expressão da grandeza e da dignidade do ser humano.

Em sendo assim e não podendo de outro modo ser, posto que a reinvenção da idéia de democracia passa necessariamente pela exigência de um aprofundamento ético do agir político e, conseqüentemente, pelo desenvolvimento de uma concepção de igualdade que se conserva na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político, concluir-se-á que a efetivação histórica do projeto democrático resulta da mobilização da consciência moral dos cidadãos ou da consciência dos cidadãos de sua intransferível carga de responsabilidade pessoal no exercício participativo da liberdade política⁴², numa clara demonstração de que “a individualidade pessoal é sujeito da totalidade ética do Estado e não simplesmente um passivo receptor de uma verdade já pronta”⁴³.

⁴⁰ Cf. HERRERO, SNF 55 (1991), p. 620-621.

⁴¹ Cf. Ibid., p. 636-37. Lembra Herrero que “a justiça sem eficiência se torna abstrata e vazia, mas a eficiência sem justiça se contradiz a si mesma e se destrói, pois ela não consegue a colaboração dos cidadãos, sem a qual o governo não pode agir eficazmente” (p. 637).

⁴² Cf. VAZ, *op. cit.*, p. 350.

⁴³ WOHLFART, *Filosofazer*, 2002.1, n. 20, p. 54.

Reporta-se aqui, mais uma vez, à hegeliana resolução dialética da tensão que envolve as polaridades indivíduo-sociedade. Se Hegel deixa claro, por um lado, que a ação moral individual é desde sempre socialmente mediada, sendo o todo social objetivado a condição material de sua realização, do que se conclui que a consciência moral subjetiva não faz sentido fora de um corpo social; por outro lado, ele enfatiza, na mesma proporção, que o Estado ou a sociedade (bem como a família, enquanto âmbitos da ação moral coletiva ou da moralidade institucionalizada) não seriam *sittlich* se não se calcassem na consciência moral de cada um dos atores no interior de uma comunidade social. Em poucas palavras, se não há indivíduo sem sociedade, também não há sociedade sem indivíduo! Sem a atuação, em seu interior, de consciências morais subjetivas, singularizadas em indivíduos concretos que livre e conscientemente reconhecem e respeitam os princípios éticos (normas de ação), válidos para todos, que regem o corpo social, não existiria propriamente sociedade ou Estado. Em síntese, ambos “não teriam existência própria se não fossem mantidos e renovados em sua existência ética por sujeitos dotados de liberdade de ação, moralmente conscientes da responsabilidade que essa liberdade lhes impõe, os quais reconhecem como válidas as leis gerais do todo societário”⁴⁴.

Encaminhando essas reflexões segundo a perspectiva que compreende a democracia como *processo no qual o povo é organicamente participativo* e, portanto, “fundada no exercício dos direitos e na efetiva partilha do poder entre os cidadãos”⁴⁵, depara-se, impreterivelmente, com a exigência de uma cidadania ética e politicamente bem qualificada, o que torna imprescindível um processo de educação, visto que virtudes precisam ser aprendidas e bons cidadãos não caem do céu. Aliás, sem uma educação que se efetive como prática da liberdade, o que se dá sobretudo como educação para e pela participação e solidariedade, com boa dose de patriotismo constitucional (§ 268-269) e de cultura política

⁴⁴ FREITAG, 1992, p. 58.

⁴⁵ VAZ, *op. cit.*, p. 359.

auto-reflexiva, não se pode fazer exigências de democratização, pleitear por engajamento da sociedade civil e esperar por maior responsabilidade ético-política dos envolvidos no processo político-social⁴⁶. Relegar a formação da cidadania ao acaso acabaria por comprometer ou mesmo inviabilizar a afirmação de uma cultura ou “um estilo ético de fazer política que possibilite a passagem das formas de dominação que amarram a sociedade política aos interesses imediatos, para a universalidade do reconhecimento de todos, única fonte de todo projeto democrático”⁴⁷.

Em sintonia com o *princípio democrático da publicidade*, Hegel ressaltará a importância da publicação das deliberações da Assembléia (§ 314). Trata-se, segundo o filósofo, de um dos instrumentos mais privilegiados para a educação do povo para as questões políticas/públicas mais amplas (§ 315). Mediante o acesso às discussões e deliberações ocorridas na Assembléia dos representantes dos vários segmentos organizados da sociedade civil, a opinião pública⁴⁸ se qualifica para o embate, o julgamento e/ou a análise – de um modo racional – das questões que dizem respeito a todos, o que é fundamental para o exercício competente da cidadania.

Entretanto, se a educação dos cidadãos é fundamental para que os mesmos, além de saber o que querem, consigam minimamente “saber o que quer a vontade em si e para si, a razão” (§ 301, Obs.), o que torna possível pensar o exercício da “responsabilidade política segundo parâmetros éticos e não somente em termos de conformidade com as leis”⁴⁹, é igualmente importante, segundo Hegel, o controle do exercício do poder, o que é impossível sem a implementação de meios e/ou instâncias que, ao mesmo tempo, inviabilizem a

⁴⁶ Cf. KERSTING, W. Democracia e educação política In: MERLE, J.-C., MOREIRA, L. (Orgs.). *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy Editora, 2003. p. 111.

⁴⁷ HERRERO, SNF 55 (1991), p. 641.

⁴⁸ Não é prioridade dessa abordagem deter-se sobre o fenômeno da opinião pública. Aos interessados, sugere-se a leitura atenta dos §§ 315-320 da *Filosofia do Direito*, onde Hegel expõe a sua teoria da opinião pública. Confira também Agemir BAVARESCO. *Teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L&PM, 2001 (Coleção Philosophia).

⁴⁹ PERINE, SNF 48 (1990), p. 45.

concentração de poder, que dá margem à arbitrariedade e à dominação, e evitem a redução do povo a simples agregado desconexo sem força política (§ 302).

Antes, contudo, de adentrar nesta abordagem específica da representação política e situar aí os Estamentos, no seu papel de mediação, como mola da democracia orgânica, é pertinente concluir este tópico de reflexão com um breve aceno crítico aos limites da concepção liberal de cidadania, na sua configuração como “política da antipolítica”⁵⁰.

Como já é sabido, o liberalismo, seja como teoria econômica (defensor da economia de mercado) seja como teoria política (defensor do Estado mínimo), configura-se sempre como uma doutrina que coloca como valor máximo o indivíduo e, consequentemente, a liberdade individual⁵¹. Nessa perspectiva de um mercado máximo e de uma sociedade política mínima ou de redução e/ou submissão da esfera do político às potentes racionalidades técnicas e instrumentais do econômico, cuja “ética” compartilhada é a do individualismo possessivo, reduzidas se farão as possibilidades de uma concepção mais ampla do exercício da cidadania que, em termos práticos, tenderá a se reduzir ao ato do voto de um *eu* cada vez mais isolado e inerme em face a um pluralismo individualista sempre propenso a articular atomização social com cultura da exclusão. Em verdade, sem um pluralismo de grupos pré-constituídos e constitutivos, ao menos parcialmente, dos *eus* de seus membros, a democracia liberal não passa do engodo de uma democracia de massas⁵² cujos cidadãos, cada vez mais desencorajados a práticas mais conseqüentes de participação política⁵³, ficam reduzidos a multidão alheia ao poder, com pouca ou nenhuma significação política.

⁵⁰ Expressão encontrada (p. 109 e 110) em um dos ensaios de Francisco [WELFORT. *Qual democracia?* São Paulo: Cia. das Letras, 1992.] que analisam – no final dos anos 80/início dos 90 – as “novas democracias” surgidas na esteira da falência dos regimes autoritários na América Latina.

⁵¹ Cf. BOBBIO, N. *O futuro da democracia*. 8. ed. rev. e ampl. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 128-130.

⁵² Cf. LECA, J. Tipos de pluralismo e a viabilidade da democracia. In: REIS, E., ALMEIDA, M. H. T. de, FRY, P. (Orgs.). *Pluralismo, espaço social e pesquisa*. São Paulo: ANPOCS, Hucitec, 1995. p. 9-44.

⁵³ Hegel introduz a diferença entre uma participação atomística e uma participação orgânica nos assuntos do Estado: “A participação orgânica dos indivíduos na vida política tornou-se uma determinação da idéia do Estado como vontade substancial. A participação atomística dos indivíduos, pelo contrário, é a determinação de uma filosofia política que reduz o Estado a um contrato social” (ROSENFELD, 1995, p. 258).

Além disso, como bem observa Chauí, “a idéia de contrato social, pelo qual os indivíduos isolados se transformam em multidão e esta se transforma em corpo político de cidadãos, não previa o direito à cidadania para todos, mas delimitava o contrato ou o pacto a uma classe social, a dos proprietários ou burguesia”⁵⁴. Não deixa de ser curioso constatar que o regime que tradicionalmente reduziu a cidadania ao sufrágio só muito recentemente o universalizou, inclusive nos países centrais⁵⁵.

Nesse processo crescente de esquecimento de que a vida do sujeito não é simplesmente econômica, mas ética – esta entendida como presença e participação numa comunidade livre⁵⁶ –, prevalecerá a tendência de decomposição, violenta, passional, da comunidade, dominada pela luta dos interesses particulares. Nesse contexto, analisa Weil, “o reino dos medíocres (...) será a regra, e esta levará ao domínio automático dos que só consideram a eficácia, excluindo todo valor”⁵⁷. Em sintonia com tal lógica, processar-se-á uma concentração do poder que tenderá a centralizar as instâncias decisórias nas mãos das tecnoburocracias. Atento a essa possibilidade, Hegel, na sua análise do *poder governativo*, alerta para o fato de que se, por um lado, a centralização de todas as tarefas no poder ministerial pode proporcionar maior facilidade, rapidez e eficácia, por outro, não há legitimidade num poder que se estrutura dessa forma, posto que assim reduz a sociedade civil ao caráter de massa. É fundamental, dirá ele, que, ao contrário, se organize tendo por base a *condição orgânica das esferas particulares*, círculos nos quais confluem os interesses gerais e particulares (§ 290, Ad.).

⁵⁴ CHAUI, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1994. p. 404.

⁵⁵ Em duas das maiores potências mundiais, Inglaterra e França, as mulheres só alcançaram o direito de voto em 1946, após a Segunda Guerra Mundial [“sem esquecer o caso da Suíça, onde as mulheres só adquiriram o direito de voto em 1971” – Boaventura de Souza SANTOS (1997, p. 238)], e os negros do sul dos Estados Unidos só se tornaram cidadãos nos recentes anos 60 (Cf. CHAUI, *op. cit.*, p. 403-404).

⁵⁶ Cf. SALGADO, 1996, p. 424.

⁵⁷ WEIL, E. *Filosofia Política*. Tradução e apresentação de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990 (Coleção Filosofia, Série Traduções, n. 12). p. 294.

Está posto, portanto, um *duplo desafio* ao Estado que se pretende eticamente democrático: ele “reside em evitar uma excessiva concentração do poder decisório, tornando a sociedade algo externo ao seu mecanismo de funcionamento, e em não se tornar mera expressão de interesses que, nele, se privatizaram”⁵⁸. É a partir desse horizonte de preocupações que Hegel, filósofo atento às urgências de seu tempo, discutirá a questão da representação política como representação orgânica dos assuntos políticos da sociedade civil.

Compreendendo, pois, que a resolução racional do problema da universalização das vontades particulares passa pela *participação mediata de todos* na vida política, Hegel – ao abordar a organicidade do Legislativo (§ 300), condição para que se erija em poder constitucional – enfatizará o significado da representação (política) dos Estamentos⁵⁹, que encontra sua razão de ser “no fato de que, com ela, o momento subjetivo da liberdade (ou a vontade própria da esfera da sociedade civil) vêm à existência em referência ao Estado (§ 301, Obs.) ou, o que é o mesmo, “alcança significação e eficácia políticas” (§ 303).

Em sendo assim, fundamental será – para que se enlacem verdadeiramente, no Estado, o efetivamente particular com o universal – que a sociedade civil nem se comporte nem se deixe tratar, seja como massa indivisa seja como multidão dispersa atomisticamente em indivíduos. De um jeito, não passaria de uma massa informe, facilmente manipulada por um poder despótico e, assim, impossibilitada de participar das decisões e rumos da sociedade; de outro, se reduziria a um simples agregado ou a uma soma arbitrária de partes cujo agir só poderia ser “elementar, irracional, selvagem e terrível” (§ 303, Obs.).

Certo, portanto, de que a esfera da sociedade civil não é realidade externa à esfera do poder, Hegel questionará toda concepção que separe a representação política do âmbito social. Não compreender que “o Estado concreto é a totalidade articulada em círculos particulares” (§ 308, Obs.) e, conseqüentemente, que a sociedade civil organizada não pode ser vista como

⁵⁸ ROSENFELD, *Lições de filosofia política*, 1996, p. 87.

⁵⁹ Cf. Nota 9 do capítulo anterior.

ameaça (§ 302, Obs.), é próprio de um pensamento superficial que reduz a democracia a uma retórica vazia. Contra todo democratismo abstrato, é preciso afirmar, então, que o indivíduo só é membro do Estado (*Staat*) enquanto é membro de um estado (*Stand*).

Dessa forma, concluirá Hegel que, tão irracional quanto a concepção de uma democracia direta, de inspiração rousseauiana, que imagina um Estado sem corpos intermediários ou sociedades particulares (§ 308, Obs.), é um certo tipo de representação que, baseando-se numa perspectiva atomística que concebe o povo como um ajuntamento mecânico ou uma soma matemática de indivíduos isolados, encontra-se desenraizada de sua comunidade (estados, corporações, associações...) e aparece como tendo por base a abstrata individualidade de um querer e um opinar inorgânico (§ 303, Obs.).

Assim, de conhecedores das dificuldades e das necessidades dos vários segmentos da sociedade civil organizada, posto que pertencentes a eles (§ 311, Obs.), e como delegados responsabilmente comprometidos com a formulação dos verdadeiros problemas da comunidade e com a busca dialogada de soluções racionais para os mesmos (§ 309)⁶⁰, estabelecendo – por meio dessa sua atuação – uma conexão política entre os vários ramos da sociedade, todos com igual direito de representação, os deputados reduzir-se-iam a meros representantes de indivíduos ou de seus próprios interesses particulares, transformando os poderes do Estado em propriedade privada ou simples reféns da arbitrariedade dos interesses imediatos.

⁶⁰ Na perspectiva hegeliana, “todo projeto político deverá ser fruto de um consenso resultante de um diálogo argumentativo, no qual se faça valer a capacidade de autodeterminação de cada liberdade como digna de ser reconhecida por todas as outras, e onde as pretensões e reivindicações levantadas possam igualmente ser reconhecidas e validadas como humanas pelo mesmo diálogo argumentativo” (HERRERO, *op. cit.*, p. 639). Disso se conclui que o “deputado” não pode posicionar-se nunca apenas como o representante de “sua” comunidade ou grupo de interesse, como se fosse um simples mandatário comissionado que transmite instruções, sem ter em vista o bem geral (§ 309). Hegel está convencido de que, apesar do processo democrático parecer, à primeira vista, algo lento, demorado, complexo e pouco eficaz, “em um Estado são necessárias muitas instituições – arranjos políticos criativos e adequados, seguidos por demoradas lutas intelectuais para que se descubra o que realmente serve, envolvendo também lutas com os interesses e as paixões particulares, que devem ser harmonizadas com uma disciplina maçante e difícil” (RH, p. 70). Nesse contexto, justifica-se, inclusive, a proposição do sistema bicameral. Com tal arquitetura, Hegel objetiva fazer com que diminua o grau de arbítrio presente nas deliberações, garantindo, dessa forma, a “madureza da decisão” (§ 313).

Preocupado em preservar o Legislativo contra os perigos de uma concepção atomística desse poder, Hegel relativizará e mesmo caricaturará⁶¹ o regime de eleição baseado no voto atomizado, tão caro à democracia liberal, como “a pior das instituições” (§ 281, Obs.)⁶². Convencido de que “os princípios atomísticos são, tanto em política como em ciência, assassinos de todo conceito, de toda organização e de toda vitalidade racionais”⁶³, Hegel argumentará que o recurso da eleição, concebido desde tal perspectiva, é supérfluo ou se reduz a um insipiente jogo da opinião e do arbítrio (§ 311)⁶⁴, levando, inclusive e contraditoriamente, à indiferença dos indivíduos em relação a esse direito, na medida em que, desvinculado de outros processos (concretamente) participativos, seu efeito é insignificante (§ 311, Obs.).

Conforme anteriormente insinuado, o que se quer afirmar nesta crítica é que não é suficiente, para que se tenha um Estado verdadeiramente democrático, a existência de um Estado de direito, independência dos tribunais ou, no caso, sufrágio universal. A idéia de democracia não se define por tais instituições (que tradicionalmente a caracterizam), mas, para além disso, “pela idéia de *participação*, pela possibilidade real de instaurar e manter a ‘discussão racional e razoável’ exigida pela realidade da comunidade ética”⁶⁵.

Enfim, pelas razões acima expostas, a teoria democrática hegeliana afastar-se-á de um sistema plebiscitário, uma vez que suspeita do empirismo das decisões isoladas da maioria,

⁶¹ Cf. RH, p. 94.

⁶² O processo político baseado no voto atomizado é a pior das instituições porque, segundo expressa o § 281, Obs., faz do capricho, da opinião e do arbítrio da multidão instância última de decisão, transforma a constituição em uma capitulação eleitoral e os poderes do Estado em propriedade privada... o que leva à debilidade e à perda da soberania do Estado e, por conseguinte, à sua dissolução interna e aniquilação externa.

⁶³ HEGEL. [Examen crítico de las] Actas de la Asamblea de Estamentos del Reino de Würtemberg em los años 1815 y 1816. In: _____, *Dos escritos políticos*, 1987, p. 26.

⁶⁴ De fato, não deixa de ser interessante, inclusive pelo seu tom atualíssimo, a crítica hegeliana ao recurso da eleição. Porém, se ele, por um lado, livra sua proposição do “acaso da eleição”, por outro, é questionável a sua necessidade de buscar uma base fixa, “natural” (não-espiritual), em vários pontos de sua argumentação, para a “vida ética”. Duas referências ilustrativas: o Príncipe e o fundamento de sua legitimidade no “direito de nascimento” e no “direito hereditário” (§ 280-281); a Câmara Alta e a sua base na “naturalidade ética” da família e da propriedade da terra, acrescido do “direito de primogenitura” (§ 305). Cf. ROSENFELD, *Política e liberdade em Hegel*, 1995, p. 262 e SALGADO, 1996, p. 424.

⁶⁵ PERINE, SNF 48 (1990), p. 44.

sem a organização dos seus interesses em classes (*Stände*). Plebiscitos e eleições diretas – que se contentam com resultados originados de uma soma aritmética dos sufrágios individuais, limitados, portanto, ao pobre nível de uma igualdade quantitativa – refletem geralmente opiniões insuficientemente elaboradas e/ou impressões momentâneas. Em síntese, uma abstração carente de toda forma racional, incompatível com a compreensão de que a organização democrática da sociedade passa pela participação ética e politicamente articulada de seus membros, tendo em vista a realização da liberdade de todos.

CONCLUSÃO

“Audaz pode o filho de deuses entregar-se à luta pela consumação
Rompe, pois a paz contigo, rompe com a obra do mundo
Luta, arrisca mais que o hoje e o ontem! Serás assim
Não melhor que o tempo, mas esse tempo do melhor modo.”

Hegel, *Entschluss*, poema de 1801

Inspirando-se na bela imagem da *Odisséia*¹, Hegel afirmara, no Prefácio à *Filosofia do Direito*, que “de um esboço filosófico não se pode esperar esse caráter de definitivo, que mais não seja porque a filosofia, como obra, pode imaginar-se um manto de Penélope que de noite se desfia e todos os dias recomeça desde o princípio”². É, por conseguinte, o desejo de não mais pensar que levaria o pretense estudioso à busca desenfreada da clareza e precisão de conceitos fixos, estabelecidos. Eis a primeira grande lição com a qual se deparam os que enveredam na investigação da obra hegeliana: o pensamento rigoroso é, sobretudo, a atitude que nunca se conforma com o já definido, posto que o rigor do pensamento está em não permitir que a verdade seja cristalizada³. Aliás, no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* o filósofo já alertara que “o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros [é] pressupor no conhecimento algo já conhecido e deixá-lo tal como está”⁴.

¹ Vale a pena conferir a tradução criativa – “transcrição” no dizer de Haroldo de Campos – da *Odisséia* de HOMERO feita pelo maranhense do século XIX Manuel Odorico Mendes, na primorosa edição de Antônio Medina Rodrigues. 3.ed. São Paulo: Ars Poetica : Editora da Universidade de São Paulo, 2000 (Coleção Texto & Arte, 5). Transcrevem-se aqui apenas os versos 105 a 119 do Livro XIX (p. 321), referentes ao manto de Penélope: “Um gênio me inspirou tramar imensa / Larga teia delgada, e assim lhes disse: / ‘– Amantes meus, depois de morto Ulisses, / Vós não me insteis, o meu lavor perdendo, / Sem que do herói Laertes a mortalha / Toda seja tecida, para quando / No sono longo o sopitar o fado: / Nenhuma Argiva expobre-me um funéreo / Manto rico não ter quem teve tanto.’ – / A diurna obra desfazia à noite, / E os entretive ilusos por três anos; / Mas, gastas luas e horas, veio o quarto, / E então, por traça de impudentes servas / Apanhando-me, encheram-me de afrontas, / E a concluir a teia me forçaram.”

² FdD, Prefácio, p. 46.

³ Cf. ARRUDA, José Nilton Conserva de. Editorial. *Revista de Filosofia Studium*. Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, ano 6, n. 11, jun./2003, p. 5.

⁴ FdE, Prefácio, § 31, p. 43.

Como bem lembra Labarrière, reportando a um poema de Hegel, acima transcrito, “não somos desses ‘filhos de deuses’ que poderiam serenamente esperar por uma justiça escatológica”⁵. Resta, pois, àquele que, por ofício ou por paixão, se abraça à filosofia, entregar-se à tarefa de apreender o seu tempo no pensamento. Eis uma outra grande lição hegeliana: “cada um é, de todos os modos, *filho de seu tempo*”⁶. E, como tal, longe da insensatez de imaginar um indivíduo que se coloque para além de seu tempo e, conseqüentemente, uma filosofia que, igualmente, vá além de seu mundo, cabe ao homem de razão empenhar-se na busca das condições (ou dos pressupostos conceituais) para intervir qualitativamente em sua realidade. Assim, longe da pretensão de entregar-se ao exercício da futurologia, quer o filósofo dar conta do momento, certo de que – parafraseando Drummond, o poeta maior – o tempo é sua matéria, o tempo presente, os homens presentes, a vida presente.

Compreendendo, então, ser próprio do filósofo a preocupação em levar a razão a captar em conceito o movimento do concreto, ou seja, a vida como uma totalidade em processo, Hegel, assumindo (exemplarmente!) ser a filosofia um conhecimento conceituante, entregou-se à exigente busca de um novo horizonte de universalidade ética que permitisse pensar a prática da liberdade e a garantia dos direitos nas sociedades políticas modernas. Dessa forma, nesse seu esforço por compreender o real significado da vida política hodierna, e no firme propósito de busca das garantias objetivas (institucionais) para o exercício racional-ético do poder, o autor da *Filosofia do Direito* dedicou-se à tarefa de revisão crítico-propositiva das concepções que deram sustentação aos empreendimentos teóricos de uma filosofia política moderna da subjetividade, cujos desdobramentos práticos marcaram questionavelmente a Modernidade, dos seus inícios até os dias atuais, especialmente no que diz respeito ao âmbito da relação do indivíduo com o todo ético-político, tanto na

⁵ LABARRIÈRE, SNF 56 (1992), p. 16.

⁶ FdD, Prefácio, p. 61.

configuração dada pela tradição liberal quanto na que reporta ao despotismo de viés absolutista.

A modo de síntese do caminho percorrido no processo dessa investigação que teve por intenção explicitar a perspectiva democrática presente no pensamento ético-político hegeliano, na sua clara distinção em relação à concepção liberal de democracia, cabe retomar agora as conclusões a que se chegou esse estudo das (re)elaborações conceituais implementadas por Hegel, que permitiram identificar princípios norteadores da reinvenção do ideal e da prática democráticos. Refere-se, aqui, aos conceitos de liberdade, indivíduo, povo, poder, direito, soberania, Estado, autonomia, igualdade e, por fim, democracia, que foram, ao longo desse texto, objeto de apreciação.

Em relação à idéia da *liberdade*, verificou-se que – de acordo com a abordagem hegeliana que enfatiza que a liberdade se concretiza na dialética das ações e relações sociais como unidade da liberdade subjetiva e da liberdade objetivada nas instituições do Estado – indivíduo e sociedade política são, em verdade, livres porque e enquanto correlacionados organicamente. A tal compreensão associou-se a concepção do *indivíduo* como sujeito político que se constitui, desde a sua raiz, mediante o ato da intersubjetividade radical, e que emerge como resultado da elevação da consciência de si particular à sua universalidade e assim se compreende como membro (individualidade consciente) de uma comunidade que se edifica na dinâmica do mútuo reconhecimento.

Nessa direção, desembocou-se, com Hegel, na concepção do *povo* como sujeito politicamente constituído num todo organicamente articulado e estruturado num Estado, que governa a si mesmo. E, numa referência à ênfase à objetividade do ético e à preeminência das instituições políticas, própria do hegelianismo, também se constatou que a legitimidade do *poder* se encontra na condição orgânica das esferas particulares, círculos nos quais confluem os interesses gerais e particulares e concomitantemente se averiguou que o *direito* é expressão

de uma certa totalidade orgânica (e, portanto, inserido no campo das realidades contingentes), o que o situa como a tradução dos costumes, da cultura, da consciência, enfim, do espírito de um determinado povo. Na mesma linha, corroborou-se a *soberania* como o autodeterminar-se de um todo social orgânico que, na certeza de si, mantém-se na unidade de uma vontade comum, consciente de que soberano é o Estado onde os direitos e poderes não são propriedade privada ou a vontade geral não é, na verdade, a velada vontade de alguns em detrimento de todos os demais.

Em sintonia com o acima exposto, identificou-se o *Estado* como totalidade ética que se efetiva historicamente como instância necessária capaz de integrar os interesses particulares com os da coletividade. Tal conceituação implicou, por sua vez, numa referência à inseparabilidade e simultaneidade dos processos de individuação e socialização, a compreensão de que é no seio da comunidade – enquanto esta se efetive como a objetivação das relações éticas e se faça, dessa forma, lugar de realização da liberdade concreta e de afirmação da *autonomia* de todos - que o homem pode constituir-se como ser autônomo. Conseqüentemente, no que diz respeito à concepção da *igualdade*, a reflexão aqui desenvolvida, superando a noção de igualdade natural, avançou, com Hegel, na direção do conceito de igualdade política, própria da esfera (do político) onde a convivência se articula a partir da dialética da igualdade na diferença das liberdades.

Coerente com os conceitos acima referidos e de acordo com a perspectiva compreensiva que encerram, chegou-se a uma nova e alternativa idéia de *democracia* que, concebida como processo no qual o povo é organicamente participativo, se coloca clara e qualitativamente distinta da acepção liberal-mecânica que, ao reduzir a liberdade a livre-arbítrio e o indivíduo a mônada leibniziana, se configurou mais propriamente como democracia de massa. Numa tal democracia, uma multidão de indivíduos sem relação (desarticulada social e politicamente) não consegue ser mais do que, diria Hegel, uma

simples pluralidade, incapaz de – mediante uma pseudo-participação – constituir-se enquanto povo, isto é, segundo a relação que existe na eticidade, ou seja, segundo os ditames de uma experiência democrática que emerja da exigência de um aprofundamento ético do agir político e, por conseguinte, da necessidade de articulação das noções adequadas de igualdade e liberdade.

Uma vez situada a reviravolta conceitual a partir da qual Hegel, valendo-se dos recursos de um pensamento dialético-especulativo, procura dar conta da questão de fundo presente ao longo de toda a sua *Filosofia do Direito*, e que também motivou essa investigação, qual seja, a que reclama pela articulação – no horizonte do possível – da liberdade individual ou da vontade particular com a substancialidade ética do Espírito ou os fins universais da coletividade, pode-se voltar, agora, para as últimas conclusões às quais encaminhara-se essa pesquisa; mais precisamente, os princípios norteadores da revisão do ideal e da prática democráticos plenamente aplicáveis na atualidade, e que foram identificados nesse estudo.

Compreendendo ser a exigência ética intrínseca à práxis política autêntica ou ao exercício político da liberdade, e apoiado na convicção de que o espaço político não se reduz a um jogo de forças mas estrutura-se fundamentalmente como hierarquia de fins, observou-se que a edificação de uma forma superior de convivência política implica a afirmação de uma cultura ou de um estilo ético de fazer política, tradução da natureza ética do ser humano. Em sintonia com este pressuposto da *unidade ontológica da ética e da política* identificou-se um outro princípio que diz respeito à *responsabilidade moral na participação política*: a efetivação histórica do projeto democrático resulta da mobilização da consciência moral dos cidadãos no exercício participativo da liberdade política. E, em sendo estes (cidadãos) sujeitos dotados de liberdade de ação, moralmente conscientes da responsabilidade que essa liberdade lhes impõe, passam ao largo da idéia de uma (pseudo)cidadania, subordinada acriticamente a

um dever de obediência cego. Do que se conclui estar subentendida aqui a presença livre e conscientemente engajada de um indivíduo que, ao mesmo tempo que é ciente (e cioso) de seus interesses particulares, é capaz de elevar-se ao plano da universalidade ética/concreta do mútuo reconhecimento.

Nessa direção, urge considerar que o empenho organicamente participativo da liberdade, requisito fundamental para que a democracia se estabeleça institucionalmente, pressupõe – se não enquanto condição essencial, mas como condição de possibilidade – *as estruturas de um Estado de direito* que não só faz valer a lei sem privilégios mas também garante os direitos individuais e sociais dos cidadãos. Evidentemente que o princípio orientador de um tal Estado é a realização da liberdade e, determinantemente, a universalização de um tal princípio (da liberdade) não se estabelecerá sem o mútuo reconhecimento dos sujeitos na dinâmica da reciprocidade. E, como isso não se dá por decreto ou por designo divino, faz-se necessário a constituição e o fortalecimento da sociedade civil organizada em instâncias que dialetizem as particularidades e garantam à liberdade possível a sua concretização. Nesse sentido, o ético configurar-se-á como a efetivação da idéia da liberdade na forma de organização social.

Apresenta-se, portanto, *a sociedade civil como momento essencial no sistema da própria racionalidade política*. Do que se conclui o equívoco da visão da sociedade civil organizada como ameaça. Na perspectiva aqui defendida – de que não se pode falar propriamente de Estado democrático sem sociedade civil organizada –, a sociedade civil não é realidade externa à esfera do poder, isto é, não se trata de algo externo ao mecanismo de funcionamento ou do exercício do poder decisório. Cabe a ela, conseqüentemente, nem se comportar nem se deixar tratar seja como massa indivisa seja como multidão dispersa atomisticamente em indivíduos, consciente que está de que a organização democrática da

sociedade passa pela participação ética e politicamente articulada de seus membros tendo em vista a realização da liberdade como liberdade de todos.

Por desdobramento, essa participação mediada de todos na vida política subentende a consciência de que *a representação política não pode ser desenraizada do âmbito social*. Isso, por conseguinte, implica a organização dos indivíduos (e seus interesses) em instâncias sócio-politicamente articuladas que se fazem representar por delegados responsavelmente comprometidos com a formulação dos verdadeiros problemas da comunidade e com a busca dialogada de soluções racionais para os mesmos, na justa compreensão de que não são meros representantes de indivíduos ou de grupos que se portem como guetos.

Sendo a democracia fundada no exercício dos direitos e na efetiva partilha do poder entre os cidadãos, torna-se fundamental *o controle do exercício do poder* mediante a implementação de meios e/ou instâncias que, a um só intento, inviabilizem a excessiva concentração de poder e evitem a redução do povo a um simples agregado desconexo sem força política, mesmo porque não há legitimidade num poder que se estrutura autoritariamente e/ou reduz a sociedade civil ao caráter de massa.

Reclama-se aqui o nexo entre liberdade e razão: *o poder no Estado assume uma forma de racionalidade que deve compor-se com o princípio da subjetividade livre* e que, por sua vez, exclui a violência. Daí, há que se considerar tanto a impossibilidade de se pensar e realizar uma liberdade que não respeite certas condições e não assuma certos limites (o que nem de longe significa a eliminação da liberdade do indivíduo) quanto a incongruência de instituições e leis (do Estado) que não tenham como fim a liberdade dos cidadãos.

Outro princípio a se constar no rol dessa enumeração refere-se ao fato de que o Estado democrático implica *a dimensão ética do social, pela qual a economia a ele se submete*. Portanto, a afirmação do processo democrático subentende o permanente (e sempre difícil!) empenho de fazer com que a sociedade civil alce a um nível mais elevado da convivência, em

que cada membro da sociedade realiza o interesse ético de todos, a liberdade, como fim a que servem os interesses particulares econômicos. A promoção da reintegração do ético na sociedade torna-se particularmente difícil sobretudo num contexto marcado pela contradição entre a vontade moral e a atividade econômica, onde a acumulação de riquezas, possibilitando o luxo e o esbanjamento de poucos, articula-se dialeticamente com a proliferação da pobreza, que penaliza a muitos.

A exigência de uma cidadania ética e politicamente bem qualificada torna imprescindível um processo de educação, *educação* esta que se efetive *como prática da liberdade* e que se traduza, sobretudo, como educação para e pela participação e solidariedade. Ao acima referido, articula-se *o princípio democrático da publicidade*, de acordo com o qual o acesso às discussões e deliberações ocorridas na Assembléia (âmbito da representação política) apresenta-se como mediação privilegiada na qualificação do povo para as questões políticas/públicas mais amplas. Tal recurso capacita os cidadãos para o embate, o julgamento e/ou análise das questões que dizem respeito a todos, sem o qual dificilmente se dará o exercício competente da cidadania ou, em outros termos, o exercício da responsabilidade política segundo parâmetros éticos.

Desdobrando-se do acima enumerado, coloca-se *a urgência da prática da tolerância* como inerente ao âmbito das relações políticas, o que – longe de se traduzir no infantilismo da uniformização ou padronização, próprio de um fanatismo que não deixa subsistir as diferenças – é mais uma decorrência e uma expressão da dialogicidade que se manifesta como trabalho exaustivo, paciente e competente de diálogo e de integração exatamente por não abafar a divergência ou desautorizar o confronto. Em síntese, a comunidade política (dos indivíduos na sua configuração de ser-com-os-outros) se constitui mediante o exercício da capacidade de suportar a dissensão e o conflito internos sem perder a unidade, ampliando permanentemente

as possibilidades de maior e melhor articulação das diferenças e da diversidade de situações e de comunidades.

Tendo, pois, identificado, na obra hegeliana, esses que são, indubitavelmente, princípios imprescindíveis na determinação de um agir qualitativamente democrático também para um tempo que se chama hoje, não se poderia, por questão de honestidade, fechar esse texto sem deixar de ressaltar que, com Hegel (e a partir de Hegel), chegou-se à descoberta de que a realização da liberdade dos indivíduos articula-se dialeticamente com a edificação de uma sociedade efetivamente democrática, lugar por excelência da intensa, desafiadora e amadurecedora experiência ética da intersubjetividade.

Nesse derradeiro ponto, fica claro o duplo título dessa tese: processa-se, de fato, pelas linhas e entrelinhas da *Filosofia do Direito* de Hegel, uma reinvenção da idéia de democracia e esta passa justamente por uma nova concepção da liberdade. Estão, portanto, colocados os pilares da *reinvenção da democracia*, tanto da que reporta à antigüidade grega, uma vez que inclui a presença da liberdade, de que aquela era carente, quanto da que se liga á tradição do Direito Natural moderno, ao romper com os pressupostos conceituais básicos que dão sustentação a este engodo de uma concepção liberal-mecânica da democracia que, assentada num direito baseado no indivíduo atomisticamente concebido e numa sociedade fundada na economia, é mais propriamente a imposição arbitrária da vontade de uma maioria quantitativa em detrimento da real vontade da minoria.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hegel:

HEGEL. *A razão na história*. Uma introdução à filosofia da história. Trad. Beatriz Sidou e introdução de Robert S. Hartman. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *A sociedade civil burguesa*. Trad. de José Saramago e apresentação de Jean-Pierre Lefebvre. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

_____. *Curso de estética: o belo na arte*. Trad. Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Dos escritos políticos*. [Examen crítico de las] actas de la asamblea de estamentos del reino de Württemberg y A propósito de la reforma electoral en Inglaterra. Trad. Kurt Sauerteig. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Tomo I: A ciência da lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995 (Coleção O pensamento ocidental).

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Tomo III: A filosofia do espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995 (Coleção O pensamento ocidental).

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

_____. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. *Filosofia real*. Edição de José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 1984.

_____. *O sistema da vida ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. e prólogo de Juan Luis Vermal. 2. ed. Barcelona: Edhasa, 1999.

_____. *Propedêutica filosófica*. Trad. Lisboa: Edições 70, 1989.

Obras e artigos sobre Hegel:

BAVARESCO, A. A crise do Estado-nação e a teoria da soberania em Hegel. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 69-94. Jan.-abr. 2002.

_____. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L&PM, 2001 (Coleção Philosophia).

BENJAMIM, C. C. Família, sociedade civil e Estado na Filosofia do Direito de Hegel. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 14, n. 27/28, p. 89-111, jan.-jun. e jul.-dez. 2000.

BICCA, L. A Revolução Francesa na filosofia de Hegel. *Síntese Nova Fase*. Belo horizonte, v. XV, n. 42, p. 49-60, jan.-abr. 1988.

_____. O conceito de liberdade em Hegel. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 19, n. 56, p. 25-47, jan.-mar. 1992.

BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*. Direito, sociedade civil, Estado. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: UNESP : Brasiliense, 1991.

BODEI, R. Macchine, astuzia, passione: per la genesi della società civile in Hegel. In: CHIEREGHIN, F. (Org.). *Filosofia e società in Hegel*. Trento: Verifiche, 1977. p. 61-89.

BOURGEOIS, B. Le prince hégélien. In: _____. *Études hégéliennes*. Raison et décision. Paris, PUF, 1992. 3ª Parte, cap. 4, p. 207-238.

_____. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000 (Coleção Idéias, n. 1).

COLOMER, E. La filosofía del espíritu. In: _____. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo segundo – El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel. Barcelona: Editorial Herder, 1986. cap. 11º, p. 359-402.

CORDUA, C. *El mundo ético*. Ensayos sobre a esfera del hombre en la filosofía de Hegel. Barcelona: Anthropos, 1989 (Coleção Autores, textos y temas Filosofía, n. 23).

CORTÉS, S. P. El concepto y su política. In: HEGEL. *Dos escritos políticos*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1987. p. 145-331.

D'HONDT, J. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971.

HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Sílvia Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995 (Coleção O saber da filosofia, n. 22).

ILTING, Karl-Heinz. La struttura della "Filosofia del Diritto di Hegel. In: TOTA, E. (Org.). *Hegel – Diverso*. L'è filosofic del diritto dal 1818. Roma-Bari: Laterza, 1977.

LABARRIÈRE, P.-J. Hegel 150 anos depois. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. IX, n. 24, p. 11-22, jan.-abr. 1982.

_____. O filósofo na cidade. "Não melhor que teu tempo, mas teu tempo do melhor modo". *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 19, n. 56, p. 15-24, jan.-mar. 1992.

LARDIC, J.-M. A. A contingência em Hegel. In: HEGEL. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

LEFEBVRE, J.-P., MACHEREY, P. *Hegel e a sociedade*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Liberdade, igualdade, Estado. Trad. Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: INESP, 1998.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto : EDUERJ, 2002.

MORAES, A. *Consciência e liberdade*. Uma abordagem à fenomenologia da consciência moderna de cidadania civil em Hegel. Tese de mestrado (UFPE), 1992.

MÜLLER, M. L. O Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo. *Revista Filosofia Política*. Porto Alegre, Série III, n. 5, p. 41-66, 2003.

OTERO, I. I. *Hegel o la rebelion contra el limite*. Zaragoza: Universid, Prensas Universitarias, 1990.

PALMIER, J.-M. *Hegel*. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano. Trad. Juan Jose Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

RAMOS, C. A. A dialética da vontade livre segundo categorias lógico-conceituais na Introdução à Filosofia do Direito de Hegel. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 20, n. 61, p. 219-233, abr.-jun. 1993.

RIEDEL, M. Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della Filosofia del Diritto di Hegel. In: CHIEREGHIN, F. (Org.). *Filosofia e società in Hegel*. Trento: Verifiche, 1977. p. 35-60.

_____. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*. Trad. e introdução de Enzo Tota. Roma-Bari: Laterza, 1975.

ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995 (Série Fundamentos, n. 113).

_____. *Introdução ao pensamento político de Hegel*. São Paulo: Ática, 1993 (Série Fundamentos, n. 96).

SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996 (Coleção Filosofia, n. 36).

SIEMEK, M. J. O conceito hegeliano de liberdade em sua relevância para o presente. In: STEIN, E., DE BONI, L. A. (Org.). *Dialética e liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.

VALCÁRCEL, A. *Hegel e la ética*. Sobre la superación de la “mera moral”. Barcelona: Anthropos, 1988 (Coleção Autores, textos e temas Filosofia, n. 12).

VAZ, H. C. de Lima. Por que ler Hegel hoje? In: DE BONI, L. A. (Org.). *Finitude e transcendência*. Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 222-242.

_____. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. VIII, n. 22, p. 113-122, maio-ago. 1981. Nota Bibliográfica: A filosofia política de Hegel. OTTMANN, Henning. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Band I: Hegel im spiegel der Interpretationen (Quellen und Studien zur Philosophie, 11)*, Berlin-new York, W. de Gruyter, 1977, 406 p.

_____. Sociedade civil e Estado em Hegel. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, n. 19, v. VII, p. 21-29, maio-ago. 1980.

WEBER, T. *Hegel: Liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. O Estado ético. *Revista Filosofia Política*. Porto Alegre, Série III, n. 5, p. 101-109, 2003.

WEIL, E. *Hegel y el Estado*. Trad. Maria Teresa Poyrazian. Córdoba: Ediciones Nagelkop, 1970.

WOHLFART, J. A. A. A estrutura e a exposição do método dialético em Hegel. Parte II. *Filosofazer*. Passo Fundo, ano XI, n. 20, p. 35-60, 2002/1.

Outros textos consultados:

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Contra os pagãos. Parte II. 3. ed. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1999.

AQUINO, M. F. de. Notas sobre a escritura do outro na relação de intersubjetividade. In: CIRNE-LIMA, C. R., ALMEIDA, C. *Nós e o absoluto*. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001.

ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARRUDA, José Nilton Conserva de. Editorial. *Revista de Filosofia Studium*. Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, ano 6, n. 11, jun./2003, p. 5.

BOBBIO, N. *O futuro da democracia*. 8. ed. rev. ampl. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CHÂTELET, F., DUHAMEL, O., PISIER-KOUCHNER, E. *História das idéias políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. Público, privado, despotismo. In: NOVAES, A. (Org.). *Ética*. São Paulo: Cia. das Letras : Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 352-...

CIRNE-LIMA, C. R. *Dialética para principiantes*. 3. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2002 (Coleção Idéias, n. 5).

COSTA, Evandro da Fonseca. A crise da modernidade: um sobrevôo perplexo. *Studium*. Recife, ano 5, n.10, p. 133-155, dez. 2002.

FOLHA DE S. PAULO. Caderno Mais! São Paulo, 01 jun. 2003.

FREITAG, B. Moralidade e eticidade. In: _____. *Itinerários de Antígona*. A questão da moralidade. Campinas: Papyrus, 1992. p. ...

HERRERO, X. Socialidade humana e democracia. *Síntese Nova Fase*. Belo horizonte, v. 18, n. 55, p. 619-641, ..., 1991.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nissa da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

_____. *Do cidadão*. Petrópolis: Vozes, 1993.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Manuel Odorico Mendes. Edição de Antônio Medina Rodrigues. 3. ed. São Paulo: Ars Poética : Editora da Universidade de São Paulo, 2000 (Coleção Texto & Arte, n. 5).

INWOOD, M. *dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KANT. *A metafísica dos costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru (SP): EDIPRO, 2003 (Série Clássicos Edipro).

KERSTING, W. Democracia e educação política. In: MERLE, J.-C., MOREIRA, L. (Orgs.). *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy Editora, 2003. p. 107-114.

LECA, J. Tipos de pluralismo e a viabilidade da democracia. In: REIS, E., ALMEIDA, M. H. T. de, FRY, P. *Pluralismo, espaço social e pesquisa*. São Paulo: ANPOCS : Hucitec, 1995.

LOCKE. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os pensadores, n. XVIII).

MACPHERSON, C. B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 (Coleção Pensamento crítico, n. 22).

MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Terceira Parte, p. 247-349.

OLIVEIRA, M. A. de. A liberdade enquanto síntese de opostos: transcendência, engajamento e institucionalidade. *Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 1019-1040, dez. 1999.

_____. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

ORWELL, George. 1984. Trad. Wilson Velloso. 11. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

PLATÃO. *A república*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

PERINE, M. Democracia e filosofia do agir humano. In: MAC DOWELL, J. A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Ética e política: Irredutibilidade e interação de relações assimétricas. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, n. 48, p. 35-46, 1990.

RIBEIRO, R. J. Democracia: entre a mimese e a criação. *Revista CULT*. São Paulo, ano VI, n. 69, p. 14-16, 2003.

ROSENFELD, D. *Lições de filosofia política*. O estatal, o público e o privado. Porto Alegre: L&PM, 1996.

ROUSSEAU. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: _____. *O Contrato social e outros escritos*. Introdução e Tradução de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Cultrix, s.d.

_____. *Do contrato social ou princípios do direito político*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os pensadores, n. XXIV).

_____. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: editora Bertrand Brasil, 1992.

SAMPAIO, R. G. *O ser e os outros*. Um estudo de teoria da intersubjetividade. São Paulo: Unimarco, 2001.

SANTOS, Boaventura Souza. *Pela mão de Alece*. O social e o político na pós-modernidade. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

_____. Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: OLIVEIRA, F. de, PAOLI, M. C. *Os sentidos da democracia*. Políticas do dissenso e hegemonia global. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Reinventar a democracia*. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 2002.

VAZ, H. C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992 (Coleção Filosofia, n. 22)

_____. *Escritos de filosofia II*. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988 (Coleção Filosofia, n. 8).

_____. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à Ética Filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Ética e Direito*. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Landy Editora : Loyola, 2002.

_____. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. ..., n. 68, ...1981.

_____. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 443-460, out.-dez. 1992.

_____. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. III, n. 6, p. 112-116, jan.-mar. 1976. Trimestral. Recensão de: RIEDEL, Manfred. *Hegel fra Tradizione e Rivoluzione*. Trad. e intr. a cura di Enzo Tota. Bari-Roma: Laterza, 1975.

WEIL, E. *Filosofia Política*. Tradução e apresentação de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990 (Coleção Filosofia, Série Traduções, n. 12).

WELFORD, F. *Qual democracia?* São Paulo: Cia. das Letras, 1992.