

CESAR AUGUSTO RAMOS

LIBERDADE SUBJETIVA E ESTADO NA
FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

UNICAMP

Este exemplar corresponde
à redação final da tese de
defendida por Cesar Augusto
Ramos e aprovada pela Co-
missão julgadora.

Marcos A. Ramos

CAMPINAS

JUNHO/1989

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

R147L

11116/BC

CESAR AUGUSTO RAMOS

LIBERDADE SUBJETIVA E ESTADO NA
FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Tese de Doutorado em Filosofia
apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filo-
sofia e Ciências Humanas da Uni-
versidade Estadual de Campinas,
sob orientação do Prof. Dr.
MARCOS LUTZ MÜLLER.

CAMPINAS
JUNHO/1989

LIBERDADE SUBJETIVA E ESTADO NA
FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

por

CESAR AUGUSTO RAMOS

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor em Filosofia, na
área de Filosofia Política, do programa de Pós-
Graduação do Departamento de Filosofia do Ins-
tituto de Filosofia e Ciências Humanas da Uni-
versidade Estadual de Campinas.

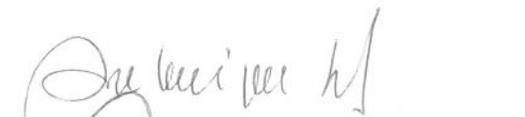
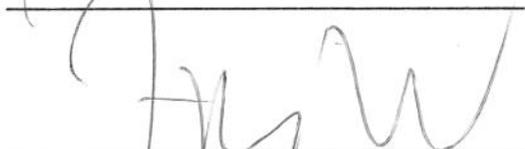
Orientador:



Prof. Dr. MARCOS LUTZ MÜLLER

Banca Examinadora:




Campinas, 29 de junho de 1989

Aos meus filhos
José Ricardo,
Felipe e
Rafael.

Agradeço ao Instituto Goethe
pelo estímulo em continuar
aprendendo a língua de Hegel;
e à CAPES/CNPq,
pelo apoio financeiro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
PRIMEIRA PARTE: AS DETERMINAÇÕES ABSTRATAS DA LIBERDADE	
CAPÍTULO I: A VONTADE LIVRE	
1. A vontade livre segundo as determinações lógicas gerais	46
2. A vontade livre individual. O livre arbítrio	55
3. A vontade livre em-si e para-si	70
CAPÍTULO II: O DIREITO E A MORALIDADE	
1. O direito abstrato e a pessoa	86
2. A moralidade e o indivíduo como subjetividade.....	101
SEGUNDA PARTE: A REALIZAÇÃO EFETIVA E COMUNITÁRIA DA LIBERDADE	
CAPÍTULO III: A ETICIDADE	
1. A substancialidade ética e o retorno aos gregos	128
2. A substância como sujeito e a eticidade moderna	133
CAPÍTULO IV: O INDIVÍDUO NA INTIMIDADE DA COMUNIDADE FAMILIAR	
1. A família como unidade ética imediata no sentimento e no amor	151
2. Os três momentos da família	159
CAPÍTULO V: A SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA E A ESFERA PRIVADA DO "BOURGEOIS"	

1. A sociedade civil-burguesa e seu significado histórico	179
2. A particularidade e a integração dos indivíduos privados	188
3. O trabalho e o "sistema das necessidades"	198
4. As instâncias sociais-burguesas antecipadoras da presença do Estado	209
 CAPÍTULO VI: A IDEALIDADE DA ETICIDADE ORGÂNICA DO ESTADO	
1. A prioridade e o organicismo do Estado. O homem como animal político	230
2. A unidade da particularidade e da universalidade. A conciliação entre a modernidade e a <i>pólis</i>	247
3. As relações entre a sociedade civil-burguesa e o Estado	256
4. A idealidade da soberania e a personalização do poder	268
5. A representação política da particularidade.....	279
6. Excurso sobre a crítica marxista do Estado hegeliano.	295
CONCLUSÃO	312
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	330

INTRODUÇÃO

A complexidade da filosofia política de Hegel, as pressuposições lógicas que permeiam os *Princípios da Filosofia do Direito* e as conseqüentes derivações interpretativas que essa obra estimula, exigem, de nossa parte, uma apresentação introdutória de determinadas questões que julgamos necessárias na análise da liberdade subjetiva e das suas relações com a sociedade civil (burguesa) e o Estado. São questões especulativas como subjetividade, liberdade e idealidade, vinculadas num travejamento teórico em torno do eixo comum da auto-referencialidade da *Idéia* que a lógica do *Conceito* exprime. Esta auto-referencialidade torna-se historicamente visível e especulativamente apropriada nos tempos modernos. O próprio princípio constitutivo da modernidade — a liberdade subjetiva — pode, também, ser apreendido segundo a lógica da auto-referência da *Idéia* de liberdade.

A filosofia política de Hegel, consubstanciada principalmente nos *Princípios da Filosofia do Direito*, não é apenas a expressão especulativa de um sistema político que se diz racional, mas também a compreensão de uma época cujos traços sociais, econômicos e políticos se refletem na sua obra e se apresentam segundo uma determinada concepção filosófica. Nesse sentido, a filosofia hegeliana é filha do seu tempo, não só porque manifesta o seu momento histórico, mas também por revelar-se a auto-compreensão racional (lógica) dessa época, que o próprio Hegel chamou de tempos novos (*neue Zeit*) ou de mundo moderno (*moderne Welt*). Este mundo é aquele contemporâneo a Hegel, resultado

dos acontecimentos históricos da *Aufklärung*, da Revolução Francesa e da Revolução Industrial: o mundo no final do século XVIII e começo do século XIX.

Qual é a compreensão racional pela qual esse mundo julga-se moderno ? Qual é o critério que distingue os novos tempos da antigüidade, em função do qual pode-se dizer que algo é atual e razoável (racional) e se diferencia de formas históricas passadas ? Qual é, enfim, o fundamento que fornece o horizonte referencial que autoriza o julgamento da modernidade ? Esse fundamento só pode ser capturado, e ele mesmo julgado, na própria novidade dos tempos modernos. A razão de ser da modernidade está, precisamente, na sua auto-referencialidade; ou melhor, no surgimento de um princípio que demonstra ser ele mesmo auto-suficiente, sem nenhuma dependência em referência a uma força estranha. Esse princípio constitui, para Hegel, o "princípio da liberdade subjetiva" (*Prinzip der subjektiven Freiheit*) (cf. *Ph. R.* § 273, ad.). O grande progresso da modernidade consiste no reconhecimento da subjetividade como um momento absoluto. A liberdade subjetiva configura-se a partir da autonomia de uma vontade individual, determinando a ação e o pensamento não mais por critérios exteriores e heterônomos. A alavanca que move os tempos modernos está apoiada sobre um princípio que se basta a si mesmo: a liberdade da vontade subjetiva. "O princípio do estado moderno manifesta que tudo o que o indivíduo faz deve estar mediado pela sua vontade."¹ Na medida em que o critério da ação individual se reduz ao próprio arbítrio subjetivo, ao "princípio da particularidade" (cf. *Ph. R.* § 206, obs.) ou ao "princípio da *personalidade independente e em si mesma infinita* do indivíduo da liberdade subjetiva" (cf. *Ph. R.* § 185, obs.), o interesse de cada um, a felicidade pessoal e o direito particular devem ser respeitados e submetidos à

mediação da vontade livre do sujeito. "O direito da *particularidade* do sujeito de encontrar sua satisfação ou, o que é o mesmo, o direito da *liberdade subjetiva*, constitui o ponto crítico e central na diferença entre o tempo *moderno* e a *antigüidade*." ²

Essa liberdade subjetiva se constitui na autonomia da vontade e se exerce pelo assentimento de cada um em reconhecer como tendo valor apenas aquilo que a vontade julga como bom para si. (*Ph. R.* § 132). Com efeito, a marca da modernidade está impressa na convicção de cada subjetividade em aderir somente àquilo que foi justificado pelo pensamento e pela vontade livre do indivíduo. O traço essencial dos novos tempos é esse: o homem é pouco atraído para as coisas pelo assentimento à autoridade, e prefere consagrar sua atividade por sua própria razão, por convicção e crença independentes. O princípio do mundo moderno exige que o indivíduo dê seu consentimento somente àquilo que ele mesmo, por sua própria convicção, legitimou (cf. *Ph.R.* § 317, ad.). No *Prefácio à Filosofia do Direito* este princípio é exaltado de forma enfática: "Constitui uma grande obstinação, a obstinação que faz honra ao homem, de não querer reconhecer na sua convicção aquilo que não tenha sido justificado pelo pensamento. Esta destinação constitui o traço característico dos tempos novos e, ademais, o próprio princípio do protestantismo." ³

O querer subjetivo que age por convicção própria e se responsabiliza somente por aquilo que o indivíduo livremente quis, esta "liberdade *subjetiva* ou *moral* é sobretudo aquela que se chama, no significado europeu, de liberdade." ⁴ O agir livre que não se determina por uma autoridade externa registra um fato novo na modernidade. "Eis o caráter essencial de nossa época: os homens não são mais conduzidos pela autoridade ou pela confiança; é apenas seguindo seu julgamento pessoal, sua convicção e opinião

independentes que eles consentem em colaborar com algo."⁵

Do ponto de vista político e jurídico, esse princípio da modernidade significa a aceitação dos direitos individuais e o respeito a eles, o reconhecimento formal (jurídico) da autonomia da pessoa e a sua explicitação na propriedade: "há cerca de mil e quinhentos anos que a *liberdade da pessoa* começou a florescer graças ao cristianismo e se formou um princípio universal para uma parte ainda pequena do gênero humano. Porém a *liberdade da propriedade*, desde ontem, pode-se dizer — aqui e acolá — é que foi reconhecida como princípio."⁶

Esse princípio da liberdade subjetiva, esse "direito da *particularidade* do sujeito" já estava prefigurado no cristianismo pela afirmação da interioridade do indivíduo valendo por si, e pelo reconhecimento da igualdade universal dos homens. Contudo, ele se constitui em fato histórico concreto só na modernidade ao configurar-se na exterioridade jurídica da pessoa e do proprietário, e ao efetivar-se na interioridade de uma subjetividade que tem em si mesma, na sua consciência, o critério do agir livre*. Mas é apenas na noção do indivíduo membro de uma sociedade, onde os interesses pessoais e a liberdade subjetiva aparecem como direitos elementares irrenunciáveis, que o sujeito moderno torna-se uma realidade efetiva. "Se a particularidade subjetiva é conservada em concordância com a ordem objetiva e de modo adequado a ela, se seu direito é, ao mesmo tempo, res-

* A aceitação histórica da modernidade, da atualidade irrecusável da liberdade subjetiva, apresentou-se com diferentes matizes especulativos na evolução teórica do pensamento hegeliano. Na obra juvenil "*Sistema da Vida Ética*" (*System der Sittlichkeit* - 1801/1802) a presença do indivíduo se anula em proveito do todo: "a vida ética é, por conseguinte, determinada de tal modo que o indivíduo vivo seja igual ao conceito absoluto, que sua consciência empírica seja uma com a consciência absoluta e que a consciência absoluta seja ela mesma consciência empírica (...). Na vida ética o indivíduo é, pois, desse modo, eterno: seu ser, seu agir empíricos são algo de pura e simplesmente universal; pois não é o indivíduo que age, mas o espírito absoluto e universal que age nele."⁸ Nesta filosofia da absoluta identidade, própria

peitado, ela se converte em princípio que anima a sociedade civil-burguesa, em princípio do desenvolvimento da atividade pensante, do mérito e da honra." ⁷

No Oriente, a realidade do Estado na figura do déspota se impõe como a verdade dos próprios indivíduos, os quais, na "situação de filhos menores", não ostentam nenhuma dignidade moral, nenhuma personalidade própria e jurídica e nenhuma liberdade in-

à natureza, deslocada agora para a consciência, desenvolve-se a eticidade. O povo é a forma na qual essa identidade aparece, uma unidade que subsume a todos numa universalidade viva na qual todos são um. Essa identidade se expõe na consciência empírica da particularidade: "o particular, o indivíduo, é, enquanto consciência particular como tal, igual ao universal; e esta universalidade que unifica a particularidade como tal consigo, é a divindade do povo." ⁹ É a partir da *Realphilosophie* de Jena que Hegel vai percebendo a superioridade do estado moderno. Acatar a importância da subjetividade, da liberdade individual, da autonomia da pessoa significa abandonar o privilégio da helenidade onde o princípio da liberdade individual e da subjetividade estão ausentes. O jovem Hegel nutria uma admiração nostálgica pela antiguidade, pelo organicismo da bela totalidade grega. Os estudos de M. Riedel levaram-no à conclusão que não antes de Jena, particularmente no período de 1805-6, o tema da subjetividade e da liberdade individual começa a assumir papel preponderante na filosofia hegeliana e deixa de ser sintoma de uma vida ética em decadência. Através dos seus estudos da economia política clássica, principalmente de J. Steuart, da atenção à moderna teoria do direito natural com Hobbes e Rousseau, e do reconhecimento do valor da subjetividade em Kant e Fichte, Hegel destaca a definitiva importância política e filosófica da liberdade e do direito da particularidade como essenciais à modernidade. A consequência dessa conquista é a cisão, a separação, a ruptura da antiga unidade que o cidadão mantinha com o Estado: "Nos estados antigos, o fim subjetivo era diretamente um com o querer do Estado; na época moderna, ao contrário, reclamamos uma afirmação, um querer e uma consciência próprios. Os antigos não possuíam nada deste tipo; para eles, o último era a vontade do Estado." ¹⁰ Na modernidade, o indivíduo deve ser considerado e respeitado por si só, pela sua simples particularidade. É exatamente essa sensibilidade que induz Hegel a se afastar do modelo político da eticidade (*Sittlichkeit*) grega. Como assinala Lukács, o "novo princípio que distingue a idade antiga da moderna é, pois, o princípio da individualidade, ou mais precisamente, o princípio do valor absoluto da personalidade em sua individualidade." ¹¹ A partir do período de Frankfurt, e com plena vigência em Jena, Hegel assimila a "positividade" da sociedade moderna, aceitando-a como produto da atividade dos homens. "Esta concepção da história moderna significou em Hegel a consciente e definitiva ruptura com seu sonho juvenil de restabelecimento revolucionário da antiguidade." ¹² Na visão de Lukács, o indivíduo na moderna sociedade burguesa, esse novo tipo de homem (burguês), é interpretado por Hegel como o resultado necessário da aceitação histórica da "necessidade e do progresso do desenvolvimento econômico a que chegou o capitalismo com suas terríveis consequências." ¹³ O princípio da modernidade induz Hegel não só a abandonar o culto juvenil à velha Grécia, como também a integrar o novo indivíduo nas contradições da vida moderna; a se afastar das utopias regressivas que cultuam a antiguidade com vistas ao ressurgimento do homem total em contraste com a decadência do indivíduo na modernidade.

dividual. Tal como numa família, a obediência e a subordinação dos filhos aos pais é a mesma dos súditos ao déspota nos estados orientais. Neste mundo, o "espírito é o soberano e sua unidade imediata com o natural carece de liberdade. Aqui a lei moral se acha imposta ao homem, não é seu próprio saber. O homem não obedece livremente, mas simplesmente obedece. A lei da vontade é, para ele, a lei de um déspota."¹⁴ A relação heterônoma impõe a obediência pela obediência e exclui qualquer decisão livre de uma vontade autônoma. Não há uma consciência moral dos indivíduos, mas apenas a decisão, o arbítrio, a vontade do chefe, que determina o que é bom e o que deve ser seguido.

O momento da subjetividade está, pois, ausente neste Estado, o qual, por sua parte, tampouco está baseado na interioridade dos indivíduos. Aqui a substância é imediatamente sem sujeito, é o imperador, cuja lei constitui a disposição interna dos indivíduos. Esta falta de interioridade não é, contudo, arbitrariedade, a qual seria um verdadeiro sentir íntimo, isto é, algo subjetivo e móvel, mas aqui prevalece o universal, a substância, que está, todavia, em total rigidez, é apenas igual a si mesma.¹⁵

Quando o espírito supera a imediatidade própria da unidade familiar, onde os sujeitos estão na situação de "menores", e alcança uma relação ética, na qual o fim do indivíduo coincide com o fim do Estado, emoldura-se o momento da vida ética grega. Não se trata ainda de uma liberdade subjetiva e da autonomia da vontade particular, mas de uma liberdade substancial com a qual o indivíduo está em harmonia: "o indivíduo encontra-se, por conseguinte, numa unidade espontânea com o fim universal."⁶ Mas a prioridade recai sempre no Estado, pois "seu fim é o mais alto de todos."

O princípio que anima o mundo grego é o da "bela individualidade ética" (*schöne sittliche Individualität*). Nesse mun-

do, o momento da "personalidade individual" atua "não em si mesmo, mas mantido em sua unidade ideal." ¹⁷ Na Grécia, o elemento da particularidade livre, que opera na referência a si, não emerge. A individualidade (ética) se restringe à categoria ideal do cidadão membro de uma totalidade. Os gregos revelam consciência do seu estatuto político, de pertencerem ao Estado (*pólis*), mas não possuem consciência de sua autonomia individual como sujeitos que se definem a partir de si mesmos, como essências subjetivas e livres. Eles só apresentam a determinação daquilo que é próprio (*idion*) na esfera da *oikia*, mas não desenvolvem o âmbito da particularidade para além da família, numa esfera específica aos interesses dos indivíduos privados: a sociedade civil-burguesa. No desconhecimento da noção de subjetividade livre e de consciência moral (*Gewissen*), os indivíduos vivem em harmonia com o todo, sem a afirmação de um direito individual. "Nesse reino ético, a consciência de si não surgiu ainda no seu direito, como *individualidade singular*; neste reino, a individualidade vale, de um lado, apenas como *vontade universal*, de outro, como *sangue da família*, este *indivíduo singular* tem aí apenas o valor de sombra inefetiva." ¹⁸

O querer na "bela individualidade ética" não se determinou segundo uma consciência moral, mas sob a forma de uma vontade subjetiva.

A moralidade em sentido próprio, a interioridade da convicção e do propósito, não existe. A lei existe como lei da liberdade, como lei racional por seu conteúdo; porém vale porque é lei, em sua imediatidade. A vontade não chegou, contudo, à interioridade do ser para si (...) e esta constituição grega, esta forma da eticidade, é assim a constituição bela, na qual o bom e o justo existem como costume e hábito, segundo o modo da natureza, segundo o modo de uma necessidade." ¹⁹

Na eticidade grega, a vontade do indivíduo permanece una com a *pólis*, não enquanto vontade subjetiva, mas enquanto vontade

de que se identifica com as leis do Estado, com os costumes da cidade. A noção de dever para os indivíduos é cívica, e não se reduz a critérios morais ou jurídicos, pois não há a correspondência desse dever a um direito individual (subjetivo). Também não pode haver conflito de "direitos" pessoais, porque o próprio direito, dissolvido na substancialidade ética, está calcado na confiança e na participação imediata de todos nos assuntos públicos. Nessa unidade da individualidade com a substância ética, o estatuto do indivíduo — como no estado platônico — adquire contorno somente na totalidade ética*.

O sentimento cívico comum alça o patriotismo à virtude política que ignora interesses e fins particulares. Quando o indivíduo abandona essa virtude, e interpõe entre sua consciência e a lei do Estado a reflexão, a opinião subjetiva, o arbítrio e a convicção interior — como fizeram os sofistas — a eticidade se desintegra. Isto representou para os gregos a decadência, o momento em que a "bela eticidade" declina e se arruína, enquanto que para os modernos consagra aquilo que é mais justo e necessário. "Justamente a liberdade subjetiva, que constitui o princípio e a forma peculiar da liberdade em nosso mundo e a base absoluta de nosso Estado e de nossa vida religiosa

* O princípio platônico da justiça — princípio de unificação da *pólis* pelo qual cada parte, cada indivíduo, cumpre uma função no todo, a que melhor está adaptado por natureza — organiza paradigmaticamente a *República*. Com a idéia de justiça, o indivíduo está determinado à *pólis* segundo uma disposição ou inclinação particular, fruto de uma aptidão, que se exerce segundo os interesses do Estado e as necessidades coletivas e não segundo a livre escolha pessoal e o interesse particular. A preocupação platônica volta-se, na interpretação de Hegel, para a "melhor organização do Estado" e não para a felicidade individual e a liberdade subjetiva, onde cada um procura o que melhor lhe convém e decide, por seu juízo, acerca de sua vida, profissão e bens. A primeira consequência da ausência do princípio da liberdade subjetiva no estado platônico está na condenação que Platão dirige à propriedade privada. Já para Hegel, a propriedade (privada) constitui uma determinação fundamental da liberdade individual, a própria expressão, o ser-aí (*Dasein*) da pessoa, enquanto categoria jurídica. O direito de propriedade se assenta no pressuposto da liberdade individual, cuja expressão jurídica é a pessoa do direito abstrato: "A liberdade só existe ali onde a pessoa chega a ser proprietária." 20

resultou, para a Grécia, em ruína." ²¹

No combate aos sofistas, Sócrates, no afã de resgatar a universalidade do bem, acabou deslocando-o para a consciência interior do homem.

Sócrates explicou que o interior, o determinado pelo pensamento é o bem e algo absolutamente universal. Com isto surgiu a liberdade do pensamento que se apreende a si mesmo. Sócrates trouxe a interioridade do homem ante sua consciência, de sorte que a medida do justo e do ético reside na consciência moral. Nisto consiste a oposição entre a eticidade até então existente e a da época subsequente(...). ²²

Tanto os sofistas, de modo cético e negativo, como Sócrates, de forma positiva, firmaram "um novo tribunal para determinar o que era justo". Este apelo ao exame da consciência individual afasta Sócrates do costume e da lei vigentes na sua época: "Embora Sócrates cumprisse sempre seus deveres de cidadão, o Estado — com sua religião — já não era sua verdadeira pátria, mas o mundo do pensamento." ²³ Sócrates alojou na convivência interior do sujeito um oráculo para cada homem. A sua atitude apologética visava conduzir o interlocutor a buscar a verdade dentro de si. O demônio de Sócrates aponta, de forma antecipada, para um outro tempo. Mas, para a vida grega, afigurou-se como um atentado. Obedecer à voz da consciência significava imprimir uma determinação — o princípio da moralidade individual e da liberdade subjetiva — que arruina a unidade da *Sittlichkeit* grega. Dessa forma, "o princípio de Sócrates resultou revolucionário em relação ao Estado ateniense, pois o peculiar deste Estado é que o costume constitui a forma da sua existência, o que é o mesmo, que o pensamento é inseparável da vida real." ²⁴ Do ponto de vista do povo ateniense — observa Hegel — a condenação de Sócrates foi justa, na medida em que, sendo o princípio socrático um princípio revolucionário para o

seu mundo, ele colocou em perigo a harmonia da totalidade grega. "Neste supremo sentido, o povo ateniense condenou à morte seu inimigo e foi a morte de Sócrates a suprema justiça." ²⁵ Na verdade, o que o povo ateniense reprovou — e com razão — foi o princípio da liberdade subjetiva, que se converteu em "fundamento da desgraça do povo grego" ao assumir formas decadentes para a vida ética grega como o egoísmo, a competição, a corrupção privada*, etc. No julgamento de Hegel, tanto Sócrates como Atenas são culpados e, ao mesmo tempo, têm razão. Sócrates deve ser censurado porque transgrediu a unidade ética grega, apelando para um princípio desconhecido dos gregos. Mas ele é também inocente porque, do ponto de vista do tribunal da história, exibiu com coragem, mas de forma anacrônica, o elemento comum a todo homem: a liberdade subjetiva e a autonomia da vontade. Se Atenas teve razão em condenar Sócrates segundo suas leis, ela errou segundo uma lei da humanidade ainda ignorada pela eticidade grega. De qualquer forma, a transgressão socrática em subverter a eticidade grega constituiu um recurso da subjetividade para escapar da decadência política dos costumes. "Só em épocas nas quais a realidade se converteu numa vazia e inconsistente existência e carente de espírito, pode ser permitido ao indivíduo fugir da realidade para se refugiar na vida interior." ²⁶

O que produziu a cisão da eticidade grega foi a aspiração inadequada para a época, à "infinidade da consciência de si

* Na interpretação de Hegel, a própria *República* de Platão, ao excluir o princípio da liberdade individual na constituição da cidade, e ao erigir o princípio da *justiça* como critério organizador da *pólis* não deixa de revelar uma preocupação em reformar a *pólis* já submetida à corrosão da anarquia individualista e ao relativismo das instituições políticas. Platão, de fato, compreendeu a emergência da livre subjetividade, mas percebendo que o mundo grego não podia suportá-la, decidiu excluí-la da sua *República*. Embora a obra política de Platão seja uma descrição da eticidade grega, ela é também uma filosofia do dever-ser, precisamente porque pretende a reforma da cidade ameaçada pelo princípio decadente da individualidade, estranho ao espírito grego.

mesmo", ao princípio da liberdade subjetiva e à interioridade. Quando o homem começa a refletir sobre sua condição na identidade que ele mantém com a universalidade do Estado, quando exige seu assentimento no conjunto das leis, quando indaga sobre a responsabilidade pessoal das práticas sociais e quando se volta para si e para seu interesse, essa interiorização da consciência engendra o momento da liberdade subjetiva, marca dos tempos modernos, mas princípio corruptor da *pólis*. O princípio sofista — "o homem é a medida de todas as coisas" — refletia apenas a mentalidade emergente do individualismo na velha Grécia. A individualidade (particularidade), que persegue aquilo que apraz e aquilo que é justo segundo a opinião subjetiva e a liberdade individual, vai se afirmar como elemento comum a todo homem somente nos tempos modernos.

A limitação da vida ética grega consiste, precisamente, na precariedade da sua unidade ética, em assimilar sujeitos que se autonomizam. Submetida à dilaceração da consciência individual e à negatividade do espírito, a substância ética imediata se rompe e o laço comum da comunidade já não congrega mais substancialmente os indivíduos. Desponta, então, o vínculo abstrato do direito (universal) das pessoas (jurídicas) dispersas na *res publica* dos romanos. "O universal impõe aos indivíduos seu jugo; sob ele devem os indivíduos renunciar a si próprios, mas em troca eles adquirem sua própria universalidade, quer dizer, a personalidade: enquanto pessoas privadas eles tornam-se pessoas jurídicas." ²⁷ Com o reconhecimento do indivíduo como pessoa pelo *direito romano*, a individualidade (jurídica) se afirma, mas o formalismo do direito recai sobre indivíduos isolados e, nesta condição, o "poder que mantém a unidade não é senão a violência arbitrária, e não a potência racional do Estado (...) e o indivíduo isolado busca, então, no desenvolvi-

mento do direito privado, a consolação para a liberdade perdida." ²⁸ No direito romano a exterioridade se traduz não mais na figura da *pólis*, mas na da pessoa do direito abstrato.

Com o *Cristianismo*, o Espírito começa a vivenciar sua própria interioridade. "Ao reino puramente secular se opõe o reino da subjetividade que se conhece a si própria e conhece sua verdadeira essência, o reino do Espírito efetivo."²⁹ O elemento externo da universalidade jurídica abstrata dos romanos é enriquecido com a interiorização da "personalidade independente e em si mesma infinita dos indivíduos" (cf. *Ph. R.* § 185, obs.) que o cristianismo promove ao consagrar o "valor infinito do indivíduo" como qualidade universal do homem enquanto homem. "Prescindindo de toda particularidade, em si e para si, o homem, já como homem, tem um valor infinito; e precisamente esse valor infinito anula toda particularidade de nascimento ou de pátria. O homem já não vale por seu judeu ou grego, por ter nascido bem ou mal, mas por ser homem." ³⁰ O princípio cristão atesta a dignidade da interioridade: no coração do homem, na sua consciência, reside o lugar da espiritualidade. O sujeito imprime significado a tudo pela mediação da sua vontade e do seu pensamento. Esta qualidade universal do ser humano afirma que nenhum indivíduo pode ser sacrificado ou tratado como mero instrumento. O homem é livre não mais em relação a uma estrutura política-social rígida, e nem mais em função de uma determinação formal e exterior a si e abstrata, mas devido à uma qualidade espiritual que lhe é própria. Pela sua subjetividade, o indivíduo vale por si só e, através dela, manifesta sua liberdade.

Esse princípio cristão da livre subjetividade vai se difundir no mundo moderno, no qual a liberdade subjetiva encontra o solo de sua efetiva realização. A *Reforma* protestante insere-se como um momento decisivo no processo histórico de expansão

desse princípio, porque ressalta o valor do indivíduo e desconsidera as relações (religiosas) de exterioridade, imputando ao livre assentimento individual a responsabilidade da vida religiosa e moral. O conteúdo essencial da Reforma revela-se na convicção de que o "homem se acha determinado por si mesmo a ser livre". Com a Reforma

Não há diferença entre sacerdotes e seculares, nem uma classe está na posse exclusiva do conteúdo da verdade e de todos os tesouros espirituais e temporais da Igreja, mas é o coração, a consciência íntima, a consciência moral, a espiritualidade do homem aquilo que pode chegar e deve chegar à consciência da verdade, e esta subjetividade é a de todos os homens (...). A subjetividade do indivíduo, sua certeza e intimidade, é, agora, verdadeira subjetividade na fé.³¹

O princípio luterano consolida-se, juridicamente, nas monarquias modernas — principalmente pela expressão do "eu quero" do monarca —, culturalmente na *Aufklärung*, economicamente, na *Revolução Industrial Inglesa* e, politicamente, na *Revolução Francesa*. Na *Aufklärung*, o homem encontra em si mesmo o verdadeiro conteúdo e a explicação suficiente da realidade (moral e política) com exclusão de qualquer autoridade que não seja a luz da sua própria razão. A *Revolução Industrial Inglesa* lançou as bases de uma sociedade que se torna independente dos vínculos tradicionais de produção, ao afirmar a validade do interesse de cada indivíduo e de suas riquezas calcadas no valor do trabalho como força produtiva autônoma. Enfim, a *Revolução Francesa* reivindica o cumprimento político do princípio da liberdade ao pretender a efetivação revolucionária do elemento básico da liberdade: uma vontade que quer a si mesma. Princípio indeterminado e formal que, na filosofia kantiana, despontou na sua expressão abstrata, teórica e, entre os franceses, sobreveio na tentativa de sua realização prática. Para Hegel a Revo-

lução *Francesa* delinhou-se como expressão política de um processo de constituição histórica da liberdade - que culmina na ação da vontade (revolucionária), inclinada a lutar pela validade política e jurídica do princípio da liberdade. Ao exigir os princípios revolucionários da igualdade, liberdade e fraternidade como elementos válidos para qualquer homem, a *Revolução Francesa* proclama a universalidade do homem e anuncia a sua essência segundo um valor positivo em si mesmo e irreversível no tempo: a liberdade declarada como direito, prerrogativa do homem enquanto homem. A bandeira da liberdade, do direito do homem de ser livre e de postular essa sua propriedade essencial contra qualquer opressão, apresentam um valor universal com a *Revolução Francesa*.

A tentativa de restauração política constitui uma aberração histórica, uma cegueira contra a força do tempo presente, porque esquece a conquista decisiva para o mundo atual: a liberdade como princípio universal do direito*.

Mas a posição de Hegel face à *Revolução* de 1789 é ambivalente. Ao mesmo tempo que elogia o ideal revolucionário da liberdade que se efetiva na história, o entusiasmo hegeliano é refreado pelos aspectos negativos que o filósofo atribui à *Revolução*** . A crítica se dirige ao caráter anárquico da revolta

* Quando Hegel escreve a *Fenomenologia*, observa Avineri, "o principal fator político desse período foi a transformação e modernização do sistema político alemão como uma consequência das vitórias napoleônicas."³² Hegel torna-se defensor das conquistas napoleônicas contra os nacionalistas alemães. A presença francesa significava a transformação de uma Alemanha com contorno feudal num estado moderno que acolhe os ideais da *Revolução Francesa*. Nesse momento, nota Avineri, Hegel torna-se um "conservador" no sentido que quer preservar a recém criada ordem político-social da Alemanha por inspiração francesa.

** E. Weil, interpretando essa posição ambivalente de Hegel diante da *Revolução Francesa*, afirma que "a *Revolução* de 1789 é um evento de porte mundial, e ela o é, porque é a primeira tentativa da humanidade no sentido de estabelecer o reino da razão no mundo histórico — o reino da razão, em outros termos: o da liberdade."³³ Segundo E. Weil, Hegel, embora elogie a inevitabilidade da *Revolução* contra a injustiça, rejeita a solução revolucionária para a efetivação dessa liberdade: "a verdadeira *revolução* não está

revolucionária (terror) e ao desconhecimento de que o princípio da liberdade já emergiu nas sociedades modernas. A tentativa de realização política desse ideal pelo furor revolucionário torna-se vã. O terror que se segue à Revolução sobrevém como consequência trágica do fracasso do movimento revolucionário por não ter concebido e efetivado nenhuma solução político-institucional durável. O erro consiste em abolir as instâncias mediadoras entre a consciência singular, que almeja a liberdade, e o Estado. Isto significa que a ação do indivíduo torna-se, imediatamente, vontade da massa com força destruidora. Prisioneira da sua particularidade, a liberdade desenfreada não consegue se educar e edificar uma objetividade no mundo político. Inserida

na sublevação, ela se faz nas leis e nas formas da organização social: a revolta anárquica se produz lá onde a verdadeira revolução não teve lugar." (*Hegel et le concept de la Révolution*, p. 13). Na apreciação de Hyppolite, essa ambiguidade também se verifica: "Hegel constata que a *Revolução Francesa* fracassou, e ela fracassou não porque seu princípio era falso, mas porque pretendeu realizá-lo imediatamente, logo, abstratamente." (*Genèse et Structure de la Phénoménologie*, p. 440). Sutter, ao comparar as posições de Burke e Hegel, observa que, enquanto a interpretação do primeiro é negativa — um acontecimento que rompe radicalmente com o passado e com a tradição, únicas fontes possíveis para a construção de um Estado sólido — a de Hegel é positiva quanto à intenção e negativa quanto aos seus efeitos, principalmente, o Terror. Ela representou um momento histórico de busca consciente para a afirmação da liberdade individual de todos os homens (cf. Suter, J.F. *Hegel and the French Revolution*). Segundo Ritter, Hegel é sensível ao fato de que "no presente, como no futuro, toda ordem jurídica e política deve partir do princípio universal da liberdade própria à Revolução e pressupô-la."³⁴ Mas Ritter chama atenção para um outro aspecto da crítica hegeliana ao fracasso da Revolução: o fato dela não ter percebido que "o que há de histórico na Revolução em toda época como em todos os seus problemas, é o advento da sociedade civil industrial moderna centrada sobre o trabalho."³⁵ O insucesso da Revolução ocorreu, na interpretação de Ritter, pela tentativa de impor politicamente um princípio abstrato da liberdade, sem perceber que esse princípio triunfou na base das relações sociais da sociedade civil. "Reencontrando a economia política, Hegel compreende agora que a própria Revolução política e sua idéia central da liberdade pertencem historicamente ao advento da nova sociedade: esta é sua atualidade e sua necessidade histórica."³⁶ Liberdade e igualdade como princípios da sociedade civil já estão presentes na história, no reconhecimento de que, pelo trabalho, o indivíduo faz valer sua qualidade e atesta seu valor, concretizando, assim, a sua liberdade: "A idéia revolucionária da liberdade de todos está fundada no advento da sociedade moderna do trabalho, ela é seu pressuposto necessário e o fundamento de sua possibilidade."³⁷ No julgamento de Ritter, Hegel atribui à Revolução Francesa o erro de não reconhecer a realização do princípio revolucionário da liberdade na sociedade civil-burguesa, e de querer efetivá-lo através da violência contra as instituições políticas.

no conjunto, como força de todos, a liberdade não produz uma "obra positiva", não lhe cabe senão a "operação negativa, ela é somente a fúria da destruição."³⁸ O único caminho que lhe resta é a anarquia, o terror operado por uma vontade que se nega a objetivar-se nas instituições sociais e políticas, alimentando-se apenas de si mesma. "Agora que ela acabou com a destruição da organização real e subsiste apenas para si, eis seu único objeto — um objeto que não possui nenhum outro conteúdo, posse ou ser-aí, nenhuma outra extensão exterior, mas este objeto é apenas o saber de si, como si singular absolutamente puro e livre."³⁹ A negatividade transforma-se em positividade mórbida no sentido de que "a única obra e operação da liberdade universal é então a morte."⁴⁰ Nesse sistema, o governo (revolucionário) exhibe apenas o domínio da facção (particularidade no poder) vitoriosa que destrói toda diferença. O que Hegel repudia na *Revolução Francesa* é a desmedida do princípio abstrato da liberdade que exige uma obediência cega a esse princípio e não mais ao direito, às leis, à autoridade política vigente. Se, de um lado, a Revolução pretende realizar a liberdade e rompe com as instituições do seu tempo que a negam, de outro lado, ela não consegue objetivá-la para os homens em instituições sociais e políticas.

Esses movimentos culturais, econômicos e políticos da história moderna da Europa atestam uma só verdade: os conceitos de liberdade e de subjetividade são os princípios que a modernidade revela, os quais devem regê-la. Do ponto de vista político, as formas sociais que desconhecem a liberdade subjetiva que se exprime na autonomia do indivíduo, no agir livre na vida moral, nos direitos individuais, na independência pessoal no trabalho, no direito de propriedade, nas aspirações e nos desejos de cada indivíduo, estão ultrapassadas pela evidência histórica dos tem-

pos modernos que erige como verdade o princípio "da livre e consciente vontade do indivíduo". Essas conquistas já estão presentes na filosofia de Rousseau, Kant e Fichte, na afirmação da liberdade subjetiva, segundo a qual, os indivíduos não agem movidos pelo respeito ou pelo temor a uma autoridade ou vontade heterônoma, mas segundo suas próprias convicções e segundo a adesão voluntária de suas vontades.

Este princípio da liberdade subjetiva surge posteriormente; é o princípio da época moderna desenvolvida, que aparece também no mundo grego, mas como princípio de corrupção da vida do estado helênico (...). Nos estados modernos rege a liberdade de consciência em relação à qual cada indivíduo pode entregar-se à exigência de interesses que são seus (...).⁴¹

A apreensão da modernidade pela liberdade subjetiva significa imprimir a marca da autonomia e da auto-referencialidade aos indivíduos dos "tempos modernos" e à própria modernidade enquanto momento histórico. Essa auto-referencialidade define o próprio conceito de subjetividade e de liberdade.*

Hegel assume inteiramente a determinação do sujeito co-

* Também para Habermas "o que caracteriza a época moderna é antes de tudo a liberdade subjetiva" (*Le Discours Philosophique de la Modernité*, Paris, Gallimard, 1985, p. 102). Segundo Habermas, Hegel não é o primeiro filósofo da modernidade, mas "o primeiro para o qual ela se tornou um problema" (p. 52). É que Hegel pretende encontrar na própria modernidade o critério (imane) da sua inteligibilidade. Esse critério deve ser de tal ordem que justifique por si só, por sua racionalidade, os tempos novos, sem recorrer a explicações exteriores: "a modernidade não pode e nem quer emprestar de uma outra época os critérios em função dos quais ela se orienta: ela é obrigada a tirar dela mesma sua normatividade." (p. 8). A teoria estética moderna já compreende a modernidade como abandono de normas externas. Hegel está consciente do critério da auto-referencialidade da modernidade. Por isso, — diz Habermas — ele "inaugura o discurso da modernidade" (p. 61), não propriamente no sentido da consciência da novidade que tem do seu tempo, mas pelo critério ou pelo tema que ele introduz para apreciar a modernidade: "A modernidade deve, pela via da autocrítica, encontrar nela mesma suas próprias garantias" (p. 60). O que é original em Hegel, no seu julgamento da modernidade, é o fato de ter posto nos tempos modernos a regra do seu próprio funcionamento e compreensão. O moderno se compreende e se justifica pela racionalidade intrínseca da dialética da liberdade, da Razão enquanto Idéia da liberdade.

mo uma *atividade* que está em *relação consigo mesma* e pela qual ele se *auto-produz*, tem consciência de si e se quer a si mesmo. Incutida na idéia de sujeito está a própria noção de liberdade (posição autárquica de uma subjetividade que está consigo mesma) e de atividade auto-produtora que se mantém em si nas suas diferenças. Não há dúvida que Hegel parte de uma investigação especulativa (lógica) da subjetividade. Mas esta determinação lógica é perfeitamente compatível com sua explicitação histórica.

A *Ciência da Lógica** culmina na lógica do *Conceito* (*Begriff*), na qual ele se determina por uma reflexão sobre si mesmo que se "*com-preende*" a si na universalidade. A partir de si, o conceito se expande na particularidade (da sua diferença), permanecendo em si mesmo enquanto singularidade. A subjetividade, como categoria lógica, exprime o livre desenvolvimento ativo da totalidade conceitual. No processo omni-compreensivo e auto-referencial, a verdade desse todo é reconhecida e, ao mesmo tempo, explicitada. Ora, o eu possui determinações análogas às

* É oportuno lembrar que a *Ciência da Lógica* está dividida em dois momentos: a lógica *objetiva* — compreendendo duas partes, o "Ser" e a "Doutrina da Essência" — e a lógica *subjetiva* que contém a parte da "Doutrina do Conceito." A *lógica objetiva* trata "não simplesmente das determinações -do-pensar do *ser imediato*, mas também aquelas do ser mediatizado, isto é, as determinações-de-reflexão propriamente ditas, ou a *Essência*." ⁴² Já a *lógica subjetiva* é a "lógica do conceito, — da essência que superou (*aufgehoben*) a relação a um ser ou à sua aparência e que, na sua determinação, não é mais exterior, mas é o subjetivo autônomo livre, ou antes, o próprio sujeito." ⁴³ Como resultado, a lógica do conceito se apresenta como o *concreto*, o *sujeito*: o universal que é posto *em-si* (*an sich*) e *para-si* (*für sich*). O próprio movimento dialético apresenta-se como um enriquecimento progressivo das categorias lógicas. Cada etapa vai adiante em relação à determinação anterior, e este "ir além-de-si" é também um "ir para dentro-de-si", um fundar-se regressivo que se libera da exterioridade, isto é, se constitui como subjetividade (lógica) livre: "(...) a maior *extensão* é também uma *intensidade* mais alta. O mais rico é, por conseguinte, o mais concreto e o mais *subjetivo*." ⁴⁴ A *Fenomenologia* já insistia em "exprimir o verdadeiro não só como substância mas também como *sujeito*". Sujeito esse que na *Lógica* desemboca no conceito (liberdade). Na substância, o sujeito já se revelava como suposição (*Voraussetzung*), mas ele se põe (*setzen*) e se efetiva quando a substância se erige em *conceito*. Se a *lógica objetiva*, enquanto "exposição genética do conceito" operava sob a categoria da necessidade, é na substância — termo final da lógica objetiva e passagem para a lógica subjetiva — que a necessidade se torna liberdade.

da subjetividade lógica: ele detém uma atividade que lhe é própria e move-se em direção a um fim que é ele mesmo. Nessa saída de si, ele se difunde, se irradia e se compreende como sujeito. A subjetividade revela-se, também, como a expansão de uma potência que permanece em si, qualidade que é própria do eu. "O pensamento, enquanto é atividade, é, por conseguinte, o universal atuante e, a bem dizer, o universal produzindo-se em sua ação, enquanto que o efeito, aquilo que é produzido, é precisamente o universal. O pensamento, representado como *sujeito* é um *ser pensante*, e a expressão simples do sujeito existente, como *ser pensante* é: *Eu*"⁴⁵ Assim como o eu não pode se reduzir à sua abstração inicial (*Eu = Eu*), também o pensamento não deve ficar recluso à sua abstrata identidade. Para ser algo concreto, ele necessita diferenciar-se de si e, nesta diferenciação, permanecer em si (como sujeito). A Idéia "só seria algo formal-abstrato se o conceito, que é o seu princípio, fosse uma unidade abstrata, mas ele é o *retorno negativo de si em si mesmo—subjetividade*."⁴⁶ Essa apresentação lógica da Idéia como subjetividade consagra também a determinação daquilo que é livre. Se a liberdade consiste em estar consigo mesmo (*bei sich sein*), no seu próprio elemento, também o "pensamento está consigo mesmo, refere-se a si próprio e tem a si mesmo por objeto. Tendo um pensamento por objeto, eu estou comigo mesmo. O Eu, o pensamento, é, por conseguinte, infinito porque no pensamento refere-se a um objeto que é ele próprio."⁴⁷ Essa autarquia da razão no conceito corresponde, do ponto de vista histórico, ao princípio da liberdade subjetiva dos tempos modernos. Na dialética especulativa, a essência — e as determinações reflexionantes exteriores — transmuta-se em liberdade (no conceito), na elevação/supressão da substância em sujeito. Quando o filósofo, na *Ciência da Lógica*, assevera que "o Conceito, na medida em que

ele chega a uma *existência* ela mesma livre, não é outra coisa senão o *Eu* ou a *consciência* de si pura" ⁴⁸, pretende apresentar o conceito como estrutura lógica da subjetividade, revelador da natureza dos tempos modernos. Com efeito, a determinação lógica do conceito em liberdade/subjetividade, é extensiva à atividade humana, tanto teórica como prática, e base de compreensibilidade da natureza do agir humano na época moderna. O sujeito livre se ex-põe no objeto e nesse objeto permanece como sujeito autárquico, em si mesmo: ao se exteriorizar (*Entäusserung*) não aliena (*Entfremdung*) sua liberdade e sua identidade. Já o objeto, quando se subjetiva, perde sua objetividade e ganha uma determinação superior: a de ser um *objeto* (*Gegenstand*) para o sujeito.

Essa auto-determinação e auto-referência de uma livre subjetividade constituem a condição do homem no mundo moderno e assumem formas objetivas na cultura, na sociedade, no Estado, na moral, na arte: manifestações do princípio da liberdade subjetiva.*

Se o *conceito* (*Begriff*) contém e é a auto-posição das determinações (uma identidade que subsume em si as diferenças) ele se afirma como *subjetividade*. Enquanto algo determinado "*em si e para si mesmo*", e na medida em que exprime a necessidade interior do objeto pela sua compreensão, o conceito é

* "Quando Hegel caracteriza a fisionomia dos novos tempos — observa Habermas — ele explicita a 'subjetividade' pela 'liberdade' e pela 'reflexão': 'o que faz a grandeza do nosso tempo, é que reconhecemos a liberdade, a liberdade do espírito, o fato dele estar em si, no seu próprio elemento". (*Discours de la Modernité*, op. cit., p. 19). Segundo Habermas, o termo subjetividade comporta, na teoria hegeliana, quatro conotações: "a) o *individualismo*: no mundo moderno, é a singularidade infinitamente particular que tem o direito de fazer valer suas pretensões; b) o *direito à crítica*: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que cada um deve aceitar apresente-se como algo justificado; c) a *autonomia da ação*: pertence aos tempos modernos o querer responder por aquilo que nós fazemos; d) enfim, a própria *filosofia idealista*: para Hegel, ela é a obra dos tempos modernos, porquanto a filosofia apreende a Idéia que tem consciência dela própria" (p. 20).

também *liberdade*, porque cumpre e realiza a qualidade de uma coisa que está referida a si, como coisa autônoma e autárquica.

Liberdade (*Freiheit*) significa, para Hegel, o "estar consigo mesmo" (*bei sich sein*). É livre aquilo que permanece no seu próprio elemento, aquilo que está "em casa". "Liberdade consiste justamente em estar consigo mesmo no seu Outro, em depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo (...). A liberdade existe apenas lá onde não há para mim nenhum Outro que não seja eu mesmo." ⁴⁹ Ser livre é transitar no seu próprio âmbito, ter em si mesmo a razão do agir autônomo*, que não está determinado ou limitado por um outro. Esta pura relação consigo mesmo constitui a determinação essencial do espírito: "a liberdade é a essência própria do espírito e a sua própria realidade efetiva." ⁵¹ O espírito é uma singularidade que se traz numa relação idêntica e livre a si, uma atividade que se repõe constantemente através da exteriorização da sua interioridade, portanto, uma livre subjetividade.

*Formalmente a essência do espírito é, por conseguinte, a liberdade, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo mesmo. Segundo essa determinação formal, ele pode abstrair de toda exterioridade, de sua própria exterioridade, do seu próprio ser-aí (Dasein), pode suportar a negação de sua imediatidade individual, sua dor infinita; isto é, pode manter-se afirmativo nessa negatividade e ser idêntico para si.*⁵²

A apresentação da liberdade como a auto-posição de um sujeito transitando no seu próprio elemento que, na explicitação de si permanece em si mesmo, circunscreve a própria natureza ló-

* A compreensão da liberdade como autarquia e a realização do homem como ser autônomo, coloca Hegel na linhagem da concepção de liberdade como autonomia da vontade que vem de Rousseau, passa por Kant e remonta a Aristóteles quando diz: "chamamos livre o homem que tem a si mesmo por fim último do seu agir e não a um outro (...)".⁵⁰

gica do conceito. "No conceito se abriu, por conseguinte, o reino da *liberdade*." ⁵³ Ele desponta como "aquilo que é *livre*" num duplo aspecto. Não só enquanto totalidade referida a si, como unidade que está no seu próprio elemento, como "*potência substancial que é para ela*" ⁵⁴ — e nessa acepção o conceito é livre porque está em si mesmo —; mas, também, enquanto ele patenteia um liberar-se de si mesmo. Nesse sentido, o conceito se institui como auto-liberação na infinita diferenciação de si. No seu progredir (no processo de expansão ou ex-posição de si mesmo) ele se libera de si e se explicita num conteúdo. A unidade de si (forma) com a difusão de si (conteúdo) na permanência a si mesmo é o que caracteriza o conceito como liberdade (*Freiheit*) nesse duplo sentido: auto-referência (*bei-sich*) e liberação (*Befreien*). Nessa expansão de si, o conceito cumpre o movimento dialético do seu *desenvolvimento* (*Entwicklung*), pelo qual ele *ex-põe* aquilo que ele é em si mesmo. O ex-posto (o seu Outro) constitui apenas a apreensão (a compreensão conceitual) de si mesmo num conteúdo. "O movimento do conceito pode, de algum modo, ser considerado apenas como um jogo: o Outro que é posto por ele não é de fato um Outro." ⁵⁵ Daí ser este Outro tão livre quanto o conceito. Com efeito, essa idéia aparentemente estranha do movimento do conceito como um estar-consigo-mesmo, e como liberação de si (estar-consigo-mesmo-no-seu-outro) marca a concepção de liberdade no conceito. Esta concepção assinala a reflexão de si do conceito (subjetividade) e a criação de si na liberação da sua identidade. O livre sair de si mesmo (*frei entlässt*), ou a liberdade que se libera, caracteriza a dialética do conceito como *livre criação*. "O universal verdadeiro, infinito (...) *determina-se* livremente, sua finitização não é um passar, que tem lugar apenas na esfera do ser, ele é uma *potência criadora* (...)" ⁵⁶ Assim, a noção de

liberdade na lógica do conceito compreende-se, também, como atividade criadora, pela qual o decidir-se (*sich entschliesst*) do conceito é a liberação (*Befreien*) de si, isto é, o livre sair de si mesmo (*freie sich entlassen*).

A liberdade como expansão de si na permanência em si constitui o próprio caráter da *Idéia* — enquanto unidade do conceito e da objetividade, ou ser-aí do conceito — e do *Espírito*, enquanto *Idéia* que no seu ser-outro, retorna a si mesma. O "estar-no-seu próprio elemento" não significa a inércia ou o repouso do conceito, mas o agir (criador) que engendra diferenças. A liberdade imbrica-se com a incessante atividade de sair de si do *Espírito* para se produzir a si mesmo.*

A ação moral, o direito, a política e o Estado são manifestações objetivas dessa liberdade autárquica do conceito, ou melhor, determinações conceituais através das quais o conceito se desdobra no seu ser-aí como *Idéia* (de liberdade). "A história universal inteira não é senão a realização do *Espírito* e, por fim, o desenvolvimento do conceito de liberdade, e o Estado

* A relação do *Espírito* à particularidade (da totalidade à parte) não é de *aparência* (*Erscheinung*), segundo o movimento reflexionante da lógica da essência, mas de manifestação (*Manifestation*) própria do desenvolvimento (*Entwicklung*) da lógica do conceito: "a determinidade do *Espírito* é, pois, a *manifestação*" (*Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die Manifestation*) (*Enzy.* § 383). Por isso, Hegel, nesse mesmo parágrafo, diz que o conteúdo (*Inhalt*) do *Espírito* não é algo que se exterioriza numa forma distinta de si e nela se externa, se perde e se aliena, mas que é sua própria "revelação" (*Offenbaren*), isto é, a criação de um mundo (conteúdo) idêntico a si no qual se dá a "afirmação e a verdade de sua liberdade" (*Enzy.* § 384). Esse mundo como idêntico a si tem no "espírito objetivo" o momento da finitude do espírito que se realiza no direito, na moral, na vida ética (na família, na sociedade civil-burguesa e no Estado). É finito no sentido que ainda não é total e pleno — como no *Espírito Absoluto* — mas marcado pela limitação: uma revelação que guarda um certo "aparecer" (*Scheinen*), mas um aparecer que o *Espírito* põe como *sua* limitação (*Schranke*) e cuja superação somente alcança a pura manifestação de si no *Espírito Absoluto*. Ao nível do espírito objetivo, ele manifesta-se a si mesmo numa objetividade que é sua, um aparecer de si mesmo numa determinidade que é ele mesmo, a sua própria revelação. O espírito objetivo é aquilo que, para se afirmar, precisa revelar-se a si mesmo e só aparece a si pela mediação de si. Esse permanecer em si mesmo é propriamente o caráter essencial do espírito que Hegel compreende como liberdade, algo que é autônomo porque está na posse de si mesmo.

é a realização temporal da liberdade." ⁵⁷ É nesse travejamento da lógica com a história, da análise conceitual com a realidade fenomenal, da pressuposição com a exposição, que Hegel atribui à liberdade uma dimensão histórico-conceitual, cujo fundamento é a própria Idéia de liberdade.*

O elemento autárquico da liberdade não pode ser deduzido de um fundamento de origem natural (lei natural **) e nem se reduz ao aspecto de um simples dever-ser interior, formal. A auto-referencialidade da liberdade exige um fundamento adequado a ela mesma, isto é, ela deve ser apreendida segundo sua natureza conceitual. A Idéia de liberdade não se institui a partir de uma

* Jarczyk afirma à propósito: "Importa sublinhar a *não-descontinuidade essencial* entre objetividade conceitual e objetividade histórica (...) se a *lógica* — indissociavelmente subjetiva e objetiva — exprime a liberdade no seu princípio, a *história*, descreve a liberdade na sua realidade concreta. Ora, é essencial ao filosofar hegeliano que a 'realidade' seja apreendida como interior ao 'princípio' e que o processo de efetuação seja compreendido como parte integrante da claridade do inteligível. É preciso, então, dizer que a história se pressupõe necessariamente na lógica e como lógica, enquanto, por sua vez, a lógica se explicita e se realiza *livremente* na história e como história." ⁵⁸

** Hegel sempre se colocou, desde a época de Jena, contra as concepções empíricas ou ficcionais de introduzir um "estado de natureza", para explicar a condição originária do homem e o seu elemento essencial, a liberdade, como um direito natural. A obra juvenil *Direito Natural* (1802) critica a posição individualista das doutrinas empíricas do direito natural, bem como as concepções formais de Kant e Fichte. Ambas as posições não levam em conta a totalidade da vida comunitária (social) ético-política (*Sittlichkeit*). Com a idéia de *Sittlichkeit*, Hegel pretende superar tanto o isolamento dos indivíduos de uma totalidade moral e política, como também o hiato entre a liberdade subjetiva e a necessidade social (política). A verdadeira natureza do homem é a liberdade, uma "natureza substancial", que se afasta totalmente de um "estado de natureza" do direito natural e se compreende a partir da Idéia de liberdade. Mas essa "natureza substancial" se ex-põe, na história e se efetiva na vida política. "A liberdade enquanto idealidade da imediatidade e do natural, não é um estado natural e imediato, ela deve antes ser adquirida e conquistada pela mediação infinita da educação, do saber e do querer." ⁵⁹ Abandonar o estado de natureza, da violência, da irracionalidade dos instintos, não é limitar uma pretensa "liberdade" natural, mas, ao contrário, *libertar* essa natureza, criando condições para a liberdade. Na *Prope-dêutica*, Hegel afirma que o "estado de natureza é estado de brutalidade, violência e injustiça. É preciso que os homens saiam desse estado para constituir uma sociedade que seja o Estado, pois é somente aí que a relação de direito possui uma efetiva realidade." ⁶⁰ Ora, a liberdade e o direito comecem justamente na negação do homem como ser natural: "a liberdade está unicamente na reflexão do espiritual em si, na sua diferenciação do natural e no seu reflexo sobre esse elemento natural." ⁶¹ (Cf. também *Ph. R.* § 57 e obs., *Enzy.* § 502, obs.).

forma vazia, de uma idéia da razão, mas da unidade de uma forma (conceitual) com sua realização concreta, histórica.

Se a liberdade encontra seu fundamento em si mesma, na sua auto-referencialidade, na Idéia, qual o significado especulativo desta Idéia (*die Idee*) e de idealidade (*Idealität*), enquanto caráter de apresentação ideal (*Ideell*) da realidade e, ao mesmo tempo, realização efetiva deste ideal ?

Na *Ciência da Lógica*, Hegel se reporta à Idéia compreendendo-a como a "unidade do conceito e da realidade." ⁶² A Idéia é o conceito na sua plena adequação: ela compreende seu aspecto ideal (conceito) e sua realidade empírica (*Dasein*), a dimensão formal (subjetiva) do conceito e a sua exterioridade (objetividade). "A Idéia no sentido filosófico é o conceito que tem um objeto, o seu ser-aí, a realidade, a objetividade; aquilo que não é mais um ser interior, mas que se objetiva, e cuja objetividade, todavia, é, ao mesmo tempo, um retorno em si." ⁶³ Uma realidade que tem nela mesma sua idealidade (conceito) de forma concreta e determinada, é a Idéia. Enquanto realidade efetiva, ela não corresponde a uma representação (a idéia formal do entendimento) ou a um conceito mental que dela se destaca, mas mantém nela mesma, de forma ideal, o conceito e a sua realização. Nesse sentido, o ideal (*das Ideell*) é o verdadeiro, porque é a Idéia considerada sob o aspecto do conceito efetivamente existente não mais na sua interioridade lógica.

A questão da idealidade surge, numa primeira instância lógica (do *Ser*), na análise do ser-para-si. Num momento anterior, o ser apresentou-se como ser-aí determinado. E, nessa medida, ele é realidade (*Realität*). Quando ele alcança o estatuto lógico de ser-para-si, a sua determinidade enquanto *Realität* deixa de ser posta como alguma coisa que difere do ser-aí, e põe-se a partir dele mesmo, isto é, por uma "determinidade infinita contendo nela a diferença enquanto suprimida." ⁶⁴ A sua

Realität comporta-se, agora, como uma determinidade (*Bestimmtheit*) que se desloca da exterioridade para a interioridade, de tal modo que o "ser-para-si é o negativoreferindo-se a si." ⁶⁵ A igualdade do ser referindo-se a si registra a sua superação e, também, conservação porque ele contém a propriedade infinita de determinar-se em relação a si próprio. A esse processo de determinação do ser, de apresentação da sua *Realität* por uma referência sem limites e infinita a si, Hegel chama de *idealidade* (*Idealität*): "O ser-para-si, nesta determinação segundo a qual ele se refere a si pelo fato que o outro é nele apenas enquanto algo superado, é a *idealidade*." ⁶⁶ Já nesse nível da *Ciência da Lógica*, a realidade — aqui apresentada como *Realität* — engendra-se por um recurso dialético à idealidade, de tal modo que se pode dizer que uma coisa só se perfaz se tiver nela mesma a idealidade. "A idealidade é antes — esclarece Hegel na *Lógica* — a verdade da realidade, ou, se por realidade se quer entender o substancial, o próprio verdadeiro, então a idealidade é a verdadeira realidade, a saber, na medida em que o ser-aí ou a realidade se determinou em idealidade." ⁶⁷ Realidade e idealidade são considerados um par lógico cujas determinações estão referidas uma a outra, sendo a idealidade o momento "auto-referente" da verdade da realidade. "Ora, a idealidade não é algo que existe fora e ao lado da realidade, mas o conceito da idealidade consiste expressamente em ser a *verdade* da realidade, quer dizer que a realidade, posta como aquilo mesmo que ela é em si, se mostra ela mesma como idealidade." ⁶⁸ A insistência hegeliana de operar a unidade da realidade com a idealidade é decisiva para evitar que essa última se configure como um outro da realidade, como algo que se coloca para além, como forma vazia e abstrata.

Através do par lógico (infinitude-finitude), Hegel persiste em explicitar o alcance e o significado que quer atribuir

à idealidade: "Aquilo que é infinito é o ideal" ⁶⁹, diz Hegel na *Lógica*. Cabe à filosofia apreender a realidade conceitual deste ideal (infinito) e, nesse sentido, toda filosofia que pretende a verdade da realidade constitui um idealismo: "o idealismo da filosofia consiste em nada mais do que isto: em não reconhecer o finito como um verdadeiro existente (...). Uma filosofia que atribui à existência finita enquanto tal um ser verdadeiro, último e absoluto, não merece o nome de filosofia." ⁷⁰ O que determina a finitude (aquilo, portanto, que não deve ser objeto da filosofia) é justamente a não-verdade, a sua finitização, sua contingência e não-adequação com o seu conceito. "As coisas finitas são finitas precisamente porque não têm totalmente em si mesmas a realidade do seu conceito (...). Que as coisas efetivas não sejam congruentes com a Idéia é o aspecto de sua *finitude, não-verdade* (...)" ⁷¹ A finitude é aquilo que perece, aquilo que está destinado a ter um fim: a condição lógica do finito-contingente. Ora, é esse seu desaparecimento que constitui o próprio ser do finito, ou seja, o *não-ser* indica o atributo essencial do ser finito e a sua verdade se reduz ao seu finitizar: "O ser das coisas finitas como tal consiste em ter o gérmen do perecer como seu ser dentro de si, a hora do seu nascimento é a hora da sua morte." ⁷² Apenas o infinito é. O valor da filosofia não consiste em se limitar àquilo que não é, mas em atribuir valor ao infinito: a verdade da finitude, aquilo que subsiste. Entendida como a verdadeira realidade, a infinitude está visceralmente imbricada com a finitude. Ela não é o seu outro, algo que está para além da determinação do finito. São as filosofias do entendimento que, baseadas no princípio formal da não-contradição, separam finito do infinito alinhando-os como realidades incomunicáveis, um constituindo a negação do outro. Manter o finito e o infinito separados, lado a lado — aqui o finito, no além o infinito —, sustentar essa dicotomia, significa incor-

rer no erro de ver na infinitude apenas um limite do finito e, portanto, sem nenhum valor lógico-ontológico em si mesmo positivo, sem nenhuma determinação a não ser a da limitação. Do lado da finitude, também não há nenhuma excelência lógico-ontológica, apenas a de ter um fim, de ser algo contingente. Assim, se mantidos separados, como contrários, um exterior ao outro, o infinito é alçado a uma mera abstração, a um além-outro vazio do finito; e a finitude se reduz ao limite, ao não-ser. Com a dialética da boa infinitude, Hegel quer evitar esse caráter abstrato e indeterminado do infinito e o elemento da não-essencialidade do finito. É nessa unidade da finitude e da infinitude que o filósofo quer compreender o caráter da idealidade*, a qual, se

* É nesse contexto que Hegel, em uma nota à segunda edição da *Ciência da Lógica*, na análise sobre a infinitude, vai criticar as filosofias do entendimento que alçam o ideal (*das Ideell*) à representação, e o entendem como algo dissociado da realidade, como mero ideal (*das Ideal*), como entidade formal deslocada da realidade. Esse idealismo (subjetivo e formal) separa a realidade (ser) da sua idealidade (verdade, infinitude). "Realidade e idealidade são considerados freqüentemente como um par de determinações que se colocam um face ao outro, com igual subsistência para si, e se diz, em consequência, que fora da realidade há, também, uma idealidade." ⁷³ É nessa ordem de argumentação que Hegel reclama da noção de idealidade em Kant. Primeiramente, Hegel atribui a Kant o fato positivo de ter erigido a Idéia em incondicionado: o conceito puro da razão, o padrão, o paradigma, aquilo que não pode ser dado na experiência ou na realidade sensível. O que Hegel critica nessa "imagem originária à guisa de uma máxima", à qual estaríamos obrigados a nos aproximar, é o seu caráter abstrato, indeterminado, que transforma a Idéia em idealidade no sentido de derivado do ideal (*das Ideal*). Para Hegel, a Idéia significa o ideal (*das Ideell*), mas não tem essa conotação do ideal (*das Ideal*) kantiano, um fim paradigmático, pois, nesse caso, a Idéia permanece no além, como a infinitude para o entendimento. A realidade sem o seu conceito é mera sombra, algo que não é verdadeiro. Nesse sentido, Hegel elogia o idealismo de Platão por ter determinado a idéia como um princípio que tem validade para toda filosofia que quer a verdade. "É preciso, com efeito, não conceber o idealismo de Platão como um idealismo subjetivo, como aquele mau idealismo que, sem dúvida, se apresenta nos tempos modernos, como se o homem não fosse capaz de apreender nada nem fosse determinado exteriormente, e que todas as representações emanam do sujeito. Afirma-se com freqüência que o idealismo consiste em que o indivíduo estabeleça a partir de si mesmo todas as suas representações, inclusive as mais imediatas. Porém isto é uma noção anti-histórica e completamente falsa; tal como esta tosca representação define o idealismo, podemos dizer que nenhum filósofo foi, em verdade, idealista, e tampouco o idealismo platônico tem a ver com esta forma." ⁷⁴ Mas a Idéia que não se constitui como algo real ou que não se expõe como realidade efetiva (*Wirklichkeit*) é uma mera forma, abstrata e vazia — e aqui Hegel é aristotélico. "A realidade que não corresponde ao conceito é simples fenômeno, o subjetivo, o contingente, o arbitrário, o que não é verdadeiro." ⁷⁵

recolhida apenas ao aspecto da infinitude, exhibe-se como ideal (*das Ideal*) vazio, se vista apenas sob o aspecto da finitude ela é uma realidade sem consistência lógica efetiva.

O esquema que integra a realidade e a sua determinação, enquanto referida a si na lógica do ser, apresenta uma processualidade lógica marcada por um momento em que algo se determina por uma identidade interior cujo "conteúdo" é elevado à idealidade. Na *Doutrina do Conceito*, particularmente na análise da *Idéia*, a noção de idealidade, já prefigurada na lógica do ser, constitui o elemento especulativo revelador do andamento do conceito. "O ponto de vista do conceito é, de um modo geral, o do idealismo absoluto." ⁷⁶ No conceito, a determinação já está interiorizada, de tal modo que ela é contemplada como o fundamento que está em-si e para-si, o próprio conceito posto como "unidade inseparável consigo". Nessa identidade consigo ele é o que é "determinado em-si e para-si". ⁷⁷ A realidade não sobrevém mais do exterior, mas é o próprio conceito que a engendra a partir de si mesmo como "potência criadora". O fundamento deve ser capturado na idealidade que o conceito fornece, isto é, naquilo que é imanente à coisa (à sua realidade) e pelo qual elas são o que elas são, a verdade. O que não é posto pelo próprio conceito revela-se como "ser-aí transitório, simples opinião, contingência exterior, aparição essencial, não-verdade, ilusão, etc." ⁷⁸ A *Idéia* (*die Idee*) reúne esse fundamento ideal do conceito e a sua realização objetiva. Enquanto não se traduz em *Idéia*, o conceito se mantém abstrato: o fundamento, a idealidade que guarda um "conteúdo ideal" sem o registro da concretude. Na *Idéia*, essa idealidade do conceito se explicita, adquire a "forma de um ser-aí exterior", finitiza-se. Essa finitização não é outra coisa senão a face da idealidade do Conceito que, no ser-aí exterior, na sua finitização, se expõe num "conteúdo real" e, nele

se supera e se conserva. É o que dispõe a *Enciclopédia* já no início do tratamento da *Idéia* na lógica do *Conceito*.

*A Idéia é o verdadeiro em-si e para-si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade. Seu conteúdo ideal (ideeller Inhalt) não é outra coisa senão o conceito em suas determinações; seu conteúdo real é apenas sua [do conceito] exposição que ele se dá na forma de um ser-aí (Dasein) exterior, e esta figura (Gestalt) está incluída na sua idealidade, em seu poder, e, desse modo, o conceito se conserva nela."*⁷⁹

A idealidade está presente no conceito enquanto "conteúdo ideal" da *Idéia*. Essa idealidade conceitual se efetiva quando o conceito alcança a *Idéia*, isto é, quando se realiza objetivamente e se externa num ser-aí (*Dasein*). A configuração (*Gestaltung*) que o conceito adquire revela sua manifestação temporal*.

Quando Hegel afirma que a *Idéia* é "a unidade do ideal (*Ideellen*) e do real (*Reellen*), do finito e do infinito da alma e do corpo (...)"⁸¹, quer apontar, precisamente, para os dois aspectos solidários da *Idéia* e da idealidade. Para o momento do conceito como aquilo que é ideal, o infinito, a alma — esse lado ideal é o momento em que a *Idéia* é apenas forma no conceito — e para o aspecto real, o finito, o corpo: o *Dasein* do conceito, enquanto idealidade que possui uma existência empírica, um conteúdo objetivado. O conceito encerra em si, portanto, um ideal que ainda não se realizou. Ora, a realização efetiva desse ideal, é a *Idéia*, a idealidade concreta, o momento superior da unidade da identidade (da identidade no concei-

* As configurações (*die Gestaltungen*) são as manifestações temporais, as figurações concretas que as figuras (*Gestalten*) do conceito adquirem no curso do seu desenvolvimento. Elas constituem "o outro momento essencial da *Idéia*, que difere da forma de ser como conceito."⁸⁰ Isso significa que o conceito como forma, possui uma idealidade que se conserva nas configurações concretas que ele adquire, mas, ao mesmo tempo, nelas supera a sua idealidade formal ou conceitual.

to) e da diferença (finitude, realidade). A idealidade, enquanto qualidade da Idéia, é o entrelaçamento da finitização do ideal (conceitual) e da elevação do real em ideal. Por isso, nada mais estranho a Hegel do que conceber a separação e o isolamento desses dois momentos. Nada mais falso do que a representação de um ideal divorciado do real ou de um real apartado do ideal. "Quando se fala de Idéia, não se quer representar com isso algo de distante e situado num além. A idéia é antes aquilo que está absolutamente presente* (...)."82

Com esse excursão especulativo sobre o significado de Idéia e idealidade, é possível focalizar com mais precisão qual o fundamento do princípio da liberdade subjetiva da modernidade dentro da exigência de auto-referencialidade que caracteriza a liberdade e a subjetividade e que, em última análise, anima o próprio conceito de modernidade. O fundamento está, precisamente, em tomar a liberdade como Idéia, isto é, em radicalizar a própria auto-referencialidade da noção de liberdade, impregnando-a de um conteúdo no qual a liberdade se objetiva. É com essa

* Para esclarecer sua posição quanto à Idéia e ao seu idealismo, Hegel retoma a discussão entre Platão e Aristóteles quanto ao significado que tem a Idéia nesses filósofos: "A diferença entre Platão e Aristóteles consistia nisso: enquanto o primeiro reconhecia a Idéia, e apenas a Idéia, como o verdadeiro, o segundo, por oposição, inclinou-se ao efetivo e, por esta razão, teria sido considerado como o fundador e o cabeça do empirismo. Sobre essa questão, observa-se que seguramente a efetividade forma o princípio da filosofia aristotélica, mas não, todavia, a efetividade comum daquilo que é imediatamente dado, mas a Idéia enquanto efetividade."83 Hegel toma o partido de Aristóteles e defende a Idéia como princípio ativo que não se destaca de um conteúdo (real) do qual constitui sua forma, o *eidos*, a Idéia e no qual se objetiva. É extremamente esclarecedor o artigo de G. Lebrun (Hegel Lecteur d'Aristote, in *Études Philosophiques*, P.U.F. nº 3, juillet/septembre, 1983) sobre a retomada hegeliana de conceitos metafísicos aristotélicos. "Em Platão — observa Lebrun — o 'gênero é distinto da existência na qual ele se encontra como sujeito': filosofia da separação, o platonismo não podia, portanto, conceber corretamente que a *natureza* é o elemento *informado* exteriormente pela Idéia, mas não *formado* por ela. É porque Aristóteles coloca um fim nessa separação que ele está em condições de conceber algo que a forma determina seja *também* seu conteúdo. Com Aristóteles, o *eidos* cessa de ser um 'substancial' estranho àquilo que ele determina, 'longe e exterior' (*Weit Hinausliegendes*), e a fronteira entre a Forma e seu receptáculo se apaga." (p. 341) É precisamente na esteira da concepção aristotélica de *eidos* que Hegel vai elaborar seu conceito de idealidade.

conotação que a idealidade hegeliana define a liberdade. Se tomada na sua imediatidade, a liberdade não pode revelar determinações lógicas fundantes; se for capturada a partir de um ideal transcendental, ela se refugia no horizonte de um operador formal regulando do "além" o agir livre baseado no sinalizador a priori do "como se" (*als ob*). A liberdade perde seu princípio autárquico se não estiver referida à sua verdade, à si mesma; se não estiver ancorada no seu próprio princípio, na medida lógica radical, a Idéia. Do mesmo modo, esse princípio se emascula na sua abstração se não operar de modo imanente. Tanto na sua compreensão, como na sua operação, a liberdade se compreende naquilo que ela é e naquilo que ela forma, mais precisamente, na difusibilidade "eidética" do seu movimento de in-formação. Ao evocar a concepção da Idéia da liberdade, Hegel assume o compromisso da auto-referencialidade da liberdade quando a engendra na sua própria idealidade. Essa idealidade não se constitui num *além*, mas no próprio movimento imanente de sua explicitação, sem que essa imanência configure um *alguém*, uma imediatidade na qual a liberdade se dissipa pela sua explicação fatural ou natural, onde ela é justificada pela não-liberdade.

É possível, agora, vislumbrar com maior plausibilidade a tese hegeliana na *Filosofia do Direito* que a liberdade constitui a Idéia do direito (*Recht*): "A idéia do direito é a liberdade: para poder apreendê-la verdadeiramente, é preciso conhecê-la no seu conceito e no ser-aí (*Dasein*) que adota o conceito." ⁸⁴ O direito não tem o significado jurídico restrito, mas deve ser compreendido como o "ser-aí de *todas* as determinações da liberdade." ⁸⁵ A forma concreta na qual a liberdade se manifesta é um aspecto da Idéia (de liberdade), sendo o conceito o outro aspecto solidário com o primeiro: o ser-aí que o conceito (de liberdade) adota, o direito. Ora, a unidade desse conceito com o seu ser-aí traduz, precisamente, a Idéia de

liberdade. Como Idéia, a liberdade deve ser vista na articulação lógica da idealidade (conceitual) com a realização dessa idealidade: a liberdade que possui um ser-aí. Assim, no desenvolvimento da Idéia de liberdade, cada nível que ela alcança corresponde a um determinado ser-aí do conceito autárquico da liberdade. "A moralidade, a eticidade (*Sittlichkeit*), o interesse do Estado, constituem cada um um direito peculiar, pois cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-aí da liberdade." ⁸⁶

Tanto a liberdade da pessoa (jurídica) e do sujeito moral, como as realizações objetivas e comunitárias na família, na sociedade civil-burguesa e no Estado, configuram a existência empírica (*Dasein*), o ser-aí do conceito de liberdade. Esse conceito, enquanto idealidade pressuposta (conteúdo ideal), se efetiva na configuração concreta de suas exposições, tanto a nível individual como social e político, revelando um conteúdo real enquanto determinação da Idéia de liberdade. O propósito da *Filosofia do Direito* é a exposição e o desenvolvimento dessa Idéia, isto é, da liberdade concreta: "o sistema do direito é o reino da liberdade efetivamente realizada" (*verwirklichten Freiheit*), o mundo do Espírito, mundo que o Espírito produz a par-

* Hegel insiste sobre esse caráter da *Filosofia do Direito* dentro da palavra de ordem exposta na célebre passagem do *Prefácio*: "Conceber aquilo que é, é a tarefa da filosofia (...)" Aquilo que é, é a Idéia, objeto da filosofia. Nesse sentido, toda filosofia deve ser idealista. "Esta idealidade do finito é a proposição capital da filosofia, e toda verdadeira filosofia é por esta razão um *idealismo*." ⁸⁸ A famosa expressão hegeliana — *was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig* (o que é racional é efetivo, e o que é efetivo é racional) — não pretende identificar toda e qualquer realidade à razão, fazendo do mundo uma entidade espiritual, e do espírito uma realidade material. O que Hegel quer dizer é que no *processo de determinação (Bestimmung)* da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) o momento da racionalidade dessa realidade coincide com a sua efetividade (como realidade); ou, dito de outro modo: uma realidade só alcança sua efetividade quando se identifica com sua racionalidade. Assim, tanto a *racionalidade* (a compreensão conceitual de uma coisa) como a *efetividade* (realização desse conceito como algo efetivo) tem, um no outro, uma relação de *idealidade*. Como a Idéia é a com-preensão do real segundo a lógica da sua inteligibilidade, isto é, segundo a adequação da sua realidade com o conceito, a Idéia é também Razão: uma racionalidade objetiva enquanto expressão desta adequação. Portanto, para Hegel, não há nenhuma discrepância em afirmar que as determinações da *Idéia* são as determinações da *Razão* e também as determi-

tir dele mesmo como uma segunda natureza." ⁸⁷ O desenvolvimento da Idéia de Liberdade se perfaz no movimento que percorre a vontade efetivamente livre que se quer para si como vontade livre (cf. *Enzy.* § 480 e *Ph. R.* § 27) desde o direito abstrato até as determinações mais ricas do Estado; desde o seu momento imediato — a pessoa jurídica, passando pelo sujeito da moralidade — até alcançar seu momento substancial-ético na família, na sociedade civil-burguesa e no Estado.

Após o exame introdutório da noção hegeliana de modernidade, do seu princípio constitutivo (a liberdade subjetiva) e das questões especulativas correlatas como subjetividade, liberdade, Conceito, Idéia e idealidade — questões que se vinculam em torno do eixo comum da auto-referencialidade da liberdade — é tempo de apresentar a nossa hipótese.

nações da *realidade efetiva* (*Wirklichkeit*). O paradoxal é que o idealismo hegeliano reivindica uma objetividade ética, uma realidade da vida pública e sempre se colocou contra o relativismo subjetivista. Hegel insiste no caráter histórico, concreto do direito: "as leis do direito são algo posto, algo que provém do homem" (Prefácio, adendo). É verdade que a medida do direito, da lei, não está na consciência individual, nem no arbítrio da particularidade, mas na Idéia de liberdade. Mas o que surpreende é que o filósofo idealista critica severamente aqueles que querem fazer da ordem pública uma "esfera abstrata", em "dever-ser vazio". A tarefa da filosofia é investigar a realidade atual e não construir no além uma república utópica, um "ideal vazio". O Prefácio à *Filosofia do Direito* adverte, inclusive, que a filosofia deve conceber e descrever o Estado como algo "racional em si" e evitar de "construir um Estado tal como ele deve ser". Esse filósofo, entusiasta da Revolução Francesa e dos acontecimentos do seu tempo histórico, para quem a leitura diária dos jornais constituía o melhor guia para a compreensão da realidade, sempre se colocou contra o romantismo subjetivista, as filosofias ingênuas e sentimentalistas, as utopias, reafirmando sua profissão de fé realista: "aprender e compreender aquilo que é, tal é a tarefa da filosofia, pois, aquilo que é, é a razão. Naquilo que concerne ao indivíduo — continua Hegel — cada um é *filho do seu tempo* (...)"⁸⁹ Esse caráter concreto, e até mesmo "materialista" da filosofia política de Hegel, é reconhecido por alguns marxistas, como Marcuse, por exemplo: "Todos os conceitos fundamentais da filosofia moderna são reaplicados, na *Filosofia do Direito*, à realidade social de que se originaram, reassumindo, eles todos, a forma concreta. O caráter abstrato e metafísico dos conceitos filosóficos desaparece, manifestando-se seu conteúdo histórico efetivamente real (...). Nas suas origens, a *Filosofia do Direito* procede à maneira materialista. Hegel expõe parágrafo após parágrafo, a infra-estrutura social e econômica dos seus conceitos filosóficos. É verdade que ele deriva da idéia toda realidade econômica e social; mas a idéia é concebida nos termos daquela realidade, e por elas se deixa marcar em todos os seus momentos." ⁹⁰

A liberdade da subjetividade é o princípio geral que se realizou nos tempos modernos e o divisor de águas que separa o avanço espiritual da Europa moderna das outras épocas que carecem desse princípio. Do ponto de vista político, significa o respeito à liberdade individual, o reconhecimento formal (jurídico) da autonomia do indivíduo como pessoa e proprietário; e do ponto de vista moral, a afirmação do valor do sujeito autônomo, da liberdade enquanto elemento essencial para a convicção e para o agir dos homens. A sensibilidade de Hegel a esses temas, presentes na tradição da *Aufklärung*, faz da sua filosofia política uma teoria que destaca a importância do indivíduo e da liberdade subjetiva.*

Hegel apreende a liberdade subjetiva como uma determinação do indivíduo moderno, como um atributo do sujeito que exerce sua liberdade individual na autonomia da sua vontade sem o recurso a uma exterioridade. Contudo, essa liberdade é subsumida numa idealidade, num princípio conceitual que a compreende e que, em última instância, constitui seu próprio fundamento. A questão que se coloca é esta: como manter a auto-referencialidade da liberdade e, ao mesmo tempo, limitá-la, evitando, assim, o potencial desagregador que ela contém ?

* Ritter tem razão quando assinala que "para Hegel a liberdade da subjetividade e sua realização tornou-se a substância e o fundamento do Estado moderno. Durante quase um século acreditou-se firmemente que sua Filosofia fazia violências ao indivíduo e à sua liberdade sacrificando-o ao Estado todopoderoso. Foi apenas nos últimos anos que se compreendeu o lugar central que ocupam na filosofia de Hegel a individualidade e sua liberdade subjetiva."⁹¹ Nesse sentido, a filosofia política de Hegel pode ser vista como uma teoria cuja preocupação central é o tema da liberdade. "O projeto fundamental de Hegel — diz Bourgeois — é um projeto do homem total, o projeto da liberdade ou da felicidade do gozo de estar em seu próprio âmbito (*bei sich sein*) (...) Neste projeto devem realizar-se todas as dimensões da vida humana e, portanto, também na dimensão rigorosamente política."⁹² Também Labarrière: "A liberdade, assim entendida, num indivisível movimento, nos seus saltos ao mesmo tempo singulares e universais — individuais e institucionais — está no centro de todo pensamento de Hegel."⁹³ Quanto a esse aspecto compartilham da mesma análise, Riedel (*Zwischen Tradition und Revolution*), Rothe (*Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft*) e outros.

Se a liberdade subjetiva caracteriza essencialmente a modernidade, e se ela constitui o apanágio mais elevado e de maior estima que o indivíduo possui, por que não assumi-la integralmente na sua evidência histórica sem recorrer àquilo que poderia parecer mero artifício especulativo ?

Ora, Hegel recusa a explicação atomista (nominalista) da liberdade. Somente a compreensão da liberdade segundo um fundamento (orgânico, substancial) pode dar conta do aparente paradoxo que impregna os tempos modernos: como restringir a liberdade (e o poder destrutivo da exasperação da subjetividade), uma vez que ela não pode ser limitada ? Com efeito, trata-se de encontrar um cerceamento à própria liberdade que não seja ofensivo ao princípio da autonomia dos sujeitos livres.

Uma pista na investigação dessas questões encontra-se na preocupação que Hegel manifesta em integrar a liberdade subjetiva, o indivíduo da modernidade numa substancialidade (ética), isto é, em pensar o sujeito no movimento de constituição e revelação de uma universalidade, ou de articular o fundamento do indivíduo na própria Idéia de liberdade que lhe é logicamente anterior. Nessa ordem de preocupações, o problema se volta para a justificação (e não simplesmente para a negação ou aceitação ingênua) do indivíduo e da sua liberdade a partir de uma medida que lhe compreende, mas que não se reduz ao "metro" particular de cada singularidade. Enfim, a afirmação da liberdade consiste, para Hegel, em pensar seu limite* pela sua inserção numa

* A propósito da limitação (*Beschränkung*) da liberdade, Hegel critica a definição kantiana de direito (*Doctrine du Droit*, Intr. § c, p. 104/5, trad. Philonenko) a qual contém uma "determinação negativa", uma limitação externa ao arbítrio individual ("lei universal") que impõe uma obrigação (cf. *Ph. R.* § 29, obs.). Hegel é contra essa limitação externa da liberdade individual, mas nem por isso, exclui toda e qualquer limitação. Pelo contrário. A questão está em introduzir a limitação sem ferir a autonomia do princípio da liberdade subjetiva do indivíduo moderno. A solução hegeliana está no arranjo de uma limitação interna, compatível com a própria conduta livre do indivíduo. Essa interiorização da limitação caminha *pari passu* com a crítica hegeliana da concepção de liberdade como livre arbítrio e com a inserção da li-

vontade livre em-si e para-si, cujo momento de realização efetiva é o Estado. Assim, ao evocar o Estado como condição necessária para justificar e fundamentar a liberdade subjetiva, Hegel pretende não só sustentá-la pela sua integração na universalidade, como também restringi-la, mantendo o caráter de auto-referencialidade da Idéia (de liberdade) que o Estado exprime como momento mais efetivo.

Mas, por que esse recurso à Idéia de liberdade e, em última instância, ao Estado como momento ético substancial, fundamento e condição necessária para a liberdade subjetiva ? Hegel percebe que a época moderna está marcada pelo subjetivismo que libera o indivíduo de forças estranhas à sua vontade e liberdade, constituindo-o em sujeito autônomo que imprime livremente um rumo à sua vida. A desmedida da liberdade subjetiva significa não só a possibilidade — doravante imersa na própria lógica da liberdade subjetiva — de uma infinita auto-posição do sujeito sem limites, sem freios, culminando na exacerbação de uma consciência ególatra ou nos paroxismos do eu; mas significa também a ruptura com os laços substanciais da tradição (religiosa e política), da autoridade das instituições sociais, dos vínculos de sangue e culturais da comunidade, etc. No solo do isolamento auto-referente do indivíduo floresce a liberdade subjetiva, mas onde a cisão é também plantada. Nessa época de dilaceração, cabe à filosofia apreendê-la no registro especulativo da possibilidade (política) de restauração da unidade, a partir de uma nova substancialidade ética compatível com a liberdade subjetiva e, simultaneamente, razão de ser dessa liberdade. Não se trata de eliminar o princípio da modernidade, mas de mostrar, na sua apresentação, a sua verdade que é também a

berdade individual na vontade livre substancial em-si e para-si, cujo zênite é o Estado.

sua crítica.

Uma vez assentada a necessidade especulativa da compreensão dos limites e das virtudes da liberdade subjetiva na modernidade, Hegel vai se voltar à substancialidade (ética) dos antigos gregos com uma dupla intenção. De um lado, a "retomada" crítica do substancialismo clássico grego, do paradigma aristotélico do "homem como animal político", da finalidade pública do indivíduo e do seu destino como cidadão, da superioridade do Estado sobre a vida social (civil), oferece a Hegel a condição teórica de sanar as deficiências, a cisão e as contradições da liberdade subjetiva dos modernos e, ao mesmo tempo, constituir um limite estrutural (imanente) que ampara essa liberdade auto-referencial ao se revelar como fundamento dos indivíduos. De outro lado, essa "retomada" da eticidade grega intenciona mostrar que a pretensão de fundar especulativamente uma eticidade moderna, sem considerar a autonomia e a liberdade do sujeito, constitui uma impropriedade histórica totalmente ilusória. Com isso, Hegel pretende não só recuperar a modernidade — pela correção especulativa do seu princípio — como também mostrar a impossibilidade de restauração do substancialismo grego devido à ausência da liberdade subjetiva.

A nossa análise segue o próprio caminho trilhado pela *Filosofia do Direito*. Em primeiro lugar, cuidaremos da vontade livre na *Introdução à Filosofia do Direito*. Particularmente nos parágrafos 4 a 28, desenvolve-se uma teoria da vontade livre, na qual o ponto de partida conceitual, marca a intenção hegeliana de redimensionar a estrutura lógica (conceitual) da liberdade, explicitada na *Ciência da Lógica* e na seção do Espírito subjetivo da *Enciclopédia*. Apesar desse ponto de partida lógico, a análise da vontade livre ocupa-se da determinação da vontade individual (imediata, arbítrio). Pela superação das contradições do arbítrio, a vontade livre se perfaz na sua efetividade como

vontade livre em-si e para-si. Uma vez compreendida como Idéia (de liberdade), a vontade livre em-si e para-si desenvolve-se nos diversos níveis do seu ser-aí: no *direito abstrato* — onde o indivíduo emerge como pessoa jurídica —; na *moralidade* — compreendendo o indivíduo como subjetividade moral — e na *eticidade* — na qual a efetividade do indivíduo se concretiza — como membro de uma substancialidade.

Além da análise da vontade livre, a primeira parte do trabalho ocupa-se com as determinações da pessoa — do seu ser-aí, a propriedade — e da subjetividade moral, destacando a importância do princípio da liberdade subjetiva. A essa primeira parte, demos o título geral de "as determinações abstratas da liberdade", no sentido de sublinhar a presença do indivíduo, embora de forma abstrata, na articulação com o princípio da liberdade subjetiva que coexiste com a dialética da própria Idéia de liberdade, já antecipada na teoria da vontade livre da *Introdução*.

Na segunda parte do trabalho — "a realização efetiva e comunitária da liberdade" — a análise centra-se na *eticidade*, onde a presença efetiva da liberdade subjetiva é afirmada. Essa efetivação da liberdade exige a inserção do indivíduo na substancialidade da *eticidade* (*Sittlichkeit*) como membro da *família*, como membro da *sociedade civil-burguesa* (*bürgerliche Gessellschaft*) — onde desponta o *bourgeois* — e, finalmente, como membro do *Estado* (*Staat*), no qual o indivíduo surge como *citoyen*.

O diálogo com os gregos, especialmente com Aristóteles, ampara a superação crítica da modernidade sem, contudo, abandonar o princípio da liberdade subjetiva já assentado especulativamente na *Introdução*, e desenvolvido no *direito abstrato* e na *moralidade*. O solo da sua *efetiva realização* configura-se na so-

cidade civil-burguesa. No entanto, este princípio só se conserva na pressuposição do fundamento da Idéia de liberdade, cuja verdade é o Estado. Nesse momento, no resgate da prioridade e organicidade do Estado, o horizonte político aristotélico surge no quadro teórico da *Filosofia do Direito*.

A tese pretende mostrar, ainda, o esforço hegeliano em assegurar a efetivação do indivíduo e da liberdade subjetiva. Contudo, algumas questões permanecem. Qual o significado desse enquadramento especulativo — cujo ponto culminante é o Estado — da liberdade subjetiva ? O paradigma clássico não representa um recuo face à modernidade que Hegel reconhece ? Em que medida, finalmente, Hegel, diante das dilacerações dos novos tempos, não se torna um conservador para responder aos desafios da sua época ?

NOTAS DE REFERÊNCIA

INTRODUÇÃO

(1) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, § 299, ad.

(2) *Ibid.*, § 124, obs.

(3) *Ibid.*, Prefácio, pág. 27.

(4) HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Herausgegeben von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, 1969, § 503, obs.

(5) HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1955, trad. francesa - *La Raison dans l' Histoire*, por K. Papaioannou, Paris, 10/18, Plon, 1965, p. 105.

(6) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 62, obs.

(7) *Ibid.*, § 206, obs.

(8) HEGEL, *System der Sittlichkeit*, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1967 - trad. francesa *Système de la vie Étique*, por J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976, p. 160.

(9) *Ibid.*, p. 162.

(10) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 261, ad.

(11) LUKÁCS, G. *El Joven Hegel*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1976, p. 314.

(12) *Ibid.*, p. 313.

(13) *Ibid.*, p. 396.

(14) HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos, 4ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 217.

(15) *Ibid.*, p. 231.

(16) HEGEL, *Raison dans l' Histoire*, op. cit., p. 289.

(17) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 356.

(18) HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. II, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier - Montaigne, 1941, p. 30.

(19) HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 453.

(20) HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, vol. II, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Economica,

1955, p. 232.

(21) HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 457.

(22) *Ibid.*, p. 485.

(23) *Ibid.*, p. 485.

(24) *Ibid.*, p. 486.

(25) *Ibid.*, p. 486.

(26) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 138, ad.

(27) HEGEL, *Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 289.

(28) *Ibid.*, p. 291.

(29) *Ibid.*, p. 292.

(30) HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 562.

(31) *Ibid.*, p. 659.

(32) AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge at University Press, 1972, p. 66.

(33) WEIL, E. Hegel et le concept de la Révolution, in *Archives de Philosophie*, 39, 1976, p. 6.

(34) RITTER, J. *Hegel et la Révolution Française*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 30.

(35) *Ibid.*, p. 49/50.

(36) *Ibid.*, p. 55.

(37) *Ibid.*, p. 56.

(38) HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. II, op. cit., p. 135.

(39) *Ibid.*, p. 135.

(40) *Ibid.*, p. 136.

(41) HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, vol. II, op. cit., p. 221/2.

(42) HEGEL, *Science de la Logique*, (l'Être), trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 36.

(43) *Ibid.*, p. 38.

(44) HEGEL, *Science de la Logique*, (la logique subjective ou doctrine du concept), trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 388.

(45) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 284.

(46) *Ibid.*, § 213, obs.

(47) *Ibid.*, § 28, ad. p. 484.

(48) HEGEL, *Science de la Logique* (la science subjective ou doctrine du concept), op. cit., p. 44.

(49) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I,

op. cit., § 24, ad., p. 477.

(50) ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 2, 982 b.

(51) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 482, obs.

(52) *Ibid.*, § 382.

(53) HEGEL, *Science de la Logique* (la science subjective ou doctrine du concept), op. cit., p. 42.

(54) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 160.

(55) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I, op. cit., § 161, ad., p. 591.

(56) HEGEL, *Science de la Logique* (la science subjective ou doctrine du concept) op. cit., p. 74.

(57) HEGEL, *Lecciones sobre da Filosofia de la Historia Universal*, op. cit., p. 700.

(58) JARCZYK, G. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, p. 259.

(59) HEGEL, *Raison dans l'Histoire*, op. cit. p. 142.

(60) HEGEL *Propédeutique Philosophique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Minuit, *Doctrine du Droit*, § 25, p. 55.

(61) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 194, obs.

(62) HEGEL, *Science de la Logique* (la science subjective ou doctrine du concept), op. cit., p. 276.

(63) HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, III^e partie, la Religion Absolue, trad. J. Gebelin, Paris, Vrin, 1971, p. 14/15.

(64) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I, op. cit., § 96, ad., p. 529.

(65) HEGEL, *Science de la Logique* (l'Être), op. cit., p. 125.

(66) *Ibid.*, p. 129.

(67) *Ibid.*, p. 129.

(68) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques* , I, op. cit., § 96, ad., p. 529.

(69) HEGEL, *Science de la Logique* (l'Être) , op. cit., p. 129.

(70) HEGEL, *Ciencia de la Lógica, La Doctrina del Ser*, trad. R. Mondolfo, B. Aires, Solar-Hachete, 1968, p. 136.

(71) HEGEL, *Science de la Logique* (la logique subjective ou doctrine du concept), op. cit., p. 276.

(72) HEGEL, *Ciencia de la Lógica, La Doctrina del Ser*, trad. R. Mondolfo, op. cit., p. 115.

(73) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I, op. cit., § 96, ad., p. 529.

(74) HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, op. cit., t. II, p. 172.

(75) HEGEL, *Science de la Logique, Doctrine du Concept*, op. cit., p. 275/6.

(76) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I, op. cit., § 160, ad., p. 590.

(77) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 160.

(78) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 1, obs.

(79) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 213.

(80) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 1, obs.

(81) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 214.

(82) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I, op. cit., § 213, ad., p. 615.

(83) *Ibid.*, § 142, ad., p. 575.

(84) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 1, ad.

(85) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 486.

(86) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 29, obs.

(87) *Ibid.*, § 4.

(88) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 95, obs.

(89) HEGEL, *Philosophie du Droit, Préface*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 57.

(90) MARCUSE, H. *Razão e Revolução. Hegel e o advento da Teoria social*, trad. M. Barroso, Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1969, p. 172.

(91) RITTER, J. *Personne et Propriété selon Hegel*, in *Hegel et la Revolution Française*, op. cit., p. 83.

(92) BOURGEOIS, B. *El Pensamiento Político de Hegel*, B. Aires, Amorrortu, 1972, p. 15.

(93) LABARRIÈRE, J. P. *La Rationalité du Pouvoir*, in *Pouvoir*, Philosophie, 3, Paris, Beauchesne, p. 220.

PRIMEIRA PARTE

AS DETERMINAÇÕES ABSTRATAS DA LIBERDADE

CAPÍTULO I

A VONTADE LIVRE

1. A VONTADE LIVRE SEGUNDO AS DETERMINIDADES LÓGICAS GERAIS

O princípio da liberdade da modernidade encontra seu ponto de flexão pelo exercício de uma vontade espiritual na criação das instituições do direito, na elaboração da moral e na realização da política e do Estado. O movimento que consagra a liberdade na sua atuação efetiva revela-se na ação do espírito que livremente *quer*, e opera no sentido de constituir um mundo (objetivo) resultado da atividade da sua vontade e da decisão do seu querer. As obras do espírito são suas manifestações (*Offenbarung*) e resultam de uma vontade resoluta e de um agir decidido. O espírito traduz-se em atividade, uma incessante produção e criação de si mesmo. A vontade patenteia, precisamente, o princípio de atuação, pelo qual o Espírito realiza aquilo que ele é e quer. A atividade da vontade realiza efetivamente o conceito de liberdade de uma forma objetiva na configuração de um mundo. Por isso que, para Hegel, é mister entender o *direito* como uma obra da vontade, do livre querer do espírito. "O terreno do direito é, em geral, o *espiritual* e seu lugar mais próximo e ponto de partida é a *vontade*, que é *livre*, de tal modo que a liberdade constitui sua substância e determinação (...)"¹ Uma "*vontade que é livre*" significa dizer que o conceito de liberdade constitui a "determinação fundamental da vontade, assim como

o peso é uma determinação fundamental dos corpos." ² A vontade é substancialmente livre e o direito, pela vontade, revela-se como o ser-aí dessa liberdade. O fato da liberdade se apresentar como vontade, reforça o caráter dela ser atributo de um sujeito que quer livremente e põe para si, numa exterioridade, aquilo que ele é em si, permanecendo em si mesmo. Pela ação da vontade — que Hegel compreende como uma atividade prática do Espírito* — o Espírito, ainda "recluso" em si, como mero saber-de-si, se decide e entra "na realidade efetiva", dando a si mesmo um ser-aí.

Pela vontade, o espírito "se sabe como aquilo que em si se decide (*sich beschliessend*), como aquilo que a si mesmo se preenche (*sich erfüllend*). Esse ser-para-si pleno, ou singularidade, constitui o aspecto da existência ou da realidade (*Realität*) da Idéia do Espírito; como vontade o espírito entra na realidade efetiva (*Wirklichkeit*), como saber está no solo da universalidade do conceito." ⁴ Pela atividade da von-

* A seção da *Psicologia* da *Enciclopédia* recoloca, especulativamente, a distinção tradicional entre inteligência (espírito teórico) e vontade (espírito prático). O espírito teórico determina seu próprio conteúdo o qual é idêntico à forma (pensamento). O pensamento que se sabe determinando o conteúdo configura o querer (*Wille*) (cf. *Enzy.* § 468). A operação livre do pensamento que se determina a um conteúdo apresenta sua outra face, o espírito prático. A atividade do espírito teórico é livre porque ao pensar um objeto (*Gegenstand*) torna esse objeto seu objeto (*Objekt*) de tal modo que na união da forma (compreensão racional) e do conteúdo (objeto compreendido) o pensamento permanece nele mesmo. Como vontade, o espírito (prático) é a atividade que "tem em si mesmo a autodeterminação" (§ 471 - *Enzy.*), possui a si mesmo por objeto, tem a si mesmo por objeto e dá a si mesmo um conteúdo indistinto do sujeito (autor da ação). Espírito teórico e prático imbricam-se numa relação de complementariedade. O movimento do querer registra, também, a elevação da vontade ao pensamento. A unidade de ambos revela a racionalidade do agir e a atividade do pensar. "O teórico está essencialmente contido no prático; isto se dirige contra a representação de que ambos estão separados, pois não se pode ter vontade sem inteligência. Inversamente, a vontade contém em si o teórico; a vontade se determina e esta determinação é, em primeiro lugar, algo interno: o que eu quero e represento é para mim um objeto." ³ O espírito é atividade tanto teórica, pela qual ele aspira conhecer e fornecer a forma (determinação subjetiva) ao objeto, como prática, pela qual ele cria e objetiva determinações (conteúdos) subjetivas pelo seu agir volitivo. O espírito teórico, faz do objeto exterior uma representação (objeto de pensamento); o espírito prático começa por um agir, um querer que põe na exterioridade um conteúdo interior.

tade o Espírito põe para si aquilo que ele é em si, e a liberdade se traduz num ser-aí.

Na consideração da vontade livre, Hegel não parte de uma vontade subjetiva individual, de uma vontade como atributo de um sujeito singularmente determinado — tal como o princípio da liberdade subjetiva da modernidade, no seu compromisso com a liberdade individual, parecia exigir. Como ponto de partida, a vontade é compreendida segundo a lógica do Conceito, e de acordo com o conteúdo ideal que ela contém. Com esse compromisso especulativo, Hegel quer mostrar como o indivíduo é o resultado de uma dialética da vontade sem pressupor uma vontade que já é de um indivíduo pré-dado.*

A análise da vontade começa pelo seu exame segundo o momento conceitual da universalidade** sem nenhuma referência a uma determinação natural. O ponto inicial destaca a vontade sem limites (*schrakenlos*). Qualquer conteúdo que poderia restringi-

* Os parágrafos 5-28 da *Introdução à Filosofia do Direito* explicitam o que é a vontade livre no seu movimento de determinação para ser compreendida como princípio do direito. Os parágrafos 5-7 abordam o conceito da vontade livre: na sua abstrata *universalidade* (*Allgemeinheit*) (§ 5), na sua *particularidade* (*Besonderheit*) e na posição do seu conteúdo (§ 6), e na sua *singularidade* (*Einzelheit*) (§ 7). Os parágrafos 8 a 9 antecipam a passagem para a realização do conceito abstrato de vontade livre (§§ 10-28) no exame das determinações de forma/contéudo, de subjetivo/objetivo, operadas pela atividade teleológica de um sujeito. Os parágrafos 10-13 examinam a vontade imediata, finita (vontade natural), onde se deduz um querer singularmente determinado enquanto vontade "*decidente*" (deste indivíduo). Nos parágrafos 14-20 a vontade é compreendida como arbítrio (*Willkür*), perfazendo a análise da vontade particularizada (de um indivíduo). Finalmente, os parágrafos 21-28 desenvolvem a vontade livre em-si e para-si (*an und für sich freie Wille*): vontade que tem para si, de forma concreta, aquilo que ela é em-si. Portanto, a organização hegeliana da vontade livre se desdobra, *grosso modo*, nessa disposição: a) vontade livre segundo determinações lógicas; b) vontade livre do indivíduo; c) vontade livre em-si e para-si.

** A universalidade aponta para o aspecto indeterminado do Conceito como totalidade, como "negatividade idêntica a si", constituindo a unidade do conceito em relação a si próprio, unidade que contém nela mesma sua pressuposição, na qual ela permanece em si de forma indeterminada. Essa relação a si mesmo do conceito, determina-o como pura identidade a si. Enquanto igualdade a si mesmo na sua determinidade, "o conceito puro é o absolutamente infinito, o [absolutamente] incondicionado e livre." ⁵ Essa "*identidade absoluta a si*", essa "relação simples a si", designa aquilo que permanece no seu próprio elemento, transparente a si.

la é abstraído ou dissipado. Por isso, a vontade se afirma primeiramente não na determinidade, fonte da limitação e negação dada pela necessidade de natureza (desejos, tendências), mas no "elemento da *pura indeterminidade*" configurando, assim, a sua mais radical auto-referencialidade. Sem essa "radicalização" da vontade, a liberdade, que é sua essência, estaria originariamente limitada, dependente e determinada. Estando nela mesma (em-si), a vontade livre possui a determinidade da não-determinação e, nessa identidade a si ela é a "pura reflexão do eu em si". Nessa instância, a vontade livre é a identidade que abstrai toda particularidade. Sem reduzi-la a uma faculdade (*Vermögen*) particular e singularizada, a um "a priori" do sujeito, Hegel recua ao grau zero da vontade livre, a um querer que quer a si mesmo, afastando todas as determinações. "Nesse elemento da vontade reside o fato de que eu posso me desprender de tudo, renunciar a todo fim, abstrair de tudo." ⁶ Devido à sua i-limitação, à ausência de limites, à sua indeterminidade, a universalidade da vontade se erige como o querer que não encontra barreiras e que não se restringe a nenhuma condição ou conteúdo particular: ela é, portanto, absolutamente livre. Essa liberdade como pura reflexão a si — reflexão infinita de si mesmo — está na raiz do conceito de vontade livre.

Nesse primeiro momento da vontade livre (em-si) Hegel vai buscar a sua determinação através de um processo regressivo de abstração. O elemento lógico da universalidade se afirma por si só e as determinidades da vontade individual ainda não estão presentes. Processo que dissipa e suspende as diferenças individuais regredindo ao fundamento, onde a liberdade é em-si mesma na idealidade conceitual da universalidade.

Essas diferenças individuais — diz Hegel na Propedêutica — não afetam o querer em si mesmo, pois este querer é livre. A liberdade con-

*siste na indeterminidade do querer, dito de outro modo, naquilo que este querer não possui nele nenhuma determinidade natural. Assim, o querer é em si mesmo um querer universal. A particularidade ou singularidade do homem não se opõe à universalidade do querer, mas lhe é subordinada."*⁷

Essa vontade livre, que se determina segundo o aspecto da "absoluta possibilidade" e da abstração de toda determinação natural, é representada como a liberdade "negativa" ou como a liberdade do "entendimento" (Ph. R. § 5). Hegel vai criticar o caráter abstrato da liberdade na interpretação que o entendimento opera, muito embora essa universalidade da liberdade ocupe lugar positivo e necessário no seu sistema. A crítica se dirige à "liberdade do vazio", do fanatismo — tanto religioso (pura contemplação que busca uma identidade mística e renuncia à vida) como político (do terror da Revolução Francesa, por exemplo) — que se "traduz na destruição de toda ordem social existente e na supressão de qualquer indivíduo suspeito a uma ordem, como na anulação de toda organização que queira ressurgir." ⁸ O terror revolucionário na política e o fanatismo na religião aniquilam as diferenças, operam por abstração, são manifestações exacerbadas da representação dessa liberdade sem limites que o entendimento utiliza. O erro não está na indeterminidade dessa vontade livre em-si (formal), mas em representá-la na sua unilateralidade pretendendo realizá-la sem nenhuma mediação da particularidade na sua necessária finitização. Almejar uma situação positiva, com base nessa liberdade, como por exemplo, a "condição de uma igualdade universal", sem querer, de fato, sua realização efetiva que implica diferenças, uma "ordem, uma particularização, tanto das instituições como dos indivíduos", (Ph.R. § 5, obs.) significa querer a destruição da realidade vigente e das diferenças que ameaçam a identidade da liberdade negativa.

No pressuposto especulativo do elemento lógico da universalidade da vontade livre, Hegel quer salientar a impossibilidade de compreender a vontade livre sem o recurso à infinitude, ao fundamento lógico conceitual de uma vontade livre em-si. A realização dessa vontade pela representação que o entendimento dela faz é desastrosa do ponto de vista político e religioso, pois falta-lhe a força da negatividade da idealidade conceitual. O entendimento permanece prisioneiro à unilateralidade do puro elemento identitário e abstrato dessa liberdade. Na política ele promove a igualdade universal, mas sem levar em conta que o estabelecimento positivo desse Estado exige a realização de uma ordem qualquer, onde a particularidade e as diferenças são necessárias. Pela impossibilidade que uma liberdade absoluta apresenta de se encarnar positivamente na particularidade, a "liberdade universal não pode, pois, produzir nenhuma obra positiva, nenhuma operação positiva, só lhe resta a operação negativa; ela é apenas a fúria da destruição."⁹ Essa liberdade — pura negação anárquica —, na medida em que destrói qualquer organização efetiva, tem como único objeto a si própria: "um objeto que não tem mais nenhum outro conceito, possessão ou ser-ai, nenhuma outra extensão exterior; mas este objeto é apenas o saber de si, como si singular absolutamente puro e livre."¹⁰ O ideal de realização que o entendimento faz dessa liberdade é algo inconsistente e politicamente perigoso, pois é precisamente do aniquilamento das determinações positivas de que se nutre a liberdade negativa.

No parágrafo 6º da Introdução à *Filosofia do Direito* Hegel vai articular, ao primeiro momento da indeterminação, o momento da particularização e determinação da vontade livre, pelo qual o eu põe uma determinidade como conteúdo. "O eu igualmente é o transpassar (*Übergehen*) da indeterminidade indiferenciada

à diferenciação, à determinação, e à posição de uma determinidade enquanto de um conteúdo e de um objeto." 11

Se a análise partiu do pressuposto da universalidade da vontade, da "indeterminidade indiferenciada", o movimento lógico opera, na particularidade, o transpassar* à determinação. A especulação hegeliana não obra no movimento linear e 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 ex-posição dialética de um no outro, segundo os cânones da lógica do conceito.**

* Há aqui uma evidente analogia com o *Übergehen* da lógica do ser, embora esse transpassar na vontade seja entendido segundo as categorias lógicas do livre trânsito do espírito, onde a sua transposição não é propriamente nem passagem, nem reflexão, mas a livre exposição de si mesmo segundo o processo de desenvolvimento da lógica do conceito.

** A *particularidade* indica a "relação que liga a singularidade e a universalidade. Ela é o universal reduzido a uma determinação ou, inversamente, o singular elevado à universalidade." 12 Na *Ciência da Lógica* Hegel afirma que "não se pode falar do universal sem a determinidade, que é mais precisamente a particularidade, e [a] singularidade (...) a determinidade não se encontra, portanto, tomada do exterior quando fala-se dela a propósito do universal." 13 A particularidade é a negação dessa forma vazia e abstrata que é o universal em-si. A negação é, justamente, a determinação e, nesse caso, a negação de uma vacuidade conceitual, o aparecimento de um conteúdo imanente à forma da universalidade. É através de uma "reflexão em si" e de uma "aparência para o interior" que a forma se determina livremente e a infinitude se finitiza. A diferença, a determinidade é do conceito que ele mesmo põe enquanto "potência criadora" sem a pressuposição de um outro, de uma exterioridade à qual a essência se reflete. A partir da reflexão do conceito as diferenças são postas, mas são imanentes à totalidade do conceito. A particularidade, como determinidade do conceito, não configura uma relação reflexiva de alteridade da lógica da essência, onde o outro é o momento do aparecer de um pressuposto no qual se aliena, se ex-põe e se identifica. Na lógica do conceito, a diferença é posta pelo conceito. É a universalidade que se determina como particularidade. "A determinidade como tal pertence ao ser e ao qualitativo, como determinidade do conceito ela é particularidade. Ela não é limite, no sentido que ela se comportaria em relação a um outro como [em relação] a um além dela mesma, antes como (...) o momento próprio imanente do universal; por conseguinte, este, na particularidade, não está no elemento de um outro, mas pura e simplesmente no seu próprio elemento." 14 Em razão da sua identidade com o universal, a determinidade constitui, agora, com a universalidade uma totalidade mais plena e concreta. O universal, embora possa ser representado abstratamente, só adquire verdade formal-ontológica na articulação com o particular. É só nesse engendramento com o particular que o universal deixa de pairar acima da particularidade. Enquanto o primeiro momento — o universal — é negatividade abstrata, o segundo — a particularidade — é a negação dessa negação, portanto a supressão da indeterminação e a conservação da universalidade.

Para que o momento inicial da identidade (eu = eu) não permaneça abstrato, Hegel vai informá-lo especulativamente pelo uso dialético da negatividade imanente à universalidade. À indeterminidade como pura negação, sobrevém a negação própria à determinação, produzindo-se, assim, a negação da negação. Destarte, somente como vontade *limitada* (determinada) ela abandona sua abstração.

Não apenas quero, mas eu quero algo. Uma vontade que (...) apenas quer o universal abstrato, não quer nada e, portanto, não é vontade. O particular que quer a vontade é uma limitação, pois, para ser tal, a vontade deve em geral limitar-se. O fato da vontade querer algo, constitui o limite, a negação. A particularização é, pois, o que, via de regra, se chama finitude.¹⁵

O conteúdo, o momento pelo qual a vontade quer algo e se limita, constitui o *ser-aí* da vontade livre. Esse conteúdo pode tanto ser "dado pela natureza ou produzido pelo conceito do espírito. Por este pôr-se de si mesmo como um *determinado*, o eu entra no *ser-aí* (*Dasein*) em geral — o absoluto momento da *finitude* ou da particularização do Eu." ¹⁶

A unidade desses dois momentos — universalidade e particularidade — institui propriamente a vontade livre, capturada, agora, no momento concreto da *singularidade*. "A vontade é a unidade destes dois momentos; a *particularidade* refletida em si e, deste modo, trazida de volta à *universalidade*: — a *singularidade*." ¹⁷ Enquanto *singularidade** a vontade livre se auto-determi-

* A *Lógica* do conceito declara que "a *singularidade* (...) está posta pela particularidade; esta é a sua universalidade determinada; portanto (a *singularidade*) é a determinidade se referindo a si, o *determinado determinado*."¹⁸ O determinado como tal só surge concretamente na forma da *singularidade* do conceito, enquanto identidade da identidade (universal) e da diferença (particular). Na verdade, universalidade — particularidade — singularidade 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. "A *singularidade* é a reflexão negativa do conceito nele mesmo, aquilo pelo qual uma coisa é nela mesma e por ele mesma, e aquilo a quem as determinações são *inerentes* enquanto mo-

na e se põe como algo determinado (como particularidade), produzindo, a partir de uma reflexão em si mesma, uma limitação. Por essa relação a si, a vontade não só se limita como também permanece idêntica consigo mesma, isto é, permanece livre no retorno da particularidade (diferença) à universalidade (identidade).

Na articulação dessas categorias gerais da universalidade, particularidade e singularidade dos parágrafos 5º, 6º e 7º da Introdução à *Filosofia do Direito*, o original significado hegeliano de vontade livre pode ser apreendido. O adendo ao parágrafo 7º resume a questão de modo bastante elucidativo:

*O que nós propriamente chamamos vontade, contém em si os dois momentos precedentes. O eu é, num primeiro momento, enquanto tal, pura atividade, o universal que está consigo mesmo (**bei sich**); mas este universal se determina e, nessa medida, não está mais consigo mesmo, mas se põe como um outro e cessa de ser um universal. O terceiro momento é agora algo que, na sua limitação, nesse outro, está consigo mesmo. Ao determinar-se permanece, com efeito, consigo mesmo e não cessa de manter-se no universal: este é o conceito concreto da liberdade, enquanto que os dois momentos anteriores se mostravam inteiramente abstratos e unilate-*

mentos." ¹⁹ Como identidade da identidade e da diferença, ela restitui a universalidade pela mediação da particularidade produzindo um universal determinado. "A determinidade referindo-se a si mesma é a *singularidade*: a determinidade determinada ou negatividade absoluta posta para si."²⁰ Singularidade, portanto, é o universal posto como *um* universal, como "identidade negativa consigo mesma", identidade que reúne em si a unidade do conceito com suas determinidades que não podem ser separadas. Se a singularidade é abstraída da universalidade, se a própria produção da singularidade é pensada por ela mesma, então ela se reduz às contradições de uma mônada auto-suficiente, pequenas totalidades — o que é visivelmente contraditório —, ou se torna entidade isolada, auto-constitutiva, sem nenhuma lógica agregadora, devido à ausência de identidade com outras singularidades. A solução hegeliana não está nem no atomismo desagregador nem no formalismo abstrato, mas no aprofundamento dialético da própria noção de totalidade no seu processo constituidor que revela esses três lados de uma mesma figura. "A singularidade pondo-se como determinidade não se põe numa [diferença] exterior, mas numa diferença-conceitual, ela exclui, portanto, de si o *universal*, mas como este é o momento dela mesma, ele se refere também essencialmente a ela."²¹ Se o real é tomado como totalidade, os momentos constituidores da universalidade (imediatidade dessa totalidade), da particularidade (negação dessa totalidade) e da singularidade (totalidade que retorna a si na negação da negação) exprimem a mobilidade desse real, o modo pelo qual ele se prova e se apresenta como realidade.

rais."22

Uma vontade livre não se revela como algo absolutamente indeterminado, nem se afigura pela determinação emanada da natureza. Uma vontade que não ultrapassa sua necessária limitação não é livre, mas uma liberdade que não quer algo também não é vontade. A liberdade está em querer algo — seu caráter determinado — e nessa determinidade ela permanece livre.

Nesses três parágrafos analisados, Hegel concebe especulativamente a vontade livre segundo o movimento do conceito e suas determinidades: universalidade, particularidade e singularidade. O recuo ao fundamento lógico-conceitual da vontade livre desloca a liberdade individual para uma determinação ainda abstrata, mas que já desenha conceitualmente a exigência da individualização da liberdade no elemento da singularidade. Esse "conceito" de vontade progride em direção a uma determinação empírica, à sua finitização, a um "*Dasein*": a vontade empírica individual. A união desses dois momentos constitui a verdadeira vontade, a princípio ainda imediata, marcada por um conteúdo natural e pelo arbítrio e depois, pela sua depuração e universalização cultural, ela alcança o estatuto de vontade livre em si e para-si.

2. A VONTADE LIVRE INDIVIDUAL. O LIVRE ARBÍTRIO

A análise da vontade livre segundo suas determinidades conceituais, apresentadas de forma compacta nos parágrafos 5º, 6º e 7º da *Introdução*, poderia induzir-nos a assimilar o componente lógico da universalidade — particularidade — singularidade a um sujeito empírico, a uma vontade individual. Tal iden-

tificação é precipitada. Se Hegel desloca o fundamento da liberdade do seu solo empírico, natural ou formal para a idealidade conceitual, como será possível adequar essa abstração lógica à verdade da vontade livre do sujeito concreto da modernidade ? Com efeito, é perfeitamente lícito indagar: em que sentido essa singularidade conceitual pode ser atribuída a um indivíduo concreto, a uma individualidade que tem para si a exclusividade da sua vontade ? Em que medida pode-se atribuir o conceito de liberdade à vontade particular de um sujeito, de tal modo que o seu querer represente, afinal de contas, a manifestação da sua liberdade ? Enfim, até que ponto a teoria da vontade hegeliana exposta na *Introdução* é também uma teoria da vontade de um sujeito individualizado no uso concreto da sua liberdade subjetiva ?

Os parágrafos 5º, 6º e 7º expõem a singularidade do conceito de vontade livre, não ocorrendo ainda a sua constituição empírica. A princípio, a análise se detém na constituição categorial (conceitual) da vontade assegurando, já neste nível, o engendramento da vontade livre segundo uma articulação que ultrapassa todo e qualquer formalismo subjetivista ou reducionismo empírico. A questão lógica a ser resolvida em primeiro lugar está em assegurar a universalidade da vontade livre.

Do ponto de vista lógico, Hegel parte de uma unidade originária que é restabelecida no processo dialético ao se apresentar como singularidade, como uma realidade que resultou da negação de uma identidade. Certamente que essa identidade reposta é ainda uma abstração (necessária) que vai alcançar o elemento da individualidade por intermédio de um conteúdo (particularidade). Nesse sentido ela é um resultado, mas não como simples recuperação daquela identidade originária (em-si), mas um termo que atua e unifica em si uma identidade concreta (em-si e para-si), tal como uma singularidade que é também *sujeito*.

Aquilo que era *em-si*, é agora também *para-si*: "o universal é posto no sujeito." A singularidade é o conceito que se expandiu pela particularidade mas é também um aprofundamento para dentro de si, uma subjetivação. É neste jogo complementar do ir "para-fora-de-si" e ir "para-dentro-de-si" que o conceito, como singularidade que se subjetivou, alcança maior concretude: "o mais rico é por conseguinte o mais concreto e o mais subjetivo." ²³

Com a noção de *personalidade* (*Personlichkeit*) Hegel exprime o processo de concretização/subjetivação operado pelo conceito na singularização. A noção de personalidade se aplica ao conceito-singularidade, embora não como sujeito-pessoa no sentido empírico ou do direito (abstrato). No começo da *Lógica do Conceito* ("Do conceito em geral"), Hegel associa o conceito ao eu.

O conceito, na medida em que ele chega a uma existência tal que ela própria é livre, não é senão [o] Eu ou a consciência de si pura (...), mas o Eu é o conceito puro ele próprio (...) [o] Eu é esta unidade em primeiro lugar pura, referindo-se a si, e isto não imediatamente, mas enquanto ele abstrai toda determinidade e conteúdo, e retorna na liberdade de igualdade a si mesmo desprovido-de-limites. Assim ele é universalidade; unidade que é apenas consigo por esse comportamento negativo que aparece como o ato-de-abstrair [unidade] que por isso contém dissolvido em si todo ser-determinado. Segundo, [o] Eu, [entendido] como a negatividade se referindo a si mesmo, é também imediatamente singularidade, ser-determinado absoluto que se coloca em face de outra coisa e a exclui, personalidade individual. Esta universalidade absoluta, que é, também, imediatamente singularização absoluta, é um ser em-si e para-si que é pura e simplesmente ser-posto, e só é este ser em-si e para-si pela unidade com o ser-posto, constitui tanto a natureza do Eu como [aquela] do conceito (...)" 24*

* Também o último capítulo da *Lógica do conceito* — a *Idéia Absoluta* — manifesta a mesma intenção de aprender o conceito como subjetividade e personalidade: "O conceito não é apenas *alma*, mas conceito subjetivo livre que é para si e tem por conseguinte a *personalidade* — o conceito prático, em si e para si determinado, objetivo, que [visto] como pessoa, é subjetividade

Estas linhas estabelecem nítida analogia entre o conceito, o eu e a vontade livre. Nessas três instâncias, que emprestam uma a outra as suas determinações, as figuras lógicas da individualidade, personalidade, identidade consigo, sujeito, não se aplicam a uma entidade empiricamente determinada, mas a um arquétipo lógico-ontológico, a uma matriz conceitual. Somente quando o conceito é posto como juízo é possível inscrever uma singularidade referida a um sujeito empírico exclusivo e excludente. Sujeito esse que não é apenas uma singularidade conceitual, mas também uma singularidade empírica (imediata). É o que nos diz a lógica da *Enciclopédia*: "A singularidade (*die Einzelheit*) não é tomada no sentido da singularidade apenas *imediata*, segundo a qual nós falamos de coisas e homens singulares; esta determinidade da singularidade surge apenas com o juízo."²⁶ Esta advertência nos deixa claro que não se pode confundir a singularidade do conceito — enquanto "reflexão em si das determinidades da universalidade e da particularidade", isto é, como aquilo que contém em si o determinado em si e para si e, nessa medida, um sujeito, (eu) uma personalidade no sentido lógico — com a singularidade empírica atribuída ao indivíduo, aos seres perfeitamente discerníveis uns dos outros. Essa individualidade só aparece na cisão da unidade originária do conceito, isto é, no juízo (*Urteil*). "Como singularidade, ele [conceito] retorna a si na determinidade; assim o próprio determinado torna-se totalidade. Seu retorno em si é, por conseguinte, a divisão de si absoluta, originária, ou como singularidade, ele [conceito] é posto como juízo."*²⁷

indivíduo, impenetrável — porém, não é tampouco singularidade excludente, mas para si universalidade e conhecer, e tem no seu outro *sua própria* objetividade por ob-jeto."²⁵

* A análise especulativa da *Lógica* (do Conceito) consagra, uma vez mais, esse processo de determinação da individualidade a partir de um fundamento identitário e original, ou de uma totalidade que contém em si uma unidade indivisa. "Da mesma forma que a essência, nas suas determinações, sai em

No conceito, a singularidade já se apresentou como sujeito. O juízo exprime o momento da cisão da unidade originária, determinando a singularidade no seu momento empírico. Esse paradigma especulativo repercute também no processo de individualização do conceito de vontade livre, na medida em que a vontade individual não é outra coisa senão o resultado do movimento de cisão, divisão da unidade originária do conceito de vontade livre, que se particulariza segundo a determinação de uma vontade particular de um sujeito empírico.*

direção à *aparência*, o fundamento ao *fenômeno* da existência, a substância à revelação, aos seus acidentes, assim também o universal se *decide* ao singular; o juízo é essa sua *abertura*, o desenvolvimento da negatividade que ele já é em si."²⁸ Essa negatividade em si mesma encerra a própria singularidade do conceito que o juízo trata de explicar ou desenvolver. Na *Lógica* do conceito, o juízo (*Urteil*) é visto como o "ato de entrar no ser-aí (*Dasein*) como ser determinado."²⁹ Ele é a divisão (*Teilung*) de uma unidade (conceito) que se diferencia de modo imanente. Hegel toma o juízo no seu significado etimológico como *ursprüngliche Teilung*: divisão do originariamente um, da unidade do conceito que se divide e põe uma parte (particularidade). "No conceito como tal, a particularidade ainda não está posta, mas ainda está numa unidade transparente com o universal."³⁰ Por exemplo, as raízes, os ramos e as folhas, enquanto partes, estão apenas contidas, em-si, no conceito de semente. É com o juízo que se põe a "verdadeira *particularidade* do conceito." Embora cisão, ela manifesta sempre uma diferença no conceito, o qual, na particularidade, não se perde e nem se aniquila. É a parte, por sua vez, que estava apenas anteposta no conceito, se põe efetivamente. Hegel insiste nesse aspecto do juízo com a divisão do conceito por ele mesmo ("*Diremption des Begriffs durch sich selbst*") que é, ao mesmo tempo, a ex-posição de uma particularidade que se individua a qual, por sua vez, firma-se como uma unidade não mais indeterminada e indiferenciada. Na lógica formal (Aristóteles, Kant), sujeito e predicado são elementos do juízo considerados um fora do outro. A cópula se encarrega de ligar essas exterioridades. Para Hegel, o juízo revela uma unidade imanente que se diferencia nos termos sujeito/predicado. É pelo predicado, pela diferença posta do sujeito que aquilo que era apenas sujeito, uma coisa em-si, um fundamento vazio e indeterminado, adquire um ser-aí, uma diferenciação, uma determinidade revelada pelo predicado, mas mantendo a unidade (agora diferenciada) dada pela cópula. "A cópula indica que o predicado pertence ao ser do sujeito e não se encontra a ele ligado de modo simplesmente exterior."³¹

* Como veremos adiante, a particularização patenteia o conteúdo da vontade. A *decisão* da vontade livre põe concretamente esse conteúdo determinando a vontade como exclusiva, individual. Essa ação lógica corresponde à partição que opera o juízo na unidade do conceito. Isso significa que a singularidade empírica, só é possível a nível do juízo e se efetiva pelo livre querer decidente do indivíduo, o qual, por sua vez, só pode se apresentar como *individuum* se for livre, isto é, se a sua vontade for considerada — na perspectiva regressiva — em si mesma, como conceito. Progressivamente, o movimento se perfaz segundo o seguinte esquema: *vontade livre em-si* (conceito de vontade: universalidade - particularidade - singularidade) → *vontade particular* (conteúdo) → *vontade decidente exclusiva* (juízo) → *vontade atuante* (ação teleológica).

A princípio, a vontade é apenas livre em-si (*an sich*) e o seu "conteúdo, ou as diferentes determinações da vontade, é, em primeiro lugar, imediato."³² Essa imediatidade da vontade livre compreende o aspecto da sua naturalidade; e o "conteúdo imediatamente presente" da vontade natural são os *impulsos instintivos* (*Triebe*), os *desejos* (*Begierden*), as *inclinações* (*Neigungen*) mediante os quais a vontade circunscreve sua determinação pela natureza (cf. *Ph. R.* § 11 e *Enzy.* § 473). Essas determinações, embora naturais, não se reduzem ao peso do determinismo da natureza, porque exibem conteúdos de uma vontade livre e racional. "Esse conteúdo, e suas determinações desenvolvidas, provém, em verdade, da racionalidade da vontade e ele é, então, em si racional, mas deixado na forma da imediatidade, ele não está ainda na forma da racionalidade."³³ Na análise da vontade natural, Hegel dispõe de um lado, as tendências e os impulsos dessa vontade não no seu estado bruto, mas já afetados pela universalidade (forma) — por isso, na vontade humana, a natureza não pode ser vista isoladamente: ela é o *aparecer* (*Erscheinung*) da vontade racional — de outro lado, esse conteúdo natural da vontade é valorizado, constituindo em elemento decisivo no processo de efetivação da liberdade.

Quando os impulsos se concentram e atuam de forma própria e viva, eles assumem a forma da *paixão*, no sentido preciso de *vibração afetiva**. A paixão envolve toda a subjetividade do indivíduo. Em si, ela não é nem boa nem má: "Exprime apenas que um sujeito pôs em um único conteúdo todo o vivo interesse do seu espírito, de seu talento, do seu caráter, do seu gozo. Nada de grande foi realizado nem pode ser realizado sem paixão. É apenas uma moralidade morta, e muitas vezes hipócrita, aquela

* Hegel valoriza o elemento da paixão na vontade livre. De certa forma, recupera o sentido aristotélico de paixão como *pathos*, como força afetiva sem conotação moral.

que censura a forma da paixão enquanto tal." ³⁴ Pelo impulso e pela tendência o agir atua segundo a determinação de uma vontade desejante, afetada pela paixão. Embora configure um momento apenas imediato, o conteúdo natural da vontade não deve ser reprimido. Investida de racionalidade, seu fundamento e razão de ser, a vontade natural supera sua imediatidade e eleva-se à virtude moral. O racionalismo hegeliano integra o sentimento aos fins de uma razão formadora a partir da qual ele se modela e se afirma, abandonando o caráter da cega imediatidade auto-referente. O sentimento por si só como "forma de si mesmo" é impotente para realizar os fins imanentes da universalidade da vontade livre. Apenas na sua subsunção à razão ele adquire a força da paixão afirmadora. Mesmo o sentimento prático (*praktische Gefühl*), de uma consciência direta e auto-certificadora da moralidade e do direito — que os adeptos da imediatidade da vida moral defendiam — não entusiasma Hegel, pois o nivelamento da razão com a subjetividade produz uma racionalidade "imediatamente singular" com um "conteúdo natural, acidental e subjetivo" (cf. *Enzy* § 471), onde a opinião, o pensar contingente e gratuito caminham à frente da razão universal objetiva. "A verdade, e o que é o mesmo, a efetiva racionalidade do coração e do querer, somente pode ter lugar na *universalidade* da inteligência, não na singularidade do sentimento como tal." ³⁵

O interesse particular traduz na esfera objetiva um conteúdo subjetivo, e a atividade de um sujeito prático realiza um fim recluso a uma mera tendência. Para que o impulso natural, imediatamente determinado, não seja submetido ao determinismo da natureza, ao necessitarismo de uma essência privada de liberdade, Hegel propõe, entre esse impulso ou tendência e a ação realizada, uma "vontade decidente" (*beschliessender Wille*). A resolução ostenta a marca da determinidade ou da particularidade (os impulsos, os desejos, as tendências são necessá-

rios), mas é o querer resolutivo, a vontade que escolhe um impulso que, efetivamente, caracteriza a vontade livre. Por essa escolha — por um ato livre do querer, que se decide por este ou por aquele impulso — a vontade se constitui em ação volitiva e desejante deste indivíduo determinado. A vontade imediata apresenta uma multiplicidade e variedade de tendências. Todas elas são do sujeito, mas cabe à vontade decidir por uma delas e realizá-la objetivamente. Assim, à vontade, enquanto mera inclinação, se sobrepõe uma vontade decidente, e "só como vontade decidente (*beschliessender Wille*) é vontade efetiva (*wirklicher Wille*)." ³⁶

A tendência natural no homem não constitui um atributo isolado e autônomo do instinto. O conteúdo natural da vontade particulariza o elemento da universalidade da vontade livre apenas enquanto investido de uma vontade decidente. É essa vontade — força mediadora na realização do impulso o qual por si só é impotente para se concretizar — que particulariza, finitiza a universalidade da vontade. Mas, é preciso lembrar que sem o interesse, o desejo, o impulso (natural) não tem como decidir. A tendência por si só é cega, enquanto que a vontade sem impulso é vazia. É nessa "mistura" de natureza e liberdade que a vontade decidente se modela. Com efeito, a vontade decidente é a marca do indivíduo pela qual ela se distingue. Como vontade deste indivíduo ela não só se individualiza, como também, individualiza o sujeito. "Pela decisão (*Beschliessen*) a vontade se põe como vontade de um determinado indivíduo (*Individuum*), como vontade distinguindo-se face à outra." ³⁷ Mais que uma vontade que decide (*beschliesst*), ela desponta como uma vontade que se decide (*sich entschliesst*), e nesse decidir-se ela sobrepõe-se como a vontade de um indivíduo excludente (*ausschliessend*).*

* Hegel explora os verbos *beschliessen* = decidir (no sentido de que uma

Nesse nível, a análise não leva em conta o outro, apenas a exclusividade de um indivíduo que, pelo decidir-se, arroga para si um querer individual e excludente. A vontade decidente denota o movimento da individualidade já tematizada como particularidade conceitual e, depois, como individualidade empírica (juízo). Contudo, apenas enquanto detentora de um conteúdo natural, diante do qual a vontade exerce sua escolha e se decide, é que a individualidade da vontade configura-se efetivamente como sendo *deste* sujeito. Portanto, através da vontade decidente a vontade empírica individual — resultado da partição que o juízo opera na unidade da singularidade do conceito — se põe concretamente. Como momento que efetiva um conteúdo (particularidade), a decisão manifesta o aspecto individual (empírico) de uma vontade originária universal (com a sua determinidade da particularidade) que se cinde e aparece no indivíduo, num processo análogo à cisão originária que opera o juízo (*Urteil*) em relação ao conceito. No juízo, o movimento lógico-conceitual se abre à singularidade empírica, momento em que o conteúdo se cinde e põe uma particularidade que, na vontade, adquire um conteú-

decisão foi tomada) e *sich entschliessen* = decidir-se (no sentido de resolver-se depois de alguma hesitação) e *ausschliessen* = excluir. Decidir por algo (*etwas beschliessen*) significa superar a indeterminação dos conteúdos, mas é uma decisão do indivíduo e, portanto, é um decidir-se (*sich entschliessen*), uma ação pessoal que atesta e põe uma determinada vontade de um indivíduo. Nesse sentido, a decisão e a vontade são exclusivas (*ausschliesslich*) de um indivíduo excludente. Nessa medida, o indivíduo é uma "*Einzelheit* - unmittelbare subjektivität ausschliessend" — isto é, uma singularidade-subjetividade imediata excludente. O elemento da livre decisão (*Entschluss*) surge, também, no processo de determinação da Idéia absoluta que se particulariza em natureza pela resolução. É a Idéia que se decide livremente a se pôr na exterioridade do espaço e do tempo. "Mas a liberdade absoluta da Idéia consiste (...) na absoluta verdade dela mesma decidir-se em deixar-se ir livremente *fora dela mesma*, o momento de sua particularidade ou da primeira determinação ou alteridade, a Idéia imediata como seu reflexo, ela mesma como natureza." ³⁸ Esse processo de particularização pela livre decisão não se constitui pelo passar (*Übergehen*) um no outro da lógica do ser, nem no parecer (*Scheinen*) numa exterioridade típica da lógica da essência, mas por uma explicitação conceitual da própria Idéia que, por sua livre resolução, se cinde e se deixa livremente sair de si mesmo para a particularidade (natureza). Trata-se de uma exterioridade de si mesmo, um abrir-se para, um progredir de si mesmo.

do natural e se efetiva pela vontade livre decidente individual como um fim que ela objetivamente realiza.

A decisão constitui apenas um momento no processo de individualização, já tematizada como particularidade conceitual e, depois, como individualidade empírica (juízo). Finalmente, esse processo se completa com a realização exterior de um fim que a vontade antepõe e pelo qual ela se decidiu. À decisão, segue o *atuar*, o *agir* para a sua consecução. Nesse processo teleológico de uma ação que se completa exteriormente, a liberdade individual se afirma e alcança sua realidade efetiva. Pelo agir livre do homem na execução de fins, a *decisão* se consagra e a liberdade, agora plenamente individual, se prova.

Os parágrafos 8º e 9º da *Introdução* retomam a particularidade da vontade aprofundando e completando essa determinidade já iniciada no conceito de vontade livre. Uma vez resgatada a vontade individual, a análise procura fechar o círculo da particularização da vontade com a presença de um querer (subjetivo) que se exterioriza através da ação do sujeito teleologicamente compreendida.* A vontade transpõe na exterioridade um fim interno e consigna no mundo objetivo um conteúdo. Diz Hegel:

* Uma vez mais é na *Lógica* do conceito (último capítulo da segunda seção - "a objetividade"), que a teleologia surge como explicação lógica desse movimento de realização efetiva do conceito. A teleologia no conceito não só entrevê a teleologia na vontade, como também revela-se como a processualidade apropriada na objetivação dos conteúdos na esfera do Espírito. É nesse processo teleológico de ex-posição de um fim (subjetivo) que a totalidade conceitual sobrevém a si mesma na exterioridade. O fim, no seu processo auto-constitutivo, na atividade de sua exteriorização, não se dilui, não se perde, mas se conserva: "O fim é o próprio conceito na sua existência."⁴⁰ O conceito, enquanto fim, imprime uma tendência que procura externar-se não como "força que se exterioriza, nem como uma substância e causa que se manifesta nos acidentes e nos efeitos",⁴¹ mas como desligar de si mesmo na exterioridade. Enquanto mera tendência, posto apenas na unidade do conceito, o fim é potência e não está conforme como "aquilo que ele é", daí a exigência do conceito sair de si, "*repelir*" a si mesmo. "Este *repelir* é a *decisão* em geral da relação a si da unidade negativa, pela qual ela [a unidade negativa] é singularidade excludente; mas por esse *ato-de-excluir* ela [a singularidade excludente] se *decide* ou se abre, porque ele [ato de excluir] é *auto-determinar* por *si-mesmo*. De um lado, enquanto que a subjetividade se determina, ela faz de si a particularidade, se dá um conteúdo que, incluído na universalidade do conceito, é ainda um [conteúdo] interior (...)."⁴²

- A determinação ulterior da particularização
 (§ 6) constitui a diferença da forma da vontade: a) enquanto a determinidade é a oposição **formal** do **subjetivo** e do **objetivo** como existência exterior imediata, a vontade se determina como vontade **formal**, como consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) que **encontra** um mundo exterior e, enquanto singularidade que retorna a si na determinidade, é o processo de traduzir (*übersetzen*) na **objetividade um fim subjetivo** pela mediação da atividade e de um meio."³⁹

Hegel não se ocupa, nesse instante, do exame fenomenológico da consciência de si que se transpõe num objeto manifestando o aspecto da aparição (*Erscheinung*) da vontade. No momento, o que importa é a forma de particularização de um conteúdo interno (representado) da vontade: um fim que alcança uma realização por "intermédio da atividade que traduz o subjetivo na objetividade". Ao se dar um conteúdo, uma particularidade, a vontade decidente pretende traduzir o objeto da decisão ainda interior. A decisão de realizar esse conteúdo assenta-se num abrir-se para, num repelir de si (da vontade). O meio (atividade) que ela utiliza une a vontade-subjetiva-decidente à objetividade: "O fim realizado é, assim, a *unidade posta* do subjetivo e do objetivo."⁴³ A atividade teleológica explica a "transposição" na objetividade de um conteúdo em-si da vontade particularizada, a qual sobrevém no fim realizado. Esse transpor mantém a identidade, uma vez que o fim realizado constitui o ato de se pôr de um pressuposto. Por conseguinte, na atividade teleológica o termo (fim)

É o começo, a consequência, o fundamento, o efeito, a causa (...) quer dizer, de modo geral, que todas as determinações-da-relação que pertenciam à esfera da reflexão e do ser imediato perderam suas diferenças, e { que } aquilo que se encontrou enunciado como um **outro**, como termo, consequência, efeito, etc., não tem mais na relação-de-finalidade a determinação de um **outro**, mas é posto antes como idêntico ao conceito simples."⁴⁴

O fato de escolher um impulso para realizá-lo exterior-

mente como fim, não significa o retraimento ou a dissimulação da vontade à necessidade imediata deste impulso. Como vontade reflexiva (*reflektierender Wille*), isto é, como o querer que tem o arbítrio de escolher um impulso, elegendo-o para a realização, ela detém o poder de escolha. Assim, a vontade torna-se algo livre em si, e "diferencia-se ela mesma da particularidade dos impulsos, coloca-se como subjetividade simples do pensamento, acima do seu conteúdo múltiplo." ⁴⁵ A vontade que não é mais "desejante" (*Begierde*), mas pensante e que circunscreve sua ação calcada na livre escolha das inclinações, constitui o arbítrio (*Willkür*) (cf. *Ph. R.* § 15). Apesar de conter "a livre reflexão que abstrai de tudo" ela depende de algum conteúdo, aquele que ela escolhe para realizar. O ato do arbítrio revela ainda um atrelamento da vontade a um conteúdo particular, mas por ele não se determina. Ao contrário, ao configurar para si uma inclinação, a vontade imprime uma efetividade, um sentido, um fim (determinado) ao impulso caótico e indiferenciado da tendência, sem submeter-se à sua força cega. A vontade-arbítrio se constitui uma espécie de "forma" para os conteúdos naturais da particularidade, os quais concretizam-se pelo querer decidente. O arbítrio (*Willkür*), por sua vez, adquire um conteúdo pela vontade decidente. Sem essa forma e a mediação da decisão, o conteúdo não se determina e nem se realiza exteriormente. O pressuposto de uma vontade reflexiva que se retira para si, independente de um conteúdo, e a ele não se reduz, é fundamental para a liberdade. O paradoxal é que para que a vontade arbítrio se efetive e se prove a si mesma, ela precisa exercer-se como potência que escolhe um conteúdo, e nessa escolha ela torna-se dependente dele. Ora, essa dependência opera o rebaixamento e a própria negação do arbítrio. Para negar essa negação, a vontade volta-se para si e retoma de novo o processo que se repete indefinidamente, atestando o caráter de má

infinitude do arbítrio. O seu caráter formal — o retirar-se para si e a auto-reflexividade da vontade-arbítrio — concede-lhe o aspecto da indeterminidade, pelo qual qualquer possibilidade pode ser realizada, mas é na realização de *um* possível conteúdo que a sua indeterminação se prova.

Esta circularidade da vontade-arbítrio resulta na sua própria limitação o que, em princípio, revela o caráter ambíguo dessa liberdade. A exigência da separação entre forma e conteúdo prescreve a condição necessária para o distanciamento da vontade na escolha. Enquanto forma, ela não está presa a nenhum conteúdo, mantendo sempre a virtualidade da escolha e a possibilidade de investir num conteúdo particular escolhido: ela é a faculdade livre de fazer o que quer. Contudo, não se pode querer tudo, apenas algo determinado e, nesse querer *algo*, a vontade se limita, revelando, assim, uma contradição: o "arbítrio, longe de ser a vontade verdadeira, é antes a vontade contraditória." ⁴⁶ Ele é, ao mesmo tempo, liberdade (ausência de determinação) e determinação, isto é, a necessidade de firmar, enquanto fim, um conteúdo que é contingente e particular. "No arbítrio, o conteúdo não está determinado pela natureza da minha vontade, mas pela contingência, depende, portanto, deste conteúdo e esta é a contradição que reside no arbítrio." ⁴⁷ Para fugir da determinação (limitação) de um conteúdo natural, a vontade livre se retrai e julga que o seu arbítrio pode libertá-la da afetação desse conteúdo. O problema é que, para exercer esse arbítrio, ela precisa de um determinado conteúdo. Uma vez que forma e conteúdo ainda não coincidem, a vontade do arbítrio constantemente emerge na dependência da contingência, na necessidade de ter de assumir este ou aquele conteúdo para atestar sua potência resolutiva. Quanto ao impulso, a sua subsunção pela vontade elimina seu caráter de pura imediatidade e força natural instintiva, tornando-se impulso individualizado, uma força que é

desta vontade. Nessa sua superação, o impulso é, de certa forma, conservado, pois permanece como uma exigência desejante que postula a sua realização.

Com o livre-arbítrio a análise especulativa da vontade livre desemboca no elogio à liberdade de um sujeito — liberdade que arbitra, segundo os critérios da particularidade, em favor deste ou daquele conteúdo da vontade decidente individual. A vontade como arbítrio delinea um momento fundamental ao princípio da livre subjetividade. Trata-se da liberdade que registra a expressão de um sujeito que quer — e só assim é indivíduo — e que quer livremente — e só assim é sujeito livre. A liberdade do arbítrio insere-se, também, na intenção hegeliana calcada no princípio de uma liberdade como sujeito: "uma vontade sem liberdade é uma palavra vazia de sentido, assim, a liberdade só é realidade efetiva apenas como vontade, como sujeito."⁴⁸ Mas esse elogio ao arbítrio, à vontade livre do entendimento, à importância que ela implicitamente consigna para o indivíduo "*em poder fazer tudo o que se quer*", limita-se não só ao aspecto da auto-determinação formal da liberdade, como também ao aspecto da representação de uma liberdade "na qual não se tem ainda a menor idéia do que são a vontade livre em-si, o direito, a eticidade, etc."⁴⁹ O arbítrio privilegia o lado formal da liberdade, a abstração de todo conteúdo fornecido pela contingência da particularidade. A vontade, em relação a esse conteúdo, é apenas o *árbitro* (subjetivo) dos desejos. Mas ao eleger um impulso ela abandona essa condição formal e passa a executar a escolha: ela é, então, *arbítrio*. Essa contradição demonstra a riqueza e a limitação da vontade livre individual. Ao mesmo tempo que o indivíduo afirma sua liberdade individual pelo arbítrio, e tem nele mesmo a medida da escolha (ele é o *árbitro*), essa vontade individual se retrai e se empobrece pela ausência de uma medida objetiva e universal. A exasperação da individua-

lidade corre o risco da sua própria destruição, pois o critério último do arbítrio acaba sendo a satisfação dos desejos subjetivos e a felicidade individual que sempre se refere a um conteúdo interno dado pelo "sentimento subjetivo e o capricho que deve decidir onde se põe a felicidade."⁵⁰

Essa liberdade da vontade como arbítrio constitui um passo adiante em relação à vontade natural, mas não é ainda a "vontade livre em-si e para-si" (*an und für sich freien Willen*), a vontade que tem a si mesma como objeto e fim. Enquanto arbítrio, a vontade circunscreve-se ao "elemento formal da auto-determinação". Apesar dela recolher-se em si na abstração de todo conteúdo e depois resvalando para a escolha de algum conteúdo, e assim infinitamente, ela não ultrapassa a finitude porque se restringe à limitação desse conteúdo ou do objeto escolhido. Enquanto vontade formal ela se configura como mera "possibilidade" ou "potência" (*potentia*) e não tem a si mesma por objeto, mas um conteúdo finito do qual ela depende para exercer sua potência, mas a ele contrapõe-se como forma. "A vontade subjetiva, enquanto imediatamente para si e distinta da vontade existente em si, é, portanto, abstrata, limitada e formal."⁵¹

A partir das contradições da vontade-arbítrio, das suas conquistas e limitações, Hegel vai propor um momento superior — a vontade livre em-si e para-si — necessário à efetivação do próprio conceito de liberdade. A própria dialética do arbítrio, da vontade particular que superou a vontade natural, demonstrou a necessidade de concretizar a vontade livre numa objetividade universal. Abandonada ao seu capricho, a liberdade individual é a desmedida do arbítrio subjetivo que só se afirma pela constante reiteração de uma forma. A infinita reposição da liberdade subjetiva individual demonstra a necessidade da própria liberdade (em-si e para-si) não mais particular, deste ou

daquele indivíduo, não mais a liberdade como expressão de um "conteúdo particular em razão da sua particularidade", mas uma vontade que "*seja livre como tal no seu ato e que seja deixada livre, quer dizer, que venha a ser o querer universal.*"⁵²

3. A VONTADE LIVRE EM-SI E PARA-SI

Após o exame da liberdade como arbítrio, instaurada na subjetividade livre como forma de particularização de uma vontade individual que remete à determinidade da particularidade no conceito, a análise avança na emolduração de uma liberdade em-si e para-si, já antecipada na determinidade conceitual da singularidade. A particularização da vontade livre, a finitização do conceito de liberdade na liberdade subjetiva do livre arbítrio demonstrou uma radical insuficiência: a de não ter para si mesma a liberdade tal como a exigência do conceito consagra — só é livre aquele que tem a si mesmo por objeto. Esse postulado da auto-referencialidade da liberdade não sobrevém à liberdade subjetiva-formal, pois ela depende também do seu conteúdo particular, e não da liberdade enquanto tal. Uma liberdade autenticamente autárquica é aquela que, por intermédio do querer livre, quer a si mesma. Nela, toda dependência em relação a um outro se esvai. "A vontade existente em-si e para-si é *verdadeiramente infinita*, porque seu objeto é ela mesma, ou seja, não é um *outro*, nem um *limite*, para ela, mas que nele ela é trazida de volta a si mesma."⁵³ A vontade-arbítrio se restringe ao elemento da alteridade revelado pela forma ou pelo conteúdo, Já a "vontade verdadeira consiste em que aquilo que se quer, seu conteúdo, seja idêntico a ela, isto é, que a liberdade queira a liberdade."⁵⁴ Nesse estar consigo mesmo, nessa coincidên-

cia do seu ser-aí com sua interioridade, desaparece toda alterabilidade, toda relação de dependência com um outro, toda a limitação própria à particularização dada pela relação dicotômica entre forma e conteúdo. O conteúdo, aquilo que ela quer, é idêntico a ela mesma. Nesse sentido, a vontade em-si e para-si é a "liberdade que quer a liberdade", isto é, a liberdade que contém em si a objetividade, o ser-aí da vontade livre. Ela é, portanto, para-si aquilo que ela é em-si (conceito).

Só nesta liberdade a vontade está absolutamente consigo mesma (bei sich) porque ela não se relaciona a nada a não ser a si mesma, e assim toda relação de dependência de algum outro desaparece. Ela é verdadeira, ou melhor, ela é a própria verdade, porque seu determinar-se consiste em ser no seu ser-aí (Dasein), quer dizer, em se opondo a si mesmo como objeto, o que é seu conceito; ou o conceito puro tem, por fim e por realidade, a intuição de si mesmo. 55

Quando Hegel afirma que a liberdade em-si e para-si tem o seu ser-aí em si mesma, isso significa que a sua objetivação consiste na sua exposição, no ato de ter a si mesma por conteúdo, em querer a si mesma e não mais um conteúdo marcado pela imediatidade da natureza ou pelo capricho do arbítrio da particularidade. "A vontade existente em-si e para-si tem como objeto a própria vontade como tal, quer dizer, a si mesma em sua pura universalidade." ⁵⁶ Na medida em que tem a si mesma por objeto, e circunscreve a si o seu âmbito de exteriorização, ela é o "efetivamente infinito (infinitum actu) porque o ser-aí do conceito, sua exterioridade objetiva (gegenständliche Äusserlichkeit) é a própria interioridade." ⁵⁷ Na vontade em-si e para-si, a própria exterioridade é a manifestação exclusiva da interioridade. Por isso, Hegel chama essa vontade de "Idéia em si mesma presente" (Ph. R. § 22, obs.).

Pelo fato de superar toda limitação, toda dependência a um conteúdo particular finito, ela efetiva a universalidade con-

creta. Assim, a identidade abstrata de um eu idêntico a si se resolve na "idéia imanente da consciência de si" que "sobre-agarra" (*übergreifen*) seu objeto, compenetrando-o com sua determinação e nele permanecendo idêntico a si. Essa interioridade da vontade em-si e para-si não dissimula a subjetividade num mero "repousar" da vontade sobre si, mas contém a atualidade efetiva da subjetividade porque possui em si mesma (no seu conceito) a sua determinação: "por ser a liberdade existente *em si mesma*, a vontade é a própria subjetividade, e este é seu conceito e, assim, sua objetividade."*⁵⁸

A vontade em-si e para-si, que reúne a subjetividade e a objetividade na Idéia de vontade livre, a princípio encerrada nela mesma, contém a atividade de traduzir (*übersetzen*) o "conteúdo substancial da Idéia", isto é, de exteriorizar no mundo esse conteúdo ainda abstrato da vontade em-si e para-si. Essa exteriorização — o verdadeiro e concreto *Dasein* da vontade livre em-si e para-si — constitui, precisamente, o direito (*Recht*). "Que um ser-aí (*Dasein*) em geral seja o *ser-aí da vontade livre*, é isso que constitui o direito. O direito é, portanto, a liberdade enquanto Idéia."⁵⁹ Quando a vontade livre em-si e para-si alcança um conteúdo pleno (*ser-aí*) e adequado à sua forma (conceito de liberdade) — após o périplo da particularização, da vontade decidente e do arbítrio — ela se traduz como "conteúdo da ciência do direito." A liberdade que se realiza efetiva e objetivamente culmina no seu auto-desenvolvimento, num conteúdo e num ser-aí próprios à auto-referencialidade da Idéia, e não segundo a lógica da particularidade contin-

* Aqui, objetividade e subjetividade são determinações concretas sob o registro do trânsito conceitual do passar uma na outra (*ineinander übergehen*). A *subjetividade*, a absoluta determinação do espírito de ter a si mesmo por objeto, é também *objetividade*, na medida em que o Espírito possui em si a sua racionalidade (ou o "sistema racional de si mesmo") que é, também, a "realidade efetiva imediata" do espírito (cf. *Ph. R.* § 27).

gente da liberdade subjetiva limitada à auto-determinação de uma vontade que só realiza o que ela quer. O direito, enquanto ser-á da Idéia de liberdade, abriga a efetivação da realidade objetiva de uma vontade livre e substancial na qual o indivíduo se insere, porque ela constitui o momento último, a verdade e a medida da própria liberdade individual.

Se a dialética hegeliana da liberdade começa pelo conceito de liberdade a partir da própria lógica auto-explicitadora do conceito, a vontade livre individual nela se integra e o sentido da particularidade — desde a sua determinidade conceitual, passando pela individualidade decidente, depois pela vontade reflexiva e a vontade-arbítrio — é resgatado. Na vontade livre em-si e para-si e na sua objetividade histórica e efetiva (o direito), a vontade livre individual, limita-se diante da supremacia da universalidade. Estabelecido o império da Idéia de liberdade, a liberdade subjetiva encontra sua razão de ser na própria liberdade que se eleva à plenitude conceitual da auto-referencialidade. O desvendamento lógico do fundamento da própria liberdade subjetiva revelou-se como o horizonte além do qual ela não pode ir: a compreensão de que a liberdade subjetiva está consubstanciada na própria Idéia de liberdade.

Mas a astúcia hegeliana não é autoritária, abrupta ou impaciente, pois oferece todo um movimento de reinserção do indivíduo no seu fundamento conceitual. A volta do filho pródigo à casa paterna advém por um processo de aculturação e formação (*Bildung*) da particularidade na universalidade, pelo qual a vontade livre individual alcança e reproduz no seu agir e no seu querer a universalidade de uma vontade livre em-si e para-si. Os parágrafos 19 e 20 da *Introdução* descrevem a passagem da vontade-arbítrio para a vontade substancial, referindo-se a uma "purificação das tendências" (*Triebe*) e ao agente transformador dessas tendências, a cultura (*Bildung*) e a educação. São pro-

cessos que prescrevem uma *universalidade formal* aplainadora da particularidade, formando o indivíduo para a universalidade substancial. "Na exigência da *purificação* das tendências (*Trieb*) está a representação (*Vorstellung*) universal de que eles devem ser libertados da *forma* da sua imediata determinidade natural e da subjetividade e contingência do *conteúdo* , para serem levados de volta à sua essência substancial."⁶⁰ Nessa "representação universal", a importância da cultura adquire destaque na formação do indivíduo para além da naturalidade, do arbítrio e da contingência. Enquanto universalidade formal, ela permanece na representação, ou melhor, na ante-posição da verdadeira universalidade da vida ética e política. Como segunda reflexão — a primeira é a da vontade-arbítrio em relação aos conteúdos do desejo — a cultura educa o querer e forma o hábito e a vontade.

*A reflexão referida aos instintos, na medida que os representa, os calcula, e os compara uns com os outros, e então, (os compara) com seus meios e conseqüências, etc. e com uma totalidade de satisfação — a felicidade —, essa reflexão [2ª reflexão] traz a **universalidade formal** a essa matéria e, deste modo exterior, purifica-a da sua rudeza e barbárie. Esta produção da universalidade do pensamento é o valor absoluto da **cultura**.*⁶¹

Assim como a vontade individual faz um cálculo (comparação) do desejo com a felicidade que isto lhe propicia, também se oferece a esta vontade a possibilidade da sua purificação pela interiorização da cultura. Através dessa reapropriação, o labor do pensamento de cada indivíduo refaz para si o trabalho do espírito pensante, aquilo que o pensamento já produziu, e se apreende como essência universal e não mais como individualidade presa à contingência da vontade. Apenas pela vontade culta, polida, o indivíduo pode aplainar a sua particularidade e se inserir no âmbito espiritual das produções objetivas da liberdade.

Esse processo de formação do indivíduo e de sua vontade particular e subjetiva para a universalidade da vida ética e pública envolve um duplo movimento complementar. De um lado, significa a adaptação dos conteúdos naturais à forma da universalidade da cultura; de outro lado, a conquista, nessa universalidade, de uma personalidade culta, a marca mais alta, mais individualizadora de uma singularidade. Pela cultura, o indivíduo se apropria de si e se distingue dos outros. O homem culto traz a marca da originalidade e, simultaneamente, da universalidade, pois efetivou para si todas as potencialidades: aquilo que o homem é segundo seu conceito. O indivíduo formado alcança um nível de universalidade (a do pensamento) que lhe permite superar a particularidade da vontade natural e a contingência da subjetividade do arbítrio. Mas essa universalidade exhibe uma mera representação da universalidade concreta da vontade livre em-si e para-si do direito. O valor da cultura circunscreve-se a uma formação limitada, ao sentido e alcance de uma universalidade formal: opera sobre uma matéria já elaborada, sobre um conhecimento acumulado na história objeto de uma reelaboração cultural. A verdadeira universalidade — auto-produtora do seu conteúdo — engendra a universalidade que se determina a si mesma na produção de instituições históricas sociais e políticas no mundo do espírito objetivo. A vontade culta — que reproduz em si o trabalho desse espírito objetivo que deixou para traz toda carga cultural — educa-se nessa universalidade cumulativa do pensamento. Como vontade formada, ela se integra na efervescência da objetividade do espírito do seu tempo e realiza-se na idéia de vontade livre em-si e para-si.

A análise da vontade livre na *Introdução à Filosofia do Direito* termina com a *Idéia* de vontade livre em-si e para-si na apresentação, de forma condensada, das etapas do seu desenvolvimento (cf. *Ph. R.* § 33). A vontade livre em-si e para-si

transpõe-se à sua efetividade empírica e histórica, ao "reino da liberdade efetivamente realizada": o "sistema do direito". Esse sistema é uma totalidade impregnada de uma processualidade dialética própria à lógica do *Conceito* que opera segundo o movimento especulativo do desenvolvimento (*Entwicklung*) da Idéia de liberdade livre em-si e para-si. O conteúdo objetivado dessa Idéia se enriquece e se concretiza no progredir imanente de suas determinidades, na auto-produção de si e na permanência em si mesma. As etapas do desdobramento da Idéia de vontade livre em-si e para-si e o próprio plano metodológico da Filosofia do Direito articulam-se segundo essa categoria lógica do desenvolvimento* (*Entwicklung*).

* A preocupação metodológica em apontar cuidadosamente o modo como se processa o movimento de explicitação da Idéia de vontade livre em-si e para-si, é facilmente verificada no parágrafo 31 da *Introdução*, o qual remete à *Ciência da Lógica*. "Supõe-se conhecido pela Lógica, o método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo (*sich aus sich selbst entwickelt*), e é somente uma progressão imanente (immanentes *Fort-schreiten*) e produção de suas determinações; progressão (*Fortgang*) que não se efetua com a afirmação de que há diversas relações e, em seguida, pela aplicação do universal a esta matéria tomada de outra parte."⁶² Esse desenvolvimento — acrescenta a observação ao mesmo parágrafo — se efetiva por uma força imanente, própria à dialética do conceito: "o princípio motor do conceito, enquanto ele não apenas dissolve as particularizações do universal, mas também as produz, chamo de *dialética*."⁶³ Dialética no conceito não indica uma mera dissolução, pura negatividade das determinações, mas constitui a afirmação, o engendramento de determinações conceituais a partir do progredir ou do desenvolvimento imanente do conceito. "A mais alta dialética do conceito não consiste na consideração da determinação como mero limite e oposto, mas consiste em, a partir dela, produzir e compreender um conteúdo positivo; único meio pelo qual ela (a dialética) é desenvolvimento e progressão imanente."⁶⁴ Esta dialética não resulta de uma ação exterior, mas ela é a "própria alma do conteúdo que faz crescer organizadamente seus ramos e seus frutos."⁶⁵ Na explicação análoga da *Enciclopédia*, o "método é, desta maneira, não uma forma exterior, mas a alma e o conceito do conteúdo (...)." ⁶⁶ Esse auto-movimento do conceito não se reduz à explicação de uma identidade, à qual as determinações estão referidas de forma exterior como predicamentos na representação do entendimento, mas informa o movimento do próprio espírito na sua liberdade que dá a si mesmo realidade efetiva e produz, a partir de si, um mundo que é a sua própria expressão. É na lógica do *Conceito* que a análise especulativa desse processo de desenvolvimento imanente deve ser compreendida. "Como no conceito em geral, a *determinidade* que encontramos nele (no espírito), é a progressão do desenvolvimento (*Fortgang der Entwicklung*), assim também toda determinidade, na qual o espírito se mostra, é um momento do seu desenvolvimento e, na determinação-progressiva (*Fortbestimmung*) um ir adiante na sua *finalidade* de fazer-se e tornar-se *para-si*, aquilo que ele é em-si." ⁶⁷ Esse progredir de tipo imanente, pelo qual "o universal do começo se determina a partir dele mesmo como *outro de si*, deve ser chamado dialético." ⁶⁸ É nesse preciso sentido que Hegel se refere ao mé-

A princípio, a Idéia de vontade livre em-si e para-si é apenas "imediatamente*", seu conceito é, portanto, abstrato: a *Personalidade*, e seu ser-aí uma coisa exterior e imediata." ⁷⁵ Essa é a esfera do "direito formal ou abstrato" que compreende a de-

todo dialético que será seguido na análise da *Idéia de liberdade*, a saber, a dialética do desenvolvimento imanente do conceito, não mais segundo a lógica do ser, onde as categorias lógicas se determinarão pelo transpassar (*Übergehen*) um do outro, nem na pressuposição de uma essência que aparece no seu outro segundo as categorias reflexionantes da lógica da essência (*Reflexionsbestimmungen*), mas segundo as determinações-de-progressão (*Fortbestimmungen*) da Lógica do conceito. "A progressão (*das Fortgehen*) do conceito não é mais transpassar (*Übergehen*), nem parecer (*Scheinen*) do outro, mas desenvolvimento (*Entwicklung*) (...)." ⁶⁹ A nível do conceito, a dialética do desenvolvimento põe a diferença, uma "nova" determinação que se afigura antes como a ex-posição (*Aussetzung*) de uma posição. No desenvolvimento imanente do conceito, aquilo que se diferencia (determinação) é, ao mesmo tempo, idêntico com o todo; a diferença é posta pelo conceito — no qual a unidade está contida —, pela sua atividade e nele se revela sem, contudo, se descaracterizar como identidade. "O conceito, no método absoluto, se mantém no seu outro, o universal na sua particularização (...)" ⁷⁰ Pelo seu progredir, o conceito põe aquilo que em-si ele já é. Ao se pôr a si mesmo ele se desenvolve, e as determinações que aparecem nesse movimento são determinações do seu progredir (*Fortbestimmungen*), o desdobramento de sua posição. "O movimento do conceito pode ser considerado, de certo modo, como um jogo; o outro que está posto por ele não é de fato um outro." ⁷¹ Sua força imanente está na sua própria atividade enquanto tradução (*Überzetzung*) e ex-posição (*Aussetzung*) de si e, ao mesmo tempo, contínuo retorno a si mesmo. No ser, o progredir (abstrato) registra a "passagem num outro", na essência revela-se no "parecer no oposto", no conceito o verdadeiro progredir constitui a "diferenciação do singular [a partir] da universalidade que continua como tal naquilo que é diferenciado dela, e que, com ela é como identidade." ⁷² Esse processo de apreender as determinações a partir de um movimento imanente de progressão, e não a partir de relações do transpassar ou das pressuposições de uma essência que se manifesta por reflexões exteriores, prescreve o método (dialético) da lógica do conceito na Idéia Absoluta. "O método absoluto (...) não se comporta como reflexão exterior, mas toma de seu próprio objeto o determinado, pois ele é ele próprio seu princípio imanente e [sua] alma." ⁷³

* No desenvolvimento (*Entwicklung*) da Idéia de vontade livre em-si e para-si, exposto sinteticamente no parágrafo 33 da Introdução à *Filosofia do Direito*, Hegel trabalha com duas categorias — a imediatidade e a reflexão. À primeira vista, essas categorias podem parecer estranhas ao universo dialético da lógica do conceito que anima a Idéia de liberdade e o direito. A imediatidade, o momento abstrato do conceito que corresponde à etapa inicial no desenvolvimento da vontade livre em-si e para-si no direito abstrato, ou a imediatidade da própria *Sittlichkeit* na família, não se confunde com a imediatidade na lógica do ser. Hegel explicitamente adverte para tal distinção: "É pressuposto da lógica especulativa que uma coisa ou conteúdo, o qual é posto somente segundo seu conceito ou tal como é em-si (*an sich*), tem a forma da imediatidade ou do ser; uma outra coisa é o conceito que está para si na forma do conceito; este não é mais um imediato." ⁷⁴ A imediatidade do conceito, já está, de certa forma, mediatizada, não é um em-si vazio, indeterminado, sem nenhum "conteúdo positivo", um nada, um primeiro posto na "absoluta indiferença ou identidade" da imediatidade do ser, mas um em-si, uma totalidade ainda não posta para-si, e não um "ser posto originário".

terminidade da liberdade individual na idealidade conceitual da Pessoa (Jurídica) — o momento imediato da Idéia de vontade livre em-si e para-si. O segundo momento do desenvolvimento dessa vontade configura a "esfera da moralidade (*Moralität*)" — a "vontade refletida em-si"* determinando-se como particularidade numa *subjetividade*. Esse "*direito da vontade subjetiva*" constitui a "Idéia na sua cisão ou na sua existência particular." Ambos os momentos — do direito e da moralidade — registram o caráter ainda abstrato da liberdade. A realidade efetiva e a verdade desses dois momentos é a "*vontade substancial*" ou a "substância ética", de tal modo que a liberdade, "enquanto *substância*", realiza-se efetivamente no seu aspecto de necessidade objetiva e de totalidade. Enquanto "vontade subjetiva" compreende também as diversas figuras comunitárias da vida ética do indivíduo: o sujeito membro da família, o *bourgeois* membro da sociedade civil-burguesa e o *citoyen* membro do Estado. Efetiva-se, assim, a "Idéia na sua existência universal em-si e para-si, a eticidade (*Sittlichkeit*)."

* A reflexão do conceito, enquanto reflexão em si da totalidade, também se distingue das determinações reflexivas da essência produzida no jogo reflexionante do aparecer no seu outro. Na essência, a determinação-de-reflexão "enquanto algo de *relativo*, não se refere apenas a si, mas a um *ser-em-relação*. Ela *se faz conhecer* no seu outro, mas aparece apenas nele, e o aparecer de cada um no outro ou seu recíproco determinar tem, em sua autonomia, a forma de um fazer exterior. O *universal*, em compensação, está posto como a *essência* de sua determinação, a *própria natureza positiva* desta mesma [determinação]." 76 A reflexão aplica-se propriamente à finitude, onde há um jogo dialético de oposição, de *determinações-de-reflexão-contrapostas* (*entgegen-gesetzten Reflexionsbestimmungen*), como, por exemplo, entre forma/conteúdo, interior/exterior, subjetividade/objetividade, etc. Nessas determinações, o processo constituidor da essência opera num jogo do espelhamento de um no outro, em virtude da natureza eminentemente dialética desses pares. Mas, quando se alcança o conceito, esse jogo reflexionante é subsumido na lógica do progredir da totalidade infinita marcada pelo livre desenvolvimento da Idéia que se conserva em-si e permanece no outro no seu próprio elemento. Subsunção no conceito das determinações-de-reflexão no sentido de que, tal como na categoria da imediatidade do ser, pode-se fazer um uso "analógico" de uma "reflexão" no âmbito da Idéia; ou, mais precisamente, na permanência de estruturas processuais dialéticas homológicas que são, ao mesmo tempo, superadas e conservadas no conceito. Essa superação significa que a imediatidade e reflexividade são, agora, *postas* pelo conceito.

Nas duas primeiras partes da *Filosofia do Direito*, e na tripartição da terceira parte (eticidade) em *família*, *sociedade civil-burguesa* (*die bürgerliche Gesellschaft*), e *Estado* (*der Staat*), o princípio da liberdade subjetiva vai sendo superado e, simultaneamente, conservado nos diversos níveis da sua circunscrição: no direito abstrato (pela referência à Pessoa e ao seu ser-aí, a propriedade), na moralidade (pela figura de "uma vontade subjetiva"), na família (enquanto espaço último da unidade privada dos sujeitos), na sociedade civil-burguesa (enquanto lugar de realização dessas esferas abstratas da pessoa e da vontade subjetiva na livre atividade do *bourgeois*) e no próprio Estado (enquanto esfera política da "livre independência da vontade particular" do *citoyen* como "liberdade ao mesmo tempo universal e objetiva"). Isso significa que o momento da liberdade subjetiva, que Hegel assinala como conquista histórica da modernidade, ocupa um lugar especulativo decisivo na sua filosofia política. A própria Introdução à *Filosofia do Direito* já demonstrara a relação categorial entre a vontade livre individual e a Idéia de liberdade, relação essa que vai se explicitando no desenvolvimento da vontade livre em-si e para-si.

Na sua progressão, essa vontade sai de uma relação a si mesma à produção para-si daquilo que ela é em-si, ou seja, a liberdade. As determinações progressivas da vontade livre exprimem o espírito objetivo na forma da exterioridade do direito como um mundo que ele produz, e que traz a marca da sua essencialidade — a liberdade. Essas determinações constituem a produção de uma realidade histórica, ética, social e política do espírito humano: o mundo da cultura e da civilização que culmina com a criação do Estado, expressão derradeira da Idéia de liberdade. Como efetividade omni-compreensiva que transita livremente em si mesmo e que permanece no seu próprio elemento, o espírito se põe no próprio movimento em que a liberdade (o conceito) fir-

ma-se como expressão de si. Este pôr-se a si mesmo atuante e progressivo retrata o próprio processo de expansão da liberdade, enquanto ex-posição de si mesma e auto-posição da sua autarquia.*

A organização especulativa da vontade livre na *Introdução à Filosofia do Direito* contém e se desdobra nos seguintes momentos: a) a vontade livre segundo as determinidades do conceito; b) a vontade livre da particularidade, compreendida a partir do conteúdo de uma vontade finita na análise da vontade natural, da vontade decidente do indivíduo e da vontade do arbítrio; c) a vontade livre em-si e para-si que aponta para o desenvolvimento da Idéia de vontade livre em-si e para-si no direito abstrato, na moralidade e na eticidade, culminando no Estado como realidade efetiva dessa Idéia de liberdade.

Essa organização revela-se importante na medida em que Hegel: 1º) antepõe uma fundamentação conceitual à liberdade; 2º) reintroduz, na vontade livre, a naturalidade e individualidade; 3º) pode explicar o direito, a sociedade e o Estado a partir da

* O progredir envolve o processo de determinação do começo, o qual se apresenta no fim como resultado e algo mais concreto. As formas ulteriormente determinadas — embora, temporalmente, sejam as últimas — constituem conceitualmente, as primeiras, o fundamento. A ordem de configuração do ser-aí da idéia de vontade livre é diferente da ordem conceitual. Nesta, "cada etapa do progredir, no ato-de-determinar-mais-adiante, enquanto ele se distancia do começo indeterminado, é também uma aproximação regressiva deste mesmo começo (...)"⁷⁷ Na ordem temporal, a sucessão das etapas indica um desenvolvimento onde o progredir determina-se como resultado, mas aponta, também, para um regredir ao começo-fundamento. "O progredir é um retorno ao fundamento e um retorno ao original (...)"⁷⁸ O resultado consigna o movimento de retorno ao fundamento, mas como este só se efetiva no resultado, ele é, também, resultado. Assim, a verdade do começo está no fim, e a realização do fim não é outra coisa senão a efetivação do começo. O progredir que é o fundar regressivo, o começo que é posto no fim, o resultado que é fundamento, são expressões de um processo totalizante tal como um círculo onde o começo e o fim se tocam. O objetivo de Hegel, na dialética imanente do progredir consiste em compreender a liberdade como resultado, em-si e para-si, mas que revela, ao mesmo tempo, o aprofundamento do fundamento (*Grund*) da liberdade, isto é, seu abismar-se (*zu Grund gehen*). Assim, a Idéia de liberdade, encontra sua mais alta determinação na configuração do Estado e do cidadão, que passa a ser, enquanto resultado, a mais concreta liberdade e, no seu movimento regressivo, o próprio fundamento da liberdade na sua expressão particular na vontade decidente e na liberdade subjetiva.

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; 4º) mantém o indivíduo e o princípio da liberdade subjetiva da modernidade 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 eticidade.

O fundamento da vontade livre não é um conceito formal e abstrato de liberdade radicada na racionalidade de um sujeito transcendental ou num indivíduo empiricamente singularizado. No primeiro fundamento, Hegel vê a limitação formal de um princípio universal que restringe o arbítrio particular em função de uma lei universal da razão. No segundo, aponta à limitação do princípio da liberdade que a justifica por natureza. O princípio formal ou natural da liberdade acaba no impasse da liberdade do indivíduo como arbítrio. Hegel quer ir além dessa liberdade individual tomando o próprio conceito de liberdade como anterior ao arbítrio. Este é apenas um momento da liberdade do indivíduo (privado) e se limita à livre escolha de um impulso ou conteúdo. Ir além significa, para Hegel, tomar a liberdade como Idéia: na sua medida conceitual e no seu efetivo exercício, onde ela se prova como ser-aí. As produções espirituais do espírito objetivo não são mais a manifestação de um desejo particular e subjetivo, mas a própria expressão objetiva e universal dessa Idéia de liberdade. O direito da particularidade e a liberdade subjetiva são mantidos. Não de indivíduos atomizados, que escoram sua condição de homens livres num direito natural ou numa idéia formal, mas enquanto articulados com a Idéia de liberdade que se efetiva na história. O direito abstrato, a moralidade e o lugar da sua atuação institucional (social) — a sociedade civil-burguesa — constituem esferas da presença do

indivíduo, não como produção do arbítrio individual, mas como momentos necessários do desenvolvimento da Idéia de liberdade.

Na teoria da vontade livre da *Introdução à Filosofia do Direito*, Hegel manteve sempre a preocupação de incorporar as determinações da liberdade subjetiva e o direito da particularidade. Essa incorporação tem um significado próprio à concepção lógico-especulativa do idealismo hegeliano, e se integra, perfeitamente, no quadro histórico do indivíduo na modernidade, segundo a exigência teórica da auto-referencialidade.

As duas primeiras partes da *Filosofia do Direito*, o direito e a moralidade, e a realização efetiva dessas esferas abstratas na sociedade civil-burguesa na figura do *bourgeois*, atestam a sensibilidade de Hegel ao princípio histórico moderno da liberdade individual e subjetiva. Mas apontam, também, para a necessidade teórica da inserção (e limitação) desse princípio num sistema orgânico que se revela seu fundamento.

Cabe-nos, agora, a análise do *direito abstrato* como momento imediato da vontade livre em-si e para-si, onde a determinidade da pessoa e da propriedade são constitutivas dessa vontade na sua configuração como direito individual (da pessoa), e da *moralidade*, onde a liberdade, enquanto subjetividade, determina-se como sujeito moral constituindo-se, ao mesmo tempo, em instância reflexiva da Idéia de vontade livre em-si e para-si.

NOTAS DE REFERÊNCIA

CAPÍTULO I - A VONTADE LIVRE

- (1) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 4.
- (2) *Ibid.*, § 4, ad.
- (3) *Ibid.*, § 4, ad.
- (4) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 469.
- (5) HEGEL, *Science de la Logique, Doctrine du concept*, op. cit., p. 68.
- (6) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 5, ad.
- (7) HEGEL, *Propédeutique Phil., Introduction*, op. cit., § 18, p. 33/34.
- (8) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 5, obs.
- (9) HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. II, op. cit., p. 135.
- (10) *Ibid.*, p. 135.
- (11) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 6.
- (12) HEGEL, *Propédeutique Phil., Logique*, op. cit., § 91, p. 131.
- (13) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. Concept*, op. cit., p. 72.
- (14) *Ibid.*, p. 75.
- (15) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 6, ad.
- (16) *Ibid.*, § 6.
- (17) *Ibid.*, § 7.
- (18) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. Concept*, op. cit., p. 92.
- (19) HEGEL, *Propédeutique Philosophique*, op. cit., § 91, p. 131.
- (20) HEGEL, *Science de La Logique, Doc. du concept*, op. cit., p. 84.
- (21) *Ibid.*, p. 97.
- (22) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 7, ad.
- (23) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. du concept*, op. cit., p. 388.
- (24) *Ibid.*, p. 44.
- (25) *Ibid.*, p. 368.
- (26) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 163, obs.

- (27) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. du Concept*, op. cit., p. 97.
- (28) *Ibid.*, p. 112
- (29) *Ibid.*, p. 99
- (30) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I, § 166, ad. p. 595.
- (31) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. du concept*, op. cit., p. 103.
- (32) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 10.
- (33) *Ibid.*, § 11.
- (34) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 474, obs.
- (35) *Ibid.*, § 471,
- (36) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 12.
- (37) *Ibid.*, § 13.
- (38) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 244.
- (39) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 8.
- (40) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. du Concept*, op. cit., p. 249.
- (41) *Ibid.*, p. 255.
- (42) *Ibid.*, p. 257,8.
- (43) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 210.
- (44) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. du Concept*, op. cit., p. 264-5.
- (45) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 476.
- (46) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 15, obs.
- (47) *Ibid.*, § 15, ad.
- (48) *Ibid.*, § 4, ad.
- (49) *Ibid.*, § 15, obs.
- (50) *Ibid.*, § 12.
- (51) *Ibid.*, § 108.
- (52) HEGEL, *Propédeutique Phil. Introduction*, op. cit., § 12, p. 18.
- (53) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 22.
- (54) *Ibid.*, § 21, ad.
- (55) *Ibid.*, § 23.
- (56) *Ibid.*, § 21, obs.
- (57) *Ibid.*, § 22.
- (58) *Ibid.*, § 26, obs.
- (59) *Ibid.*, § 29.
- (60) *Ibid.*, § 19.
- (61) *Ibid.*, § 187.
- (62) *Ibid.*, § 31.

- (63) *Ibid.*, § 31, obs.
(64) *Ibid.*, § 31, obs.
(65) *Ibid.*, § 31, obs.
(66) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 243.
(67) *Ibid.*, § 387, obs.
(68) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. du Concept*, op. cit., p. 376.
(69) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 161.
(70) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. du Concept*, op. cit., p. 388.
(71) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I*, op. cit., § 162, ad., p. 592.
(72) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 240.
(73) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. du Concept*, op. cit., p. 376.
(74) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 33.
(75) *Ibid.*, § 33.
(76) HEGEL, *Science de la Logique, Doc. du Concept*, op. cit., p. 71.
(77) *Ibid.*, p. 389.
(78) *Ibid.*, p. 42.

CAPÍTULO II
O DIREITO E A MORALIDADE

1. O DIREITO ABSTRATO E A PESSOA

A Idéia de vontade livre em-si e para-si apresenta no seu desenvolvimento o momento da imediatidade na figura da *pessoa* (*Person*) do direito abstrato (cf. *Ph. R.* § 33). A determinidade da imediatidade configura a vontade livre numa relação abstrata consigo mesma: "a vontade *em si singular* de um *sujeito*." ¹ Essa identidade abstrata, essa universalidade formal que está numa simples relação a si, é a *Personalidade* (*Personlichkeit*) compreendida como capacidade de direito (*pessoa*) que tem fundamento na própria Idéia de liberdade e não na particularidade do indivíduo ou num direito natural (*subjetivo*). "A personalidade contém, de uma maneira geral, a capacidade de direito e constitui o conceito e o próprio fundamento abstrato do direito abstrato e, por isso, formal." ² Enquanto *pessoa*, esse sujeito patenteia uma universalidade jurídica abstrata — *sujeito de direito* — abstraída do aspecto da particularidade, simples relação a si na sua singularidade. "Enquanto essência livre e consciente de si, o espírito é o *Eu* igual a si próprio que, na sua relação absolutamente negativa, é primeiramente *eu exclusivo*, essência singular e livre, quer dizer, *pessoa*." ³ A abstração não significa, contudo, separação ou ausência da particularidade de um indivíduo. A *pessoa* indica uma determinação genérica do direito mas é atribuída a *um* indivíduo.

Na personalidade encontra-se o fato de que eu,

enquanto este, sou finito e plenamente determinado em todos os aspectos (tanto no arbítrio interior, impulsos e desejos, como no ser-aí exterior imediato), e apesar disso, livre relação comigo mesmo e que na finitude, me conheço como aquilo que é infinito, universal e livre."4*

No direito abstrato, o indivíduo emerge segundo a universalidade abstrata da pessoa (jurídica), onde a particularidade não está ausente mas necessariamente abstraída, para que o próprio indivíduo usufrua da validade do direito de uma pessoa e do reconhecimento universal dessa sua condição. A universalidade da pessoa determina a *igualdade* (formal) de todos os indivíduos. Todos são pessoas, mas essa perspectiva universal é atribuída ao sujeito, e se constitui num direito (subjetivo) individual que se manifesta, principalmente, numa figuração externa, na propriedade: o ser-aí da pessoa. A afirmação "eu sou livre" é imediata e tautológica. Revela uma identidade entre a liberdade e o sujeito, portador de um direito (subjetivo) que se identifica com ele e, nessa condição, exige o reconhecimento universal das outras pessoas. O titular desse direito recai sobre um indivíduo, mas o conteúdo da sua particularidade não é considerado na definição da pessoa enquanto tal. A fundamentação do direito (subjetivo) está ancorada na Idéia de liberdade que se singulariza imediatamente na figura jurídica da pessoa — e, nesse caso, é uma abstração da particularidade do indivíduo — mas, ao mesmo tempo, constitui uma atribuição deste indivíduo, do qual a particularidade é elemento integrante. Se a pessoa

* Já na obra juvenil *Sistema da Vida Ética (System der Sittlichkeit)*, a pessoa é vista como a manifestação jurídica, abstrata, do indivíduo. Como identidade vital, onde é simplesmente um, o indivíduo necessita do reconhecimento universal dessa sua condição dado pela atribuição formal, jurídica, de um direito na figura da pessoa. "Enquanto absolutamente forma, a vida, justamente por esta razão, é também a subjetividade absolutamente formal, ou o conceito absoluto, e o indivíduo, considerado sob essa abstração absoluta, é a pessoa. A vida do indivíduo é a abstração, elevada ao mais alto grau, de sua intuição, mas a pessoa é o puro conceito dessa intuição (...)."5

apresenta a marca da universalidade, de uma infinitude própria da qualidade de um sujeito que deve ser respeitado como tal, ela é a de um indivíduo determinado, finito, e não uma mera ficção jurídica. Mas a infinitude da pessoa é fundamental precisamente enquanto elemento integrante da vontade livre em-si e para-si na sua imediatidade. Enquanto tal, ela nega todo conteúdo e toda limitação. O direito formal não deve considerar as diferenças da particularidade, do contrário o próprio direito da pessoa seria radicalmente ofendido no seu conceito. Na noção de pessoa, as diferenças, enquanto expressões de desejos que se exteriorizam, têm a garantia peremptória de sua manifestação a partir da universalidade ou do conceito identitário de pessoa do direito como imediatidade da vontade livre em-si e para-si. A particularidade do indivíduo é considerada, mas no conceito de pessoa enquanto tal, ela em nada afeta.

A particularidade da vontade é, certamente, um momento do todo da consciência da vontade (§ 34), mas não está ainda contida na personalidade abstrata como tal. A particularidade existe, mas como algo ainda diverso da personalidade ou da determinação da liberdade, como desejos, necessidades, inclinações, prazer contingente, etc. No direito formal não se considera, pois, o interesse particular — o meu proveito ou meu bem — muito menos a causa particular que determinou minha vontade, o juízo e a intenção".⁶

Na sua imediatidade, a vontade livre em-si e para-si apresenta-se como personalidade: a universalidade formal da relação infinita a si que se apresenta para qualquer indivíduo na determinação abstrata da pessoa (jurídica). Nessa referência ao estatuto da igualdade universal das pessoas, a abstração do direito é necessária para compreender os indivíduos como essências livres, aos quais se atribui a determinação de um direito, igualmente válido para todos. Destarte, o princípio do direito, nesse nível, prescreve: "*Seja uma pessoa e respeite os outros co-*

mo pessoas".⁷ Devido à sua abstração, esse direito não exprime nenhum conteúdo, e a forma que ele assume é a da interdição (*Rechtsverbote*): "não *lesar* a personalidade e o que dela se segue."⁸ Também a reparação do dano tem por base esse princípio. "Uma conduta *contrária ao direito* é aquela que não respeita o homem enquanto pessoa, ou que invade o domínio de sua liberdade."⁹ O direito está calcado na liberdade e a sua expressão imediata consagra a pessoa como entidade autárquica a quem se reconhece o direito de agir ou deixar de agir segundo a determinação de sua vontade, sem nenhuma limitação proveniente de outrem: "o direito consiste em que cada indivíduo seja respeitado e tratado pelo outro como uma essência livre."¹⁰ O respeito ao outro como pessoa significa não só acatar o direito formal do outro indivíduo em ser igualmente livre, de ter a prerrogativa jurídica desse direito e de agir como tal, mas, também, o reconhecimento do pressuposto da essência universal da liberdade igualmente compartilhada por todos os homens. O respeito jurídico sobrevém na aceitação do valor da igualdade universal dos indivíduos. Essa igualdade formal, dada pela universalidade abstrata da pessoa, constitui um momento necessário e imediato no desenvolvimento da Idéia de liberdade. "O conceito de *liberdade*, existindo sem outra determinação ou desenvolvimento, é a subjetividade abstrata enquanto pessoa apta a possuir apenas esta determinidade abstrata da personalidade, e constitui a verdadeira igualdade dos homens."¹¹ Com o recurso lógico à imediatidade da liberdade na figura da pessoa, Hegel não apenas "personaliza" a liberdade na figura da pessoa — onde a particularidade, embora abstraída, não está excluída — como também elimina seu fundamento natural. Enquanto pessoas, todos os indivíduos são iguais. Essa igualdade formal advém da universalidade abstrata da pessoa e não remonta a uma origem de um estado de natureza onde todos os homens seriam livres e iguais. O que se quer des-

tacar é a igualdade entre os homens que decorre do estatuto da liberdade da vontade livre em si e para si na figura da pessoa, determinada como sujeito de direito. A igualdade não pode ser deduzida da natureza — no sentido que, por sua natureza, os homens são livre e iguais e, portanto, pessoas — pois está aquém da liberdade e nela os homens são desiguais. Na natureza prevalece a ausência de justiça e a violência se impõe como resultado da desigualdade natural. A igualdade só pode ser capturada pela universalidade não natural do direito, isto é, como momento imediato do desenvolvimento da Idéia de liberdade. De um estado de natureza é impossível deduzir uma igualdade dos indivíduos, considerando-os como pessoas, e fundamentar uma teoria do direito com base na liberdade.

O direito e todas as suas determinações fundam-se apenas sobre a livre personalidade, uma determinação de si que é o contrário da determinação natural. O direito da natureza é por esta razão o ser-aí da força, a prevalência da violência, — e um estado de natureza é um estado onde reina a brutalidade e a injustiça sobre o qual nada de mais verdadeiro pode ser dito senão que é preciso sair dele".^{12}*

Qual é a expressão visível, a exposição fatural do princípio jurídico abstrato da pessoa ? Qual é o elemento material no qual o direito formal da pessoa se revela ? É na propriedade (privada), enquanto "esfera exterior" da pessoa, que ela se exterioriza e constitui seu ser-aí.

A vontade livre para não permanecer no estado

* É com a noção de pessoa — como ser-aí da Idéia de liberdade — que Hegel supera e também conserva o indivíduo do direito natural. O indivíduo permanece, mas como capacidade jurídica com alcance universal. Segundo Riedel, na crítica ao jusnaturalismo, Hegel mantém o direito do indivíduo, mas como pessoa, como "puro conceito do eu do homem". A partir de Jena, observa Riedel, Hegel se inclina para o reconhecimento do direito — não mais natural — do indivíduo expresso no conceito singularizado de pessoa como realidade imediata juridicamente capaz. "Com o reconhecimento do 'direito' como imediatez do ético e com a sua recepção no 'conceito', o momento da singularidade, o ponto de partida do direito natural moderno, está justificado". ¹³

abstrato deve dar-se, primeiramente, num ser-aí (*Dasein*), e o primeiro material sensível deste ser-aí são as coisas (*Sachen*), quer dizer, as coisas (*Dinge*) exteriores. Esta primeira forma de liberdade, que é aquela que nós devemos conceber como **propriedade**, é a esfera do direito formal e abstrato, à qual pertence não somente a propriedade na sua forma mediaticada como **contrato**, mas também a violação do direito, quer dizer o **crime** e a **pena**. A liberdade que nós temos aqui é aquela que nós chamamos pessoa, quer dizer, o sujeito é livre, livre para si e se dá um ser-aí na coisa (*sache*)^{*}.¹⁴

A propriedade é o ser-aí (*Dasein*), a configuração objetiva da pessoa e da sua liberdade, a extensão imediata da sua universalidade. Enquanto particularidade, subjetividade desajante e decidente, a pessoa pode exteriorizar-se numa coisa fazendo dela sua propriedade: significa, ademais, a abertura da universalidade da pessoa à sua particularidade e à sua condição de proprietário. Sem essa exteriorização a pessoa tornar-se-ia "contraditória e nula", isto é, seria em si universal mas esta-

* Os outros momentos ou formas do direito são o contrato, a injustiça e o crime. Pelo contrato, a pessoa está em relação com outras, e só é proprietário pelo consentimento que transfere de uma pessoa a outra a propriedade da coisa, que se efetiva mediante o acordo de vontades. Também no contrato, a particularidade — a necessidade, a utilidade — está presente, mas o fundamento racional continua sendo a "idéia do ser-aí real (ou seja, existente na vontade) da livre personalidade." (*Ph. R.* § 71 - obs.). O pressuposto do contrato recai no mútuo reconhecimento de indivíduos como *pessoas* e *proprietários*, e se completa pelo acordo de vontades individuais, onde cada um permanece idêntico ao seu estatuto de pessoa. Ao mesmo tempo que sou proprietário, deixo de sê-lo quando alieno ou transfiro a coisa a um terceiro. A condição da pessoa retorna à unidade interna do indivíduo. A relação contratual constitui, pois, a "mediação entre a vontade de abandonar uma propriedade individual e a vontade de recebê-la (ou seja, de receber a propriedade de outro), mediação que se realiza numa mútua conexão, de tal modo que um querer só se torna decisão se está presente a outro querer."¹⁵ No contrato, o direito se põe como uma "comunidade do arbítrio e da vontade particular". Na injustiça ocorre a negação do direito e a pessoa se opõe, ela mesma, ao direito, tornando-o particular. A negação dessa negação é o restabelecimento do direito — mesmo que seja pela força coagente do direito (*swangsrechts*) — agora como algo "efetivamente real e sólido". (*Ph. R.* § 82). A negação do direito repercute como uma violência (*Gewalt*) exercida contra o *ser-aí* da minha liberdade. A ação exterior contra essa violência apresenta também uma "violência que suprime esta primeira violência". (*Ph. R.* § 94). A nível da propriedade o direito é. No contrato, esse direito é *posto* (pelas vontades particulares). Pela negação da negação (injustiça) o direito se restabelece e se faz valer efetivamente como direito. Nesse momento, ele é e vale. A pena significa, então, a expressão da justiça que pretende a restauração da universalidade de uma vontade livre (pessoa), o re-conhecimento do universal lesado.

ria limitada, confinada à subjetividade de uma pessoa reclusa em si. Por isso, "a personalidade é a atividade de superar esse limite e dar-se realidade ou, o que é o mesmo, de por tal ser-aí como seu." ¹⁶ A propriedade, enquanto ser-aí da pessoa, cumpre o papel necessário de sobrepor à capacidade formal da pessoa o elemento probatório do ser-aí. "O racional da propriedade não está que ela seja a satisfação das necessidades, mas na superação da mera subjetividade da formalidade. É somente na propriedade que a pessoa existe como razão." ¹⁷ Como o direito da pessoa como tal é anterior ao "direito da pessoa *particular* determinada", é preciso que o indivíduo manifeste esse direito numa coisa (propriedade), onde a liberdade individual objetivamente se comprova. A propriedade, como exteriorização da pessoa, exprime uma necessidade que manifesta empiricamente a pessoa, pois recobre o arbítrio, o interesse e o desejo de cada indivíduo. Por isso, ela é propriedade *privada*. A vontade livre, enquanto pessoa, ao se exteriorizar, manifesta também a decisão de uma vontade particular de se externar numa coisa, que perde o caráter de *res nullius*, tornando-se coisa própria da pessoa, isto é, sua propriedade privada: seu ser-aí que se molda numa coisa possuída. É por esse motivo, pelo fato de exprimir a afirmação da individualidade da pessoa, que Hegel exige da propriedade o caráter de ser privada. "A pessoa tem o direito de pôr sua vontade em qualquer coisa que, desta maneira, é minha. Não tendo [a coisa] em si mesma um tal fim, ela recebe a determinação e alma da minha vontade. É o *direito* de *apropriação* do homem sobre qualquer coisa." ¹⁸ A vontade se objetiva nessa coisa, em algo que abandona o caráter de pura coisidade (*Ding*) e se torna coisa (*die Sache*) própria de um indivíduo, propriedade (privada) de uma pessoa.*

* Segundo Avineri, "a visão de Hegel da propriedade está dentro de um con

O direito da pessoa só é possível naqueles estados que desenvolveram o princípio universal da igualdade jurídica, nos quais a propriedade é a expressão desse princípio no direito privado. Do ponto de vista histórico, essa universalidade remonta à conquista espiritual do formalismo romano da pessoa jurídica, mas só foi alçado a princípio concreto e efetivo na modernidade.

O estatuto jurídico da pessoa — afirmada no direito romano — reconhece o indivíduo como sujeito de direito, como singularidade autônoma referida a uma universalidade formal independente das razões ou do direito da subjetividade. Essa igualdade jurídica da pessoa repercute na condição do indivíduo apenas como sujeito de direito e proprietário. No direito romano "todos os indivíduos são rebaixados ao nível de pessoas privadas e iguais, providas de direitos formais (...)"²³ No estado romano o indivíduo emerge na figura do formalismo da pessoa jurí-

texto mais amplo do que aquele da mera necessidade física à qual as teorias do direito natural a relegaram. Para ele, a discussão da propriedade é parte da sua antropologia filosófica geral. A propriedade não é apenas instrumental (...), ela é um requisito básico para o homem na sua luta pelo reconhecimento e realização no mundo objetivo."¹⁹ A consequência desse pressuposto antropológico da propriedade — como ser-aí da pessoa — é que a ausência de propriedade, o estado social de pobreza, constitui a ausência, não propriamente de uma riqueza material, mas uma falta radical na condição humana, isto é, uma privação da manifestação da própria personalidade e da individualidade do homem. Com base neste aspecto individualizante e individualizador da propriedade, Hegel critica as teorias coletivistas ou comunitárias da propriedade. Por não ter compreendido esse aspecto — o que, de resto, lhe era impossível — Platão aboliu de sua *República* o princípio da propriedade privada, preocupando-se apenas em ver qual a melhor organização do Estado. "A idéia do estado *platônico* contém uma injustiça contra a pessoa, ao considerá-la por um princípio geral incapaz para a propriedade privada."²⁰ A propriedade deve ser privada pois a vontade livre só se determina num ser-aí, em algo que lhe pertence e que possui o elemento pessoal (privado) da sua vontade. "A propriedade — diz Hegel — é uma possessão que me pertence como pessoa concreta, e na qual minha pessoa, como tal, recebe existência, recebe qualidade: e esta é a razão pela qual Platão declara-a abolida em seu Estado."²¹ A coisa torna-se propriedade quando abandona sua exterioridade, cai na esfera da vontade e adquire a *propriedade* de ser propriedade de uma pessoa, isto é, de ser privada. "Uma vez que por meio da propriedade dou um ser-aí à minha vontade, a propriedade deve ter a determinação de algo que seja meu."²²

dica, destacando-se da substancialidade ética grega. Os indivíduos não se conhecem como subjetividades livres, apenas como singularidades referidas uma às outras segundo o estatuto universal da pessoa. Em Roma "encontramos agora esta livre universalidade, esta liberdade abstrata que põe o Estado abstrato, a política e o poder acima da individualidade concreta que fica inteiramente subordinada; e que, por outra parte, cria, em relação a esta universalidade, a personalidade — a liberdade do eu em si — que deve distinguir-se da individualidade." ²⁴ A contradição do Estado romano manifesta-se entre indivíduos juridicamente iguais na liberdade abstrata e vazia do indivíduo em si, e o poder despótico do imperador como universalidade política para si. Nessa contradição, os indivíduos atomizados encontram-se sob a dominação do poder político do Império, que exerce o poder sobre as pessoas privadas.

Este direito privado é, portanto, igualmente, um não existir, um não reconhecer a pessoa; e este estado de direito converte-se em perfeita falta de direito. Segundo o princípio de sua personalidade, o sujeito só tem o direito à propriedade; e a pessoa das pessoas tem o direito à propriedade de todos, de forma que o direito singular fica anulado e é, por sua vez, injusto." ²⁵

Na alusão ao direito abstrato romano, Hegel quer sublinhar a conquista da liberdade individual na sua imediatidade, isto é, na manifestação, ainda pobre, de um direito individual. A antiga imagem do cidadão grego solidário com a *pólis* desaparece e, no seu lugar, emerge o indivíduo privado do direito enquanto sujeito livre, isto é, desponta a pessoa jurídica que se identifica não mais com a cidade, mas com a abstração de um direito universal, e cuja expressão exterior transparece na propriedade privada. Mas essa conquista, na medida em que ainda não superou o aspecto jurídicista abstrato dos indivíduos atomizados e, na medida em que o vínculo substancial do espírito públi-

co do direito de uma comunidade política está ausente, registra, também, um aspecto negativo: a comunidade "cessa de ser a própria substância inconsciente dos indivíduos". Estes passam a valer segundo "seu ser-para-si singular, como essências autônomas e substâncias."²⁶ O "universal fragmentado em átomos" e a "absoluta multiplicidade de indivíduos" evidenciam o "espírito morto", o espírito da igualdade no qual "*todos valem como cada um, como pessoas.*"²⁷ Essa identidade vazia do indivíduo na condição jurídica e abstrata da pessoa é uma conquista que precisa ser reafirmada, mas não deve permanecer no seu formalismo onde a "pessoa é, por conseguinte, um ser-aí contingente, um movimento e uma operação sem essência que não chega a nenhuma consistência."²⁸ A propriedade como mera expressão isolada do direito da pessoa apenas prolonga essa "forma vazia".

A conseqüência política de um Estado em que os súditos estão reduzidos a este momento puramente formal do direito individual é a atomização dos indivíduos, o artificialismo do poder e a prevalência do direito privado sobre o direito público, do direito individual sobre o dever do cidadão. Não se trata, portanto, de transpor o princípio do direito romano para o Estado moderno ou de manter o direito na sua abstração, permanecendo o indivíduo recluso em si como mônada que não se abre à realidade histórica efetiva com medo de perder sua identidade.

Hegel quer manter o direito, privilegiar a liberdade como momento de um direito (abstrato) do indivíduo, mas, nessa conservação, quer também superá-lo, revogando o lado abstrato e limitado da pessoa (jurídica). O importante é compreender a intenção hegeliana de fundamentar as relações privadas dos indivíduos na sociedade moderna, na base conceitual de um direito do indivíduo — momento imediato da Idéia de vontade livre em-si e para-si. No processo de superação e conservação desse direito ele se torna liberdade efetiva, algo concreto, atual e vivo na

vida política e pública dos indivíduos no Estado.*

A novidade do intento hegeliano está em assegurar a esfera do direito abstrato como âmbito do reconhecimento em si do direito absoluto do indivíduo, mas que apenas se efetiva na eticidade da sociedade civil-burguesa. Os homens podem relacionar-se socialmente, mas só alcançam efetividade social, se lhes é assegurada uma condição conceitual básica e indispensável: a individualidade jurídica, a pressuposição da pessoa como sujeito de direitos. Uma ação social contrária ao direito revela-se, também, lesiva à liberdade individual e ofensiva à integridade da pessoa. A relação social se estabelece a partir da relação de pessoas, de homens livres, isto é, de indivíduos que possuem a capacidade jurídica de livremente dispor das coisas e de serem objetos de proteção enquanto sujeitos de direito. Embora não se restringindo ao direito (formal) dos indivíduos, a sociedade moderna deve ostentar e promover essa condição jurídica dos homens, a qual, diferentemente do direito romano, se institui como universalidade (abstrata) da liberdade. "Pertence à cultura, ao *pensar*, enquanto consciência do singular sob a forma da uni-

* B. Bourgeois observa que a Hegel importa a realização concreta e não a enunciação abstrata dos direitos do homem. "À política abstrata dos Direitos do homem, Hegel opõe, então, os direitos do homem da política concreta, única capaz de operar neles a determinação verdadeira e uma verdadeira realização." ²⁹ A própria declaração dos direitos do homem, assinala Bourgeois, é um momento do processo de desenvolvimento da realização na modernidade do princípio da liberdade, do qual a Revolução Francesa é uma das expressões. Mas, tanto a declaração dos direitos do homem, como a Revolução Francesa, incorrem numa concepção formalista da liberdade e do direito. "A crítica hegeliana da Revolução Francesa consiste essencialmente em remeter o fracasso desta como revolução política ao *formalismo* do seu princípio, à afirmação que a realização dos direitos do homem e do cidadão tem sua condição na sua declaração." ³⁰ Na pertinente interpretação de B. Bourgeois, os direitos do homem são direitos que se exercem na sociedade civil-burguesa e são considerados, por Hegel, como direitos pré-políticos, relativos ao homem da sociedade civil e às suas relações sociais, e não do cidadão. "Para Hegel, o lugar essencial dos direitos do homem é a existência social enquanto tal: os direitos do homem, em sua significação real, são direitos sociais (...). Pensando *concretamente* o homem como membro da sociedade civil-burguesa, cuja existência, que se reflete na economia política, caracteriza, com seu princípio individualista, a época moderna, afirmando efetivamente o homem como tal, em sua nua singularidade, Hegel restitui seu *verdadeiro sentido* à *política abstrata* dos direitos do homem." ³¹

versalidade, que o Eu seja concebido como pessoa *universal*, na qual *todos* somos idênticos. O *homem vale porque é homem* e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano." ³² A expressão *formal* dessa universalidade repousa no direito do indivíduo de possuir a qualidade de ser considerado sujeito livre não enquanto portador de um direito natural (privado, pré-estatal) mas, precisamente, enquanto homem possuidor de uma determinação intrínseca e universal: a liberdade, cujo fundamento é sua plena efetivação no Estado. Se esse direito é tomado em si mesmo, ele se reduz a uma abstração e resvala para um atomismo social e político. Se visto na sua força reguladora entre os indivíduos, com o objetivo de tornar possível a recíproca existência livre desses indivíduos que buscam sua afirmação na sociedade civil-burguesa, o direito abstrato concretiza-se e torna-se direito privado.*

Sem a constituição do indivíduo como pessoa (jurídica), e sem a extensão dessa capacidade na propriedade e no contrato, é impossível fundar filosoficamente o moderno direito. O indivíduo só adquire reconhecimento objetivo pela capacidade intrínseca de ser pessoa, isto é, sujeito do direito. Nessa medida, o direito afigura-se como elemento fundamental no processo de concretização da auto-referencialidade do princípio da liberdade subjetiva da modernidade, e na emancipação do indivíduo moderno. Primeiramente, porque ele reconhece que qualquer um ostenta a auto-determinação da pessoa independentemente da sua condi-

* As análises de J. Ritter, K. H. Ilting e M. Riedel demonstram que a discussão de Hegel sobre o direito abstrato, particularmente sobre a pessoa e a propriedade, se encaixa dentro do espírito da tradição da filosofia política moderna de Hobbes a Fichte. Esses intérpretes afirmam que a apresentação da determinação da pessoa como primeira figura (ainda abstrata) da liberdade na *Filosofia do direito* significa, justamente, a necessidade primária de reconhecimento de cada indivíduo em ser visto como pessoa e constitui, também, o elemento básico e a norma fundamental do moderno sistema jurídico.

ção particular e, em segundo lugar, porque sem o pressuposto do direito da pessoa, os indivíduos não podem livremente dispor de si mesmos, das suas propriedades, dos seus corpos, dos seus trabalhos, habilidades, posses, etc. A própria sociedade civil-burguesa — na qual o direito se estabelece na força coercitiva da lei, e onde a propriedade e a personalidade adquirem reconhecimento e validade legal — opera a trocabilidade das mercadorias e dos contratos na economia do livre comércio com base na liberdade de auto-determinação das partes, no respeito ao arbítrio de cada um, e no reconhecimento da capacidade jurídica dos indivíduos. Eleger essa liberdade como atributo da pessoa, significa dotar os homens de uma determinação própria que não faz acepção de nenhum deles, e instaurar uma igualdade (formal) entre os indivíduos onde o direito do reconhecimento do agir livre de cada um está assegurado. O direito representa o momento da liberdade inscrita num sujeito (de direitos) auto-referente, isto é, *abstraído* da sua particularidade e das condições sociais. Daí ser a pessoa (jurídica) o ponto de partida (o mais elementar) da análise hegeliana no desenvolvimento da Idéia de liberdade em-si e para-si.*

* Na observação de Ilting, "antes de iniciar uma discussão dos problemas da vida social no estado, Hegel estabelece ele mesmo a tarefa de definir o âmbito dessa norma fundamental, que cada indivíduo humano é primeiramente e antes de tudo, um sujeito de direitos." ³³ Contudo, acentua Ilting, em relação ao conjunto da filosofia política de Hegel, esse ponto de partida liberal, essa ênfase no direito individual como pressuposto para as relações sociais é insuficiente para compreender o Estado. "Apesar de partir do princípio liberal da autonomia do indivíduo, Hegel (diferentemente de Kant) não é um teórico do estado liberal que garante e respeita os direitos e as liberdades do indivíduo. Como a maior parte dos teóricos contemporâneos do estado democrático-liberal, ele não pensa que apenas princípios liberais são suficientes para uma teoria compreensiva do estado moderno." ³⁴ Hegel percebe que sem a presença de uma autoridade pública, sem a potência do Estado, os direitos individuais não teriam nenhuma garantia para o seu exercício e nenhum fundamento último para a sua postulação. Para Habermas, Hegel "separa a validade do direito abstrato da sua realização." ³⁵ Assim, o "direito abstrato deve sua força lógica e sua dignidade ontológica à sua independência em relação a tudo aquilo que é apenas resultado de um devir histórico." ³⁶ Na interpretação de Habermas, Hegel compreendeu a Revolução Francesa como a efetivação histórica desse direito abstrato, promessa até então formal. Pela ação concreta da Revolução Francesa, o indivíduo experimenta historicamente o

Na gênese categorial ou conceitual da sociabilidade concreta e efetiva da sociedade civil-burguesa encontra-se a identidade da vontade consigo mesma, uma universalidade abstrata — momento imediato da vontade livre em-si e para-si — ponto de partida (abstrato, imediato), para as relações sociais do indivíduo burguês, da "pessoa concreta", membro da sociedade civil. Nessas relações inter-individuais da vida ética, o que se afigurou conceitualmente abstrato adquire um conteúdo concreto que supera o mero formalismo da liberdade individual do direito abstrato.

Essa intemporalidade do direito, esse seu caráter de pressuposto abstrato, refere-se ao desenvolvimento da Idéia de liberdade que se exhibe na pessoa. O indivíduo explicita sua liberdade apenas na sociedade civil-burguesa (onde o direito adquire força de lei), quando ele age livremente na pressuposição de que sua ação estará assegurada por regras de direito e por leis públicas que reconhecem o agir livre individual. Nesse sentido, a proteção do direito apresenta um duplo aspecto: de um lado, o direito, ao se individualizar na singularidade juridicamente determinada da pessoa, fornece ao indivíduo um substrato legal e uma garantia jurídica para seu agir; de outro lado, o direito transcende qualquer imposição contingente e arbitrária de um poder que pretende liquidar com a liberdade individual.

princípio formal da liberdade: "Hegel concebe a Revolução Francesa como um evento histórico de peso mundial que pela primeira vez conferiu existência e força de lei ao direito abstrato." ³⁷ Mas essa efetivação histórica — o reconhecimento universal do valor e da dignidade dos indivíduos — encerra, também, limites para a própria ação revolucionária, daí porque a condenação do terror visto como a exacerbação extrema e impiedosa da liberdade subjetiva. O próprio direito abstrato ao se realizar historicamente coloca-se, também, como pressuposto lógico e se oferece como limite para a própria ação individual que queira violentar o direito e a liberdade de outra pessoa. A validade positiva do direito abstrato, anunciada pela Revolução, emancipa os indivíduos de sua menoridade mas, ao mesmo tempo, veta qualquer ato revolucionário futuro que queira subverter o direito estabelecido na sociedade civil-burguesa, esta também, já emancipada.

Do ponto de vista da organização temática da *Filosofia do Direito*, o direito abstrato tem sua verdade e validade na sociedade civil-burguesa, após a dissolução da família, onde a figura da pessoa emerge. Os interesses particulares e as relações jurídicas que os regulam manifestam-se a partir do direito subjetivo dos indivíduos socialmente vinculados. A sociedade civil-burguesa acolhe um direito e uma propriedade* que não são apenas em-si, mas existem na sua "realidade efetiva, como propriedade garantida e protegida pela administração da justiça."³⁹ Nessa sociedade, o direito abstrato é posto sob a forma da lei, e o "direito individual toma a significação de ser reconhecido enquanto existência na vontade e no saber universais existentes."⁴⁰ É, portanto, na realidade efetiva da vida ética social que as individualidades jurídicas se concretizam. Mas o ponto de partida é o indivíduo, enquanto pessoa, que possui a determinação da liberdade e do direito individual, não em virtude das relações sociais, mas em função de uma universalidade formal do direito, ou seja, da imediatidade da vontade livre em-si e para-si, que se coloca na "simples relação a si na sua singularidade."

Ao afirmar o princípio do direito abstrato como uma universalidade formal, Hegel quer também denunciar o falso privilégio de um individualismo abstrato, e o engano em que incorrem as teorias contratualistas do jusnaturalismo, que destacam as qualidades de um sujeito livre contratante sem investigar o seu verdadeiro fundamento conceitual. O decisivo, para Hegel, não está apenas em aceitar o direito (a pessoa, a propriedade)

* Ritter observa que "para Hegel, a esfera exterior da propriedade abstrata, posta no direito privado, é a condição de possibilidade da realização da liberdade na totalidade de sua substância religiosa, política, moral. A liberdade do homem como liberdade pertencendo à história universal européia é levada à sua existência na liberdade abstrata da propriedade (...)." ³⁸

como momento necessário e ponto de partida (imediato) para a fundação da vida social, mas de mostrar, também, a insuficiência desse primeiro momento. Se é verdade que a livre reciprocidade entre os homens, característica da sociedade civil-burguesa, torna-se possível se o direito de cada indivíduo e a liberdade individual estão asseguradas, mais verdadeiro ainda é que essa liberdade não pode permanecer na exterioridade da pessoa e da propriedade, mas deve se instaurar na subjetividade dos indivíduos, na sua vida moral. Só pela mediação da subjetividade da moralidade que a liberdade aprofunda o sentido do direito, superando a letra da lei e inscrevendo-se na consciência dos sujeitos.

2. A MORALIDADE E O INDIVÍDUO COMO SUBJETIVIDADE

Quando Hegel afirma que o princípio do mundo moderno é a liberdade subjetiva, quer destacar o caráter da interioridade e da reflexividade da vontade que o direito abstrato e a pessoa, enquanto determinações exteriores da liberdade, são incapazes de apreender. A *subjetividade*, o movimento de retorno a si, a interiorização de um sujeito que se auto-determina segundo consciência e age de acordo com sua convicção, constitui elemento decisivo na concepção do indivíduo na modernidade e, também, o aspecto mais significativo da vontade. "É apenas na vontade enquanto subjetiva que a liberdade ou a vontade existindo *em-si* pode ser efetivamente real."⁴¹ A concepção moral supera a ausência da subjetividade no direito abstrato. A limitação da figura jurídica da pessoa evita que os indivíduos se compreendam como sujeitos livres, como vontades que só reconhecem o que lhes diz respeito internamente segundo uma íntima persuasão. A obe-

diência a leis gerais afigura-se para o querer individual como válida apenas pelo assentimento que cada subjetividade subministra. Essa interiorização do sujeito indica a determinação pela qual a vontade se reflete em si mesma. A vontade se institui em subjetividade no momento em que ela tem para si, como seu ser-aí (*Dasein*), aquilo que ela é dentro de si.

Nessa reflexão da vontade no interior dela mesma, a auto-referencialidade de um sujeito se inscreve na interioridade. O sujeito se compreende e se determina a partir da auto-referência de si mesmo. Este é o ponto de vista moral cujo princípio consagra a "subjetividade infinita *para-si* da liberdade." (§ 104). A reflexividade da vontade significa a superação da exterioridade imediata da liberdade configurada na pessoa e na propriedade.* A pessoa do direito abstrato volta-se *para-si*, ou seja, o ser-aí da liberdade torna-se a subjetividade da própria pessoa, que tem a si mesma — a sua personalidade — por objeto. "No direito abstrato a vontade só existia como *personalidade*, doravante tem a si mesma como seu *objeto* (*Gegenstand*) próprio."⁴³ A pessoa determina-se agora como *sujeito*: momento em que a vontade tem a sua identidade nela mesma, na reflexão em si mesma. O seu ser-aí distinto do ser-aí do direito abstrato que estava posto na exterioridade, desponta nessa sua própria reflexividade. A negação desta exterioridade constitui a interioridade subjetiva do sujeito, que não é senão a superação da imediatidade da pessoa do direito abstrato. O sujeito afirma sua liberdade (mo-

* A reflexividade da vontade tem um desenvolvimento constitutivo análogo ao da vontade em-si e para-si da *Introdução*. A vontade livre em-si é superada na sua forma da imediatidade de ser em-si, isto é, ela é negada. Na medida que ela nega a si mesma, constitui a negação da negação. Assim, como negatividade que resultou da negação de si, "determina-se enquanto vontade em seu ser-aí, de modo que ela não seja apenas vontade livre em si, mas para si mesma, enquanto negatividade que se refere a si mesma."⁴² O desenvolvimento da vontade consiste em ter a si mesma por objeto e, portanto, em não ser mais apenas em-si. A subjetividade na moralidade significa também essa reflexão da idéia da vontade livre em-si e para-si que no direito abstrato existia apenas na imediatidade da sua exterioridade e não para si mesma.

ral) não mais na figura formal da pessoa, mas na auto-referência a si mesmo, na sua subjetividade. O decisivo são os fins, as intenções e a convicção da consciência. Seguir os ditames do sujeito moral é acatar a própria liberdade da vontade na plena convicção que a sua conduta está necessariamente ligada a uma consciência moral e não mais de modo abstrato e externo.

O ordenamento jurídico independe da intenção dos indivíduos e do julgamento de foro íntimo. Pelo crime, pelo delito e pelo desejo de vingança do ofendido a vontade experimenta a negatividade dos sujeitos: de um lado uma subjetividade que deliberadamente ofende a pessoa e, de outro lado, a resposta do ofendido que quer a reparação do dano. Nesse conflito, a presença dos indivíduos se contrapõe à universalidade da pessoa do direito. Ao negar o direito enquanto tal, o infrator afirma sua individualidade, não mais apenas como pessoa, mas também como subjetividade. A lesão não possui nenhuma universalidade. Ela existe na vontade particular do criminoso. Entretanto, o direito não pode assumir o ponto de vista da particularidade, isto é, o da vingança desejada pelo ofendido no estabelecimento da pena à infração; não pode ser vingativo, mas punitivo. Nesta exigência, a justiça do direito torna-se em si mesma oposta à particularidade. Mas, qual é o significado de uma justiça punitiva? É o desejo moral, a necessidade de fazer valer o direito como exigência moral. A consolidação do direito, o restabelecimento da integridade da pessoa — a negação da negação, isto é, a negação do crime e da injustiça — implica uma vontade particular que está além do direito, uma vontade que é moral. O fato do indivíduo querer que o direito tenha validade na punição jurídica de uma violação da pessoa, revela um fato que é também moral:

(...) a exigência de uma justiça liberada dos interesses e das formas subjetivas, assim como

da contingência do poder é, pois, a exigência de uma **justiça não vingativa, mas punitiva**. É a exigência, em primeiro lugar, de uma vontade que, enquanto vontade **subjetiva** particular, quer o universal como tal. Todavia, este conceito da **moralidade (Moralität)** não é apenas uma exigência, mas o resultado desse próprio movimento."⁴⁴

A superação do "ser em-si e da forma da imediatidade" da liberdade, estabelece a negação da exterioridade do direito e a afirmação da vontade de um sujeito a partir do querer subjetivo no restabelecimento do direito pelo direito.

No direito, a vontade tem seu ser-aí em algo exterior; em seguida é preciso que a vontade tenha esse ser-aí dentro dela mesma, numa interioridade: é preciso que ela seja para ela mesma, que ela seja subjetividade, e que ela tenha a si mesmo diante de si. Esta relação a si é a **afirmação** que só pode ser obtida pela superação (*Aufhebung*) de sua imediatidade. A imediatidade superada no delito conduz, assim, pela pena, isto é, pela negatividade desta negatividade, à **moralidade (Moralität)**."⁴⁵

Com a **moralidade (Moralität)**, Hegel pretende indicar que o caráter externo do direito e o aspecto meramente jurídico do indivíduo na figura da pessoa necessitam ser subsumidos na noção mais rica de sujeito moral. Na ausência desta determinação, a própria pessoa do direito cai no vazio sem nenhum valor real para os indivíduos. A consciência de ser responsável por si próprio e a interiorização da conduta, a partir de um critério interno representado pela consciência moral (*Gewissen*), constituem um momento superior ao caráter formal e exterior da pessoa, momento este que ampara com a forma de um sujeito moral a exterioridade do direito. O que de mais pessoal ostenta o indivíduo é a sua consciência e o seu agir livre. Essas determinações morais devem ser respeitadas enquanto atributos de um sujeito moral. Na medida em que todos os homens são livres e iguais — passíveis de direitos — o respeito a essa condição elementar do direito abstrato advém, a rigor, do sujeito que se

apreende a si mesmo como sujeito livre e consciente da sua liberdade a partir do retorno a si na sua interioridade. A dignidade do homem decorre de um atributo individual, particular, próprio de um sujeito, a quem se possa atribuir um valor moral, e não do universalismo abstrato da pessoa. Superando a abstração do direito, o indivíduo cria, agora, a consciência do dever, e dirige sua ação consciente segundo a convicção e a certeza moral. Sem o querer e a vontade moral que vincula os sujeitos numa relação positiva, sem a interiorização da conduta que obriga uma subjetividade diante de outra, o direito se reduz a uma relação negativa sem nenhum valor para o indivíduo, pura coerção que exige a obediência com base na interdição (*Rechtsverbot*). A moral acrescenta ao direito a "Disposição do espírito que consiste em respeitar o direito por ele mesmo. É a própria moral que impõe, primeiramente, que o direito seja respeitado e que, lá onde cessa o domínio do direito, intervêm as determinações morais." ⁴⁶

Na moralidade, a vontade se determina para além da individualidade jurídica. Ela se particulariza no sentido de pôr seu ser-aí numa subjetividade. Por isso, Hegel caracteriza a vontade na moralidade como vontade refletida, pois ela captura a si mesma como *objeto*, possui seu ser-aí dentro de si. Essa vontade diz respeito ao indivíduo na relação à sua própria subjetividade. A manifestação interiorizada da liberdade é necessária para superar a insuficiência da exterioridade do direito porque ela exige uma "disposição do espírito" que reclama da conduta o respeito ao dever, além do cumprimento correto de uma obrigação.* A moralidade leva em conta o indivíduo segundo uma

* Nessa questão, na distinção ente legalidade e moralidade, Hegel filia-se a Kant, para quem o aspecto jurídico da ação exige sua *legalidade*, isto é, que seja cumprida conforme o dever, em correspondência com a lei. O aspecto *moral*, requer, além dessa conformidade ao dever, que a ação moral seja cumprida também por dever, por puro respeito à lei.

realidade presente, particular, segundo fins e projetos subjetivos, onde o prazer, a felicidade, o bem-estar, a consciência da particularidade e subjetividade devem ser considerados.

A moralidade contém o princípio: tem a intuição de ti mesmo na tua conduta como uma essência livre. Ou seja, ela acrescenta à conduta o momento da subjetividade, o que significa: 1º) que o subjetivo, a título de disposição de espírito e de intenção, corresponde àquilo que é em si prescrito (...) 2º) que a moralidade concerne, ao mesmo tempo, ao homem segundo sua singularidade e que, diferentemente do direito, ela não é apenas negativa, essência livre, a qual pode-se apenas deixá-la em paz, mas a um homem particular pode-se fazer um bem positivo." 47

Como esfera que supera a imediatidade da vontade livre em-si e para-si, a moralidade determina o indivíduo não apenas como pessoa que se externaliza na propriedade, mas também como subjetividade que lhe é interior e livre a partir da sua própria convicção, de um direito não mais abstrato e exteriorizado na figura universal da pessoa, mas de uma vontade subjetiva particular, de uma individualidade que se defronta, agora com uma outra universalidade: o *bem*. Nesta esfera, tudo depende das intenções subjetivas, da vontade individual, onde a indiferente objetividade da liberdade exterior, enquanto pessoa e proprietário, é suprimida (mas também conservada) pela vontade que põe fins segundo a sua subjetividade.

O aspecto da subjetividade constitui agora a determinidade do conceito. Quando essa objetividade possui seu *Dasein* na vontade subjetiva de um indivíduo, a Idéia da vontade livre em-si e para-si afirma-se como existência real: "na Idéia, agora, o lado da existência em seu momento real é a *subjetividade* da vontade."⁴⁸ Enquanto marca essencial da vontade, a subjetividade concreta constitui o "ser-aí do conceito de liberdade." A identidade inicial da vontade em si que existe para si alcança sua realização concreta ao determinar-se como subjetividade de um

indivíduo — O lado da existência empírica ou ser-aí do conceito. "A autodeterminação da vontade é, ao mesmo tempo, um momento do seu conceito, e a subjetividade não é apenas o lado do seu ser-aí, mas também sua própria determinação."⁴⁹ Quando a determinidade da vontade livre é posta no interior do sujeito, este fato de ter aí sua própria existência empírica apresenta-se, também, como a subjetividade de um indivíduo, a qual afigura-se, ao mesmo tempo como ser-aí do conceito de vontade.

Na moralidade, a "determinidade-da-vontade (*Willensbestimmtheit*) em geral, existindo como ser-aí no indivíduo como sua própria, é distinta do ser-aí da liberdade numa coisa externa."⁵⁰ Essa determinidade-da-vontade se põe internamente e com isso ela é, ao mesmo tempo, vontade particular. O indivíduo desponta como o lugar em que o ser-aí dessa vontade efetivamente se apresenta. Ao querer essa determinidade, o indivíduo também eleva o seu querer subjetivo a uma vontade moralmente livre. Na medida em que estas "determinações" são postas interiormente como suas e por ele desejadas, a ação que o indivíduo realiza consagra-se como um ato que ele quis. Por conseguinte, algo pode ser-lhe imputado somente se ele livremente o desejou. A moral, ao se radicar na subjetividade, determina a ação (moral) como sendo de sua exclusiva responsabilidade. Isso significa reconhecer que algo — a ação moral responsável — é exclusivo e privativo do sujeito, na medida em que a reflexividade da sua subjetividade o constitui como sujeito agente e responsável por seus atos. O indivíduo sabe, agora, do valor da sua ação, à qual dá seu assentimento e por ela livremente se obriga sem nenhuma imposição de uma vontade exterior (lei, dever jurídico). Atribuir a responsabilidade moral a um sujeito significa o apanágio da mais alta dignidade: o indivíduo é livre para agir desta ou daquela forma e de assumir, moralmente, seu ato.

*O sinal da mais alta destinação absoluta do homem é o de **saber** o que é o bem e o que é o mal e de **querer** ou o bem ou o mal, em uma palavra, de ser **responsável** — responsável não apenas pelo mal, mas também pelo bem, não apenas por isto ou por aquilo, por tudo aquilo que ele é e tudo aquilo que ele faz, mas também pelo bem e pelo mal que incumbe ao seu livre-arbítrio." 51*

Enquanto sujeito moral, o indivíduo age segundo as determinações de uma vontade autônoma. A ação deve permear seu "coração e mente", sua consciência e inteligência e emergir como uma ação no sentido que se determinou a partir de sua vontade e interesse e de uma intenção que repercute exteriormente. "O ponto de vista moral é, na sua configuração, o *direito da vontade subjetiva*. Segundo este direito, a vontade é e reconhece apenas algo na medida em que esse algo é seu *próprio* e em que nele ela existe para si como algo de subjetivo." 52 Nesse sentido, a individualidade na esfera da moralidade é mais rica e mais concreta do que a individualidade da pessoa no direito abstrato, porque o indivíduo deve ser discernido por um querer que deseja livremente, por uma "propriedade" determinada a partir dele mesmo. Nessa medida, o critério da validade da ação converte-se no julgamento, no exame e na crítica definitiva que o próprio sujeito autônomo elabora, sem recorrer à imposição de uma vontade heterônoma.

Nessa nova dimensão do indivíduo como subjetividade, a vontade livre em-si e para-si alcança um patamar mais elevado no seu desenvolvimento. A liberdade se encerra no sujeito que possui nele mesmo, na sua intenção e na consciência de sua subjetividade, o critério do seu agir e querer.

No direito estrito não importa quais princípios me guiaram ou qual foi minha intenção. A pergunta pela autodeterminação da vontade, seus móveis e seus propósitos ocorrem no campo da moral (...). O valor do homem se aprecia por sua ação interior; o ponto de vista moral é, portanto, a liberdade existente para-si." 53

Esse momento superior da progressão das determinações da Idéia de liberdade constituem a estrutura lógico-real do indivíduo, e se afirma como um marco na auto-referencialidade da liberdade enquanto subjetividade. Agora o sujeito tem para si a sua liberdade, algo que lhe sobrevém a partir de uma interioridade auto-referente. Simultaneamente, a Idéia de vontade livre se determina, nesse sujeito, como vontade singular, subjetiva e auto-consciente, alcançando assim sua verdadeira realização. Só numa vontade que se subjetiva, a liberdade ou a vontade "existindo *em-si* pode ser efetivamente real."⁵⁴ Essa determinação de si mesma (*Selbstbestimmung*) do conceito de vontade aparece como *subjetividade*, um momento do desenvolvimento do conceito e, ao mesmo tempo, seu ser-aí desponta como vontade subjetiva.*

O sujeito moral deve agir segundo um *propósito* (*Vorsatz*) no sentido de que uma ação** só pode ser-lhe imputada se

* Hegel quer, também, inserir na moralidade, onde o conceito de vontade livre se subjetiva — momento simultâneo em que o indivíduo tem para si sua subjetividade — o quadro especulativo da dialética da idealidade, do conceito de vontade livre na realidade finita dos sujeitos concretos. O conceito de vontade livre só se realiza efetivamente na consciência e nas ações humanas. Mas essas ações têm seu fundamento no significado conceitual de uma vontade livre. A presença do indivíduo empírico, ao se constituir em subjetividade, revela também a presença da própria liberdade como subjetividade constituidora desse indivíduo, do conceito de vontade livre que tem num sujeito individual e na sua subjetividade o seu ser-aí.

** Para Hegel, a ação moral do sujeito deve conter o elemento: a) da subjetividade; b) do conhecimento de que a ação deve ser do sujeito na sua exterioridade; c) da referência a um dever-ser; d) da relação a outras vontades (cf. *Ph. R.* § 113). O sujeito que age moralmente deve possuir em si um conteúdo. Enquanto particularidade contém em si a auto-determinação de sujeito agente. Nesse sentido, a vontade se põe como a "identidade simples" de uma subjetividade na qual encontra seu limite. Mas a ação moral precisa se externar e transgredir sua limitação (*Schranke*). Esta ação apresenta-se como atividade da vontade no sentido de objetivar externamente um fim subjetivo: "O querer eliminar esta limitação é a *atividade* de transpor este conteúdo da subjetividade à objetividade num ser-aí *imediato*."⁵⁵ Este conteúdo externalizado é do indivíduo que sempre conserva a sua subjetividade, eliminando o aspecto da imediatidade. "Uma vez que na realização de meu fim *conservo* minha subjetividade, ao mesmo tempo, suprimo e ultrapasso esta subjetividade imediata, portanto, enquanto essa minha subjetividade é singular."⁵⁶ A externalização desse conteúdo, que supera e mantém a subjetividade é essencial à ação moral: "A vontade moral é somente ação enquanto externalização."⁵⁷ Mas, para a moralidade dessa ação, exige-se também a conformação dessa vontade exteriorizada segundo um dever-ser. Como o sujeito não está isolado, como não há uma só vontade, ele entra numa relação constituidora com outras subjetividades:

ela existir interiormente como propósito, e pela qual ele se responsabiliza. "O propósito se refere unicamente ao elemento formal, segundo o qual a vontade exterior deve estar também em mim como algo interior."⁵⁹ O propósito e a responsabilidade (*Schuld*) constituem instâncias imediatas da ação porque, para agir, o sujeito deve contar com uma multiplicidade de objetos e circunstâncias exteriores, onde o feito (*die Tat*) do sujeito produz uma alteração direta na realidade exterior vinculando a ação como sua e por ela se responsabilizando imediatamente apenas na medida em que a tinha presente na sua consciência como propósito. A vontade agente tem uma representação (*Vorstellung*) das circunstâncias que, sendo contingentes, podem conter coisas distintas da sua representação inicial, determinando um resultado diferente daquele que estava no projeto da ação previamente escolhido. Nesse caso, o autor não tem responsabilidade pelos fatos que desviaram o propósito inicial da sua ação.

A conseqüência — enquanto "a própria configuração imamente da ação" (*Ph. R.* § 118, obs.) — exprime o fim da ação traduzida na exterioridade. Se ela pode ser aproveitada para ou-

"A realização de meu fim tem, portanto, em seu interior, esta identidade de minha vontade, da vontade de outro — ela tem uma relação positiva com a vontade de outrem."⁵⁸ A ação moral contém, portanto, o elemento da inter-subjetividade, não no sentido negativo, excludente e exterior do respeito à pessoa do direito, onde a ação em relação ao outro adquire o caráter de interdição, da proibição de lesionar uma outra pessoa, mas como elemento constituidor da conduta dos indivíduos segundo uma moralidade que afeta e altera positivamente o comportamento dos outros. No entanto, apesar da importância do elemento da relação com outras vontades na ação (moral), o momento da subjetividade do indivíduo prevalece consagrando primazia aos atos contingentes e unilaterais dessa subjetividade. A relação do sujeito não está ainda inscrita na concreta e efetiva vontade livre em-si e para-si da vida ética (*Sittlichkeit*). Do ponto de vista da moralidade, a ação do sujeito está informada na sua relação com a universalidade formal de um *dever-ser*. Não há identidade, mas um dualismo marcado, de um lado, pelo formalismo de uma universalidade e, de outro, pelo agir concreto de uma subjetividade. Essa dualidade, que se manifesta na relação entre a consciência e o *dever-ser*, impede que a vontade subjetiva se identifique com o conceito de vontade, constituindo com ele um conteúdo objetivo de uma vida ética superior. A ação moral mantém-se na cisão, num constante confronto entre a vontade subjetiva e aquilo que deve ser.

tros fins, o indivíduo só se responsabiliza pela primeira consequência, aquela que estava em seu propósito e que lhe era previsível.

O sujeito agente deve reconhecer apenas aquilo que estava pressuposto na sua representação. Esse fato da responsabilidade subjetiva completa-se com o elemento moral da *intenção* (*Absicht*) e do *bem-estar* (*Wohl*) moralmente qualificado. A intenção revela algo mais que o propósito. Neste, a ação se vincula a uma particularidade (imediata) que lhe dá origem. Na intenção, o suporte moral continua sendo o sujeito na sua particularidade, mas subsumida à universalidade da ação: o sujeito quer um resultado segundo uma determinação moral universal. "O propósito concerne apenas ao ser-aí imediato; a intenção, pelo contrário, à substância e ao fim desta." ⁶⁰ A intenção pressupõe uma subjetividade que sabe do alcance da sua ação interiormente na abstração da multiplicidade dos atos. Sua conduta resulta não de uma mera constatação representativa das consequências exteriores, mas de uma reflexão sobre a totalidade da ação (*Handlung*) que supera o vínculo puramente mecânico, exterior, de causa e efeito — segundo categorias de entendimento — do propósito. A exigência de um sujeito que arranja seus atos segundo uma intenção voluntária, plena e total, circunscreve a ação num plano universal. "A qualidade universal da ação (*Handlung*) é o conteúdo múltiplo da ação em geral trazido de volta à forma simples da universalidade." ⁶¹ Aqui também, na análise da universalidade da ação na intenção, Hegel procura sublinhar o aspecto da particularidade da liberdade subjetiva de traduzir na ação fins e interesses pessoais. O sujeito não age apenas segundo uma ação universal moral, mas também segundo um proveito particular. A "alma determinante da ação" é imprimida pelo fim particular. "O fato de que o momento da particularidade do agente está contido e realizado na ação, constitui a liberdade subjetiva

va... em sua determinação mais concreta, o direito do sujeito de encontrar na ação sua *satisfação* (*Befriedigung*)." ⁶² Esse direito da liberdade subjetiva significa aqui, na moralidade, o reconhecimento do valor e dos fins do indivíduo na ação moral e da legitimidade de, nela também, buscar a satisfação pessoal.*

Na moralidade, o conteúdo natural da vontade já indicado na *Introdução* (cf. *Ph. R.* § 11), é retomado não mais a partir de sua imediatidade natural, mas na sua articulação com a universalidade da vontade moral. Com a finalidade de inserir o necessário interesse da particularidade na ação moral, Hegel insiste no direito da liberdade subjetiva de postular a sua felicidade. Esse direito da particularidade de buscar a sua própria satisfação anuncia, precisamente, o elemento diferenciador do indivíduo na modernidade em relação às outras épocas. A intenção na ação moral inclui o aspecto da satisfação do conteúdo da particularidade (necessidades, inclinações, paixões, etc.) — o "*ser-aí subjetivo natural*" — e constitui o *bem-estar* (*Wohl*) e a *felicidade* (*Glückseligkeit*) (*Ph. R.* § 123). A evocação de fins universais (válidos em-si e para-si) sem le-

* A insistência de Hegel na satisfação do interesse particular na ação moral nessa segunda instância (a intenção), visa criticar a moral kantiana, segundo a qual o interesse individual é irrelevante, e o sujeito moral concreto é desconsiderado. Na interpretação de Hegel, Kant apresenta apenas uma subjetividade abstrata sem levar em conta o arbítrio, a satisfação e o direito da particularidade. O dever-ser kantiano não se imiscui no desejo do indivíduo de buscar a satisfação dos seus interesses, pois procura informar a ação segundo a necessidade de uma lei universal. A abstração do interesse pessoal e a adesão incondicional da ação a um valor universal, *a priori*, é criticada por Hegel para quem o sujeito particular e o interesse individual são também momentos constituidores da ação moral. Hegel reprova Kant por ter elevado o dever-ser a um puro e ideal dever contraposto à natureza finita e contingente da consciência. Mas é essa mesma consciência que faz do dever-ser uma idéia representada à qual ela deve se elevar. Na moral kantiana, a ação moral só é possível por esse estranho dualismo entre a realidade dos indivíduos concretos e o ideal do dever-ser. Dualismo que afeta tanto a ação moral individual, que se torna sempre devedora do *ideal* e aquém do dever-ser, como o próprio *dever-ser* que, para *ser*, necessita do fracasso da realidade. A alternativa hegeliana para superar esse dualismo consiste, precisamente, em finitizar o ideal (*dever-ser*) e elevar o finito (*conduta humana particular*); em buscar a unidade do puro *dever-ser* com a realidade, produzindo, assim, uma conduta efetiva e concreta da ação moral da vontade livre individual.

var em conta os fins subjetivos, apresenta-se tão falsa como a posição utilitarista que percorre apenas interesses pessoais sem considerar a universalidade. Entre a particularidade do sujeito e a universalidade da vontade moral não pode prevalecer a relação de exclusão (ou isso ou aquilo) do entendimento. O próprio princípio da modernidade incorre em grave erro ao privilegiar a unilateralidade do exclusivismo da particularidade, olvidando a necessidade da universalidade.

Embora o bem-estar seja algo próprio a cada indivíduo, o bem-estar dos outros não se apaga: "O bem-estar de muitos outros particulares é, portanto, também um fim essencial e um direito da subjetividade."⁶³ Nas relações inter-pessoais, o bem-estar individual sobrevém a um sujeito, mas não exclui outros. A pessoa do direito abstrato é subsumida na figura do sujeito moral e o respeito à pessoa se converte numa relação positiva que busca o bem-estar dos outros. O meu bem-estar não se conflita com o do outro e a ação moral não viola o direito de terceiros. As relações inter-pessoais restritivas do direito abstrato, baseadas na proibição de lesionar alguém, tornam-se, agora, relações morais inter-subjetivas que mantêm o respeito ao indivíduo, enriquecendo-o na figura da subjetividade. Na ação moral a conformidade ao direito permanece, mas ela avança em direção ao valor moral positivo da liberdade subjetiva na moralidade.*

Mas a moral do bem-estar da particularidade não pode configurar um direito que se sobreponha à liberdade, seu "fundamento substancial." A felicidade pessoal, a auto-satisfação que ca-

* A liberdade subjetiva na ação moral e a conduta conforme o direito não são incompatíveis, a não ser em situações-limite, excepcionais, onde o indivíduo necessite salvar sua vida diante de um "perigo extremo". Nesse caso, a vida tem um "direito de emergência" (*Notrecht*): "A vida, por ser a totalidade dos fins, tem direito ante o direito abstrato."⁶⁴ Assim, por exemplo, o devedor não pode ser despojado daquilo que é necessário para a manutenção de sua vida, isto é, dos seus instrumentos de trabalho, roupas, etc.

da indivíduo persegue para si, para sua vida e para os outros não autoriza a prática de ações injustas contrárias ao princípio universal da liberdade. "A vida não é algo necessário face à superioridade da liberdade." ⁶⁵ O bem-estar baseia-se na viabilidade e contingência das opiniões e decisões dos indivíduos particulares. Ao lado da finitude e da particularidade do bem-estar — que atesta o seu caráter de insuficiência em situações-limite como a miséria, e que se revelou como subjetividade — coexiste a universalidade abstrata do direito. Como essa subjetividade define-se como a "relação infinita da vontade consigo mesma", ela contém, também, a universalidade da liberdade. A integração nessa subjetividade contingente — e que se apresenta como o ser-aí da liberdade — do elemento da universalidade em si abstrata do direito constitui o *Bem* (*Das Gute*).

A universalidade do direito demonstrou sua indigência precisamente naquelas situações em que a particularidade exige seu bem-estar, o qual permanece na relatividade do julgamento da subjetividade que não pode generalizar o "seu" bem. Ambos apresentam-se unilaterais. Mas como a subjetividade define-se como a "relação infinita da vontade consigo mesma", ela possui, também, a potência da universalidade da liberdade. Nessa subjetividade contingente (mas que se apresenta como o ser-aí da liberdade) é possível integrar o elemento em si mesmo abstrato da universalidade do direito, constituindo uma unidade superior e concreta na moralidade que Hegel denomina o Bem e a consciência (*Gewissen*).

*Os dois momentos [inerentes ao direito e à subjetividade] assim integrados na sua verdade, na sua identidade, mas a princípio ainda numa relação relativa de um com outro, são o Bem — enquanto universal pleno, determinado em si e para si — e a consciência (*Gewissen*) — enquanto infinita subjetividade tendo a consciência interior de si e que determina em si o conteúdo.⁶⁶*

Quando essa dependência à relatividade for suprimida, desponta o momento da vida ética (*Sittlichkeit*). Na moralidade, a relação de um com outro modela um quadro em que o bem, sendo a verdade da vontade particular, só conhece sua realidade efetiva se abandona sua abstração e se inscreve numa vontade subjetiva. Contudo, essa relatividade da idéia do bem marca um passo dialético superior à exterioridade formal da pessoa jurídica e à interioridade de uma subjetividade particularizada.

O direito abstrato, a subjetividade e o bem-estar da vontade individual são superados (e também conservados) na "idéia de Bem" que prefigura, ao nível da moralidade subjetiva, a verdadeira objetividade desse bem na vida ética (*Sittlichkeit*).

*O Bem é a idéia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular, no qual o direito abstrato, assim como o bem-estar (Wohl), a subjetividade do saber e a contingência do ser-á exterior são superadas como independentes para-si, mas, ao mesmo tempo, estão contidos e conservados — é a liberdade realizada, o absoluto fim último do mundo.*⁶⁷

A ação moral se completa agora não mais unicamente a partir da contingência do bem-estar, e segundo a medida deste ou daquele sujeito particular, mas conforme um "querer universal em-si e para-si" que orienta a conduta individual, rompendo os limites que subordina a particularidade à contingência da vontade individual. O Bem se conjuga com a vontade particular, mas ele se sobrepõe ao sujeito, pois imprime o "direito absoluto frente ao direito abstrato da propriedade e os fins particulares do bem-estar."⁶⁸ A vontade subjetiva encontra na "idéia de Bem" o valor universal para a sua conduta que se efetiva através da sua ação mediadora. Na moralidade, a relação entre essa idéia e a subjetividade permanece ainda abstrata, sob a forma de um dever-ser que revela a ausência de identidade e de plenitude.*

* Certamente que Hegel continua referindo-se aos avanços e às desvanta-

A consciência moral (*Gewissen*) estatui o momento da vontade livre para onde converge o assentimento do indivíduo conforme seu próprio e livre julgamento. Ela consagra a subjetividade em "sua universalidade refletida sobre si", na "absoluta certeza de si mesma" ⁷⁴ , ou na "infinita certeza formal de si mesma", pela qual o indivíduo se decide pelo Bem, afirma seu direito, o seu saber e a sua convicção a partir de uma absoluta referência a si mesmo.

O sujeito moral atua pela certeza e convicção do seu agir

gens da moralidade tendo em mente a moral kantiana. Com freqüência se reporta ao empreendimento kantiano de estabelecer a relação (formal) entre a ação da vontade particular e a universalidade da lei moral à qual a vontade deve se conformar. Com efeito, Hegel atribui à moral kantiana um momento importante na constituição da vontade livre, pois ela confere à vida humana o aspecto prático da razão que se pauta segundo uma universalidade. "O mérito e a elevação da filosofia kantiana consiste em evidenciar este significado do dever." ⁶⁹ Contudo, o máximo que a posição kantiana concebe é a necessidade abstrata da relação entre a vontade subjetiva e o dever-ser. Nessa relação, a vontade subjetiva só é boa em relação ao bem, enquanto que este se institui em realidade efetiva apenas se for um bem para a vontade: "O bem tem com o sujeito particular a relação de ser o essencial de sua vontade, a qual tem nele simplesmente sua obrigação. Como a particularidade se diferencia do bem e cai na vontade subjetiva, o bem tem, em primeiro lugar, só a determinação da essencialidade universal abstrata — a do dever — e é por causa desta sua determinação que o dever deve ser cumprido pelo dever." ⁷⁰ A crítica a Kant significa antes uma correção especulativa da insuficiência do agir moral no kantismo. Aos olhos de Hegel, Kant permanece na moralidade sem passar ao "conceito de eticidade (*Sittlichkeit*)." (*Ph. R.* § 135). Em que pese o aspecto positivo da ética kantiana no reconhecimento essencial e irrenunciável da auto-determinação da vontade, da liberdade da vontade como "raiz do dever", ela acaba reduzindo esse aspecto a um "formalismo vazio e a ciência moral a uma retórica do dever pelo dever." ⁷¹ Sendo o dever-ser kantiano uma universalidade (ideal) para a vontade subjetiva, aquilo que é, justamente, essencial para si é apenas uma universalidade em-si abstrata, sem conteúdo. "O dever que deve ser desejado apenas enquanto tal, e não por causa de um conteúdo, a identidade formal, consiste precisamente na eliminação de todo conteúdo e determinação." ⁷² Superando Kant, Hegel busca uma "doutrina imamente do dever" e não uma universalidade determinada apenas como "identidade carente de conteúdo, o positivo abstrato, o que não possui determinação." ⁷³ Na separação produzida pelo formalismo da moral kantiana entre a forma (lei universal a priori) e o conteúdo (ação particular), essas duas esferas acabam pondo-se lado a lado sem nenhuma inter-penetração. A universalidade da forma, o se alçar em além, em ideal que resguarda uma pureza, encontra sua razão de ser, sua verdade e conteúdo apenas no agir finito e contingente dos homens. A contradição da moral kantiana está em postular uma separação entre forma e conteúdo como condição necessária para o agir moral o qual, por sua vez, revela a necessidade de interconexão dos momentos da lei e da ação particular. Ora, se é a unidade desses momentos que determina a ação moral, não há porque postular o momento formal e abstrato. Basta assumi-lo como realidade efetiva no agir concreto dos homens.

que a consciência moral lhe atesta sem recorrer a critérios heterônomos. Pela auto-convicção da ação livre e consciente, o indivíduo realiza aquilo que é justo (moral) para si e não em função de uma lei exterior ou do puro dever-ser. O indivíduo age tendo em vista o seu próprio convencimento, e se decide segundo aquilo que a sua sensibilidade ou o seu julgamento lhe prescreve. A livre individualidade opera a partir de si mesmo, do fato originário da sua auto-determinação.

A consciência moral certifica o princípio da liberdade subjetiva da modernidade encerrando-o no recôndito da subjetividade. Ao emoldurá-la na "mais profunda solidão consigo mesma na qual desaparece toda realidade exterior, toda limitação"⁷⁵, Hegel atribui à consciência moral a auto-referencialidade de um sujeito, segundo o estigma que acompanha a consciência moderna — o encerramento do sujeito dentro de si.

A auto-consciência procura firmar-se no universo dos sujeitos, onde cada um exige das outras consciências o reconhecimento da sua convicção, à qual atribui um valor universal. Na descoberta que a sua condição é, também, compartilhada por outros indivíduos, a consciência moral esbarra numa interrogação que se exprime pelo julgamento se ela é verdadeira ou não: "Sua apelação apenas a si mesma é imediatamente oposta àquilo que ela quer ser, a regra de um modo de atuar racional, universal e válido em-si e para-si."⁷⁶ Uma pretensa unidade que ela poderia manter com as outras consciências com base na subjetividade que cada um apresenta como critério que modela a conduta, mostra-se necessariamente precária, pois não há uma união efetiva da certeza do saber subjetivo com o sistema objetivo da vida ética que se sobrepõe a todos e anula toda relatividade. Por sua consciência, o indivíduo afirma apenas para si o que é o bem, acolhendo-o como critério último da sua ação. O julgamento é sempre subjetivo e não pode ser elevado à categoria de leis e princí-

pios universais válidos para todos.

*Esta subjetividade, enquanto abstrata auto-determinação e pura certeza (**Gewissheit**) apenas de si mesma, volatiliza (**verflüchtigt**) do mesmo modo toda **determinidade** do direito, do dever e do ser-aí em si, enquanto ela é o poder **judicante** (**urteilende Macht**) de determinar para um conteúdo aquilo que é bom somente a partir de si e, ao mesmo tempo, o poder ao qual o bem — primeiramente apenas um bem representado e devendo ser — deve sua **realidade efetiva**.⁷⁷*

O que Hegel quer mostrar é o poder criativo da consciência moral que engendra a partir de si qualquer conteúdo. Este seu poder dissolve na subjetividade a objetividade da vigência ética, permanecendo na "pura interioridade da vontade". Ancorada no seu ponto de vista, e amparada por sua convicção, ela exerce uma ação corrosiva sobre o que é universal em si mesmo. "Quando o mundo existente da liberdade torna-se infiel para ela, a consciência de si não se encontra mais nos deveres vigentes e deve procurar ganhar na interioridade ideal a harmonia perdida na realidade efetiva."⁷⁸ A censura não está no refúgio à interioridade, mas na relativização de um Bem ético (social e político) objetivo que se desfaz na sua verdade e se constitui segundo as representações individuais de uma subjetividade que se abandona dentro de si mesma.

Hegel rejeita o subjetivismo relativista das consciências individuais que impossibilita a necessidade objetiva de uma vida ética universal, mas nem por isso defende uma medida formal. Se a subjetividade não pode ser reprimida no seu poder de efetivação do bem pela negação da rigidez do direito, o seu lado censurável consiste na pretensão em elevar à realidade efetiva um bem que se constitui na representação contingente de cada consciência. Em função da liberdade que os indivíduos demonstram em produzir arbitrariamente este bem, a verdade da realidade efetiva — que deve valer para todos — corre o risco de ser

julgada inadequada à liberdade subjetiva e ao desiderato de cada vontade particular.*

Se o direito apresentou uma singularidade imediata da liberdade da pessoa, a moralidade introduz a densidade da interioridade na determinação da liberdade subjetiva — o sujeito moral. A subjetividade especifica o indivíduo segundo uma qualidade interna, em última instância, como consciência moral, e que fornece a medida do agir livre do sujeito. No direito, o indivíduo é reconhecido por sua imediatidade jurídica, universal, independentemente das suas intenções e desejos. Mas é como sujeito moral que a liberdade subjetiva efetivamente sobrevém, principalmente porque na subjetividade o indivíduo deixa transparecer sua particularidade como a expressão de uma livre auto-posição da vontade. Através dessa liberdade, o sujeito é respei-

* A conseqüência dessa fuga à interioridade acarreta o predomínio da subjetividade particular sobre o universal, a prevalência a partir do poder formal de auto-determinação da vontade de um conteúdo que ela busca em si. Devido à este vazio interior da vontade formal, o conteúdo acaba sendo dado pelos instintos, inclinações e desejos abrindo a possibilidade para ações más (*Ph. R.* § 139). A medida da consciência leva à desmedida dos impulsos impiedosos que são legitimados como conteúdo por um saber e uma livre escolha. "A consciência, enquanto subjetividade formal, está simplesmente a ponto de cair no *mal* (*Böse*). A moralidade e o mal têm sua raiz comum na certeza de si mesmo, que é para si, que sabe para si e que decide de si mesma.⁷⁹ É nesse desvio da consciência de permanecer num conteúdo particular e egoísta que Hegel antevê a possibilidade da maldade da consciência. Os desejos, impulsos e inclinações podem ser bons ou mais, mas "na medida em que a vontade os constitui em determinação do seu conteúdo com a *consciência* que têm enquanto naturais e, portanto, com a forma da particularidade, se opõem à *universalidade* como objetividade interior, como bem."⁸⁰ Aquilo que é natural em si, diz Hegel, é inocente mas pode ser bom ou mal se referindo à vontade livre que o elege. O mal se determina quando se transforma em conteúdo da vontade pela mediação do saber, e do querer livre: "O que constitui a natureza do mal, é que o homem possa querê-lo, mas não necessariamente que ele deva querê-lo."⁸¹ A possibilidade do mal está inscrita na ação livre do homem e se concretiza quando a vontade escolhe livremente como princípio para o agir moral um conteúdo egoísta, um impulso particular que sabe que não é universal e que o deseja como bem para si. Esse aspecto do mal, essa decisão do arbítrio pelo mal, funda-se na permanência voluntária da vontade na sua naturalidade que ela assume, conscientemente, como uma determinação contingente — contraditória à universalidade da sua essência — na qual a vontade insiste em querer manter-se. "A vontade má quer algo que se opõe à universalidade da vontade, a vontade boa, em oposição, comporta-se de maneira adequada ao seu conceito (...) certo, a vontade natural é inocente, isto é, nem boa, nem má. Mas referida à vontade enquanto liberdade e como saber da liberdade, ela contém a determinação daquilo que não é livre e, por conseguinte, é má."⁸²

tado como subjetividade que livremente se auto-determina, "suprassumindo" a determinação jurídica da pessoa.

Na modernidade, apenas com a conquista do sujeito livre, a própria figura abstrata da pessoa do direito pode se expandir, suprimindo sua limitação. O momento concreto da subjetividade na esfera moral circunscreve uma nova e mais rica determinidade, porque se acrescenta o elemento da auto-determinação do indivíduo a partir de um substrato interior, a subjetividade. O indivíduo explicita seu inexorável valor histórico que os tempos modernos atestam somente pelo princípio da autonomia da vontade livre no seu movimento de interiorização da liberdade, antes exteriorizada na figura jurídica da pessoa. Ao indivíduo é atribuída a distinção e a qualidade de uma livre subjetividade, o direito de agir como tal, perseguindo, inclusive, interesses particulares, que certificam o valor da pessoa e a consagração do direito da subjetividade livre a partir da sua consciência moral autônoma. Contudo, a universalidade interior da moralidade vai se revelar também formal e abstrata, pois encontra como critério para seu conteúdo a particularidade exacerbada de um sujeito que se refugia num subjetivismo relativista.

No desejo de fazer valer a dignidade da subjetividade, a universalidade da liberdade, torna-se, na vontade refletida em si, um universal interior (o Bem) que age moralmente segundo uma medida abstrata, o dever-ser. Esse Bem, "por ser o universal substancial da liberdade de um modo ainda *abstrato*"⁸³, requer a sua determinação concreta que contém, ao mesmo tempo, a própria objetividade da vontade subjetiva. O Bem abstrato representa apenas a determinação daquilo que deve-ser, e a consciência — encerrada na sua subjetividade — é impotente para realizar totalmente o Bem e nele se objetivar. Isto é, tanto a subjetividade como o Bem estão na determinidade lógica daquilo que é em-si, precisam ex-por essa determinidade, alcançando, assim, o es-

tatuto lógico da *Idéia*, ou seja, do conceito que eleva suas determinações à realidade, ao seu ser-aí e, ao mesmo tempo, se mantém idêntico a si na sua idealidade. Essa idéia (da vontade livre em-si e para-si) é a *eticidade* (*Sittlichkeit*), a verdade e a realidade efetiva do conceito de liberdade que se apresentou de forma abstrata na configuração da pessoa do direito e da subjetividade. A eticidade congrega numa unidade o *Bem* — que se limitou a si mesmo na moralidade — e a *liberdade subjetiva* — que na auto-referencialidade da moralidade abstrata não se determinou em objetividade e verdade ética.

Se o direito abstrato e a moralidade, enquanto determinações do indivíduo livre, são insuficientes se tomados isoladamente, a necessidade dessas esferas revela-se indispensável na verdade da totalidade ética da sociedade civil-burguesa e do Estado. A determinidade da pessoa e da subjetividade constituem princípios da vida concreta social e política dos indivíduos na moderna eticidade (*Sittlichkeit*). Apenas como indivíduos livres no direito e na moral, apenas como expressões vivas da própria *Idéia* de liberdade, podem ser partes ou membros da eticidade. No entanto, sem a substancialidade ética, as determinações do indivíduo e da liberdade subjetiva são postulações meramente abstratas, destituídas da sua realidade efetiva, sem a possibilidade lógica de serem concretamente postas e historicamente compreendidas.

Com a conquista do direito e do sujeito moral, da liberdade subjetiva e da autonomia da vontade, a filosofia política moderna marca uma posição da qual não se pode mais retroceder. A liberdade do sujeito se erige em elemento fundamental na sociedade moderna. Nela, a vontade livre realiza sua autarquia, irreduzível a um fundamento natural como também a um ideal abstrato. Sua razão de ser ampara-se na própria *Idéia* de liberdade que se realiza pela mediação da liberdade individual, cuja ver-

dade só é possível na comunidade social e política. O reconhecimento da pessoa e da liberdade subjetiva não são derivações da natureza, nem concessões do Estado, mas determinações do conceito de liberdade que têm nos indivíduos seu ser-aí e que se completa efetivamente na vida ética.

Hegel pretende mostrar que o direito racional individualista da era moderna e a moralidade do sujeito moral revelaram-se condições necessárias à moderna eticidade. No entanto, esta não se reduz ao princípio da liberdade subjetiva da modernidade que ampara uma subjetividade exacerbada.* Essas conquistas da modernidade reunidas no indivíduo são, por si só, insuficientes, e a sua própria lógica demonstra sua precariedade e auto-destruição se não forem articuladas com um fundamento que lhes sus-

* No seu comentário ao direito abstrato e à moralidade, E. Weil resume a intenção hegeliana: "O direito é anterior à moral, a moral formal anterior à moral concreta de uma vida em comum, de uma tradição viva (*Sittlichkeit*) e que alcança no Estado sua realidade (*Wirklichkeit*) e a realização total. Mas isto significa primeiro que o direito e a moral do indivíduo são imprescritíveis; significa em seguida que este direito e esta moral do indivíduo não são suficientes, significa, enfim, que sua realidade (e não sua destruição) deve ser procurada no Estado. Isto não quer dizer que o Estado possa ou deva suprimir ou combater o direito e a moral da pessoa humana já que isso significa exatamente o contrário. Como sempre em Hegel, aquilo que é suprimido dialeticamente é também sublimado e conservado e só é plenamente realizado por este ato de *aufheben*"⁸⁴ A análise de Ilting, nesse ponto, é semelhante a de E. Weil: "A teoria jurídica e moral é destinada a ser compreendida como uma ficção metodológica; homem abstratamente concebido como pessoa autônoma e como um sujeito moral, vive, em realidade, numa situação de múltiplas inter-relações sociais. Na medida em que a realização da lei racional individualista e da moralidade individual pressupõem estas inter-relações, as quais não são criadas por livre decisões dos indivíduos, Hegel sustenta que a teoria jurídica e ética alcança seu verdadeiro significado e validade apenas no contexto da teoria das instituições e comunidades. Nesse sentido, as características da teoria jurídica e moral são *aufgehoben* (negadas, preservadas e elevadas) no seu '*System der Sittlichkeit*'. Isso estabelece, conclui Ilting, a precedência da antiga filosofia política sobre a moderna teoria do estado no sistema de Hegel da filosofia prática."⁸⁵ Essa *Aufhebung* do direito e da moralidade no Estado, significa também, uma *Aufhebung* do princípio da liberdade subjetiva dos modernos. É preciso superar o individualismo e a cisão que a subjetividade engendra. Ao mesmo tempo, é necessário conservar a liberdade individual e a autonomia do sujeito. Essa *Aufhebung* significa ainda, um "retorno" à idéia de *koinomia* dos antigos gregos, a presença de uma substancialidade ética que mantém a liberdade subjetiva — ausente da substancialidade ética antiga — e, simultaneamente, revela-se como seu fundamento, superando o lado corrosivo do solipsismo da subjetividade na sua cisão.

tenta, garante e fornece sua própria razão de ser. Esse fundamento não exprime outra natureza senão a essência do próprio direito e da moralidade — a Idéia de liberdade, cujo princípio autárquico se perfaz no Estado. Essa articulação da Idéia de liberdade nas suas diversas esferas, esse movimento omni-compreensivo da liberdade no seu progredir histórico e conceitual, supera a concepção parcial e abstrata da liberdade limitada ao momento da particularidade auto-referente da liberdade individual no direito e na moral. O passo seguinte dessa Idéia de liberdade deve ser capturado na sua realidade substancial que envolve o indivíduo como membro de uma comunidade ética.

NOTAS DE REFERÊNCIA

CAPÍTULO II

O DIREITO E A MORALIDADE

- (1) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 34.
- (2) *Ibid.*, § 36.
- (3) HEGEL, *Propédeutique Philosophique*, op. cit., Enc. § 181, p. 214.
- (4) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 35.
- (5) HEGEL, *Système de la vie étique*, op. cit., p. 138.
- (6) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 37.
- (7) *Ibid.*, § 36.
- (8) *Ibid.*, § 38.
- (9) HEGEL, *Propédeutique Philosophique*, op. cit., § 182, p. 214.
- (10) *Ibid.*, § 3, p. 41.
- (11) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 539.
- (12) *Ibid.*, § 502, obs.
- (13) RIEDEL, M. *Zwischen Tradition und Revolution*, op. cit. p. 105.
- (14) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 33, ad.
- (15) *Ibid.*, § 74, obs.
- (16) *Ibid.*, § 39.
- (17) *Ibid.*, § 41, ad.
- (18) *Ibid.*, § 44.
- (19) AVINERI, J. *Hegel's Theory of the Modern State*, op. cit., p. 135.
- (20) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 46, ad.
- (21) HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, op. cit., vol. II, p. 231.
- (22) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 46, ad.
- (23) *Ibid.*, § 357.
- (24) HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de Historia Universal*, op. cit., p. 499, 500.
- (25) *Ibid.*, p. 546.

44. (26) HEGEL, *Phénoménologie de L'Esprit*, II, op. cit., p. 44.
- (27) *Ibid.*, p. 44.
- (28) *Ibid.*, p. 46.
- (29) BOURGEOIS, B. Hegel et les Droits de l'homme, In: *Droit et liberté selon Hegel*, Paris, PUF, 1986, p. 9.
- (30) *Ibid.*, p. 48
- (31) *Ibid.*, p. 37.
- (32) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 209, obs.
- (33) ILTING, K-H. *The Structure of Hegel's Philosophy of Right*, op. cit., p. 94.
- (34) *Ibid.*, p. 95.
- (35) HABERMAS, I. *Théorie et Pratique*, vol. I, op. cit., p. 146.
- (36) *Ibid.*, p. 149.
- (37) *Ibid.*, p. 146.
- (38) RITTER, J. *Personne et Propriété*, op. cit., p. 74.
- (39) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 208.
- (40) *Ibid.*, § 217.
- (41) *Ibid.*, § 106.
- (42) *Ibid.*, § 104.
- (43) *Ibid.*, § 104.
- (44) *Ibid.*, § 103.
- (45) *Ibid.*, § 104.
- (46) HEGEL, *Propédeutique Philosophique*, op. cit. Int. § 22, p. 37.
- (47) HEGEL, *Enc. op.cit.* §189, p. 216.
- (48) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 106.
- (49) *Ibid.*, § 107.
- (50) HEGEL, *Enzy.*, § 503.
- (51) HEGEL, *Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 131.
- (52) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 107.
- (53) *Ibid.*, § 106, ad.
- (54) *Ibid.*, § 106.
- (55) *Ibid.*, § 109.
- (56) *Ibid.*, § 112.
- (57) *Ibid.*, § 113, obs.
- (58) *Ibid.*, § 112.
- (59) *Ibid.*, § 114, ad.
- (60) HEGEL, *Enzy.*, § 505.
- (61) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 121.
- (62) *Ibid.*, § 121.

- (63) *Ibid.*, § 125.
- (64) *Ibid.*, § 127, ad.
- (65) *Ibid.*, § 126, ad.
- (66) *Ibid.*, § 128.
- (67) *Ibid.*, § 129.
- (68) *Ibid.*, § 130.
- (69) *Ibid.*, § 133, ad.
- (70) *Ibid.*, § 133.
- (71) *Ibid.*, § 135, obs.
- (72) *Ibid.*, § 135.
- (73) *Ibid.*, § 135.
- (74) *Ibid.*, § 136.
- (75) *Ibid.*, § 136, ad.
- (76) *Ibid.*, § 137, obs.
- (77) *Ibid.*, § 138.
- (78) *Ibid.*, § 138, obs.
- (79) *Ibid.*, § 139, obs.
- (80) *Ibid.*, § 139, obs.
- (81) *Ibid.*, § 139, ad.
- (82) *Ibid.*, § 139, ad.
- (83) *Ibid.*, § 141.
- (84) WEIL, E. *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1974, p. 32.
- (85) ILTING, K.H. The Structure of Hegel's Philosophy of Right, In: *Hegels Political Philosophy, problems and perspectives*, ed. by Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, 1971, p. 99.

SEGUNDA PARTE

A REALIZAÇÃO EFETIVA E COMUNITÁRIA DA LIBERDADE

CAPÍTULO III

A ETICIDADE

1. A SUBSTANCIALIDADE ÉTICA E O RETORNO AOS GREGOS

A análise da moralidade demonstrou que o ponto de vista do sujeito moral encerra uma lógica auto-destrutiva e a exigência de uma instância não mais abstrata para a efetivação da liberdade. A *eticidade* (*Sittlichkeit*) * enquanto unidade e verdade das esferas abstratas do direito e da moralidade, exprime o momento concreto no desenvolvimento da idéia de liberdade. Este momento revela a necessidade da liberdade na sua realização exterior como *bem* efetivo, como presença substancial na vida dos indivíduos. Essa "Idéia na sua existência universal em-si e para-si" ¹ , onde a liberdade "enquanto *substância* existe tanto

* A tradução de *Sittlichkeit* por "eticidade", "vida ética" ou "moralidade objetiva" não dá conta do significado amplo e profundo que Hegel atribui a esse vocábulo. A homologia do termo alemão *Sittlichkeit* — que remete à *Sitte* (costume) — com o termo grego *ethikè* que, por sua vez, se refere a *ethos* (costume), nos dá uma idéia da riqueza da *eticidade* na sua relação com a vida ética grega, na medida em que a concepção hegeliana da realidade social e política é presidida pelos conceitos de totalidade e substancialidade, os quais orientam a filosofia e a vida política dos gregos. O próprio Hegel encarrega-se de distinguir essa moralidade social, comunitária, objetiva — a *Sittlichkeit* — da moralidade individual, interior e subjetiva, chamada de *Moralität*. "Moralidade e eticidade, que comumente valem como sinônimos, são aqui tomados em sentido essencialmente diversos. Por outra parte, a representação parece, inclusive, distingui-las; o uso da linguagem kantiana se serve preferencialmente da expressão *moralidade*, do mesmo modo que os princípios práticos desta filosofia se limitam unicamente a este conceito e tornam impossível o ponto de vista da *eticidade*, a que expressamente atacam e aniquilam. Embora etimologicamente moralidade e eticidade sejam sinônimos, isto não impede o emprego de palavras diferentes para conceitos diferentes."³ Também nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* aparece a mesma advertência: "É preciso distinguir eticidade em geral da moralidade; esta última é a subjetividade do fato moral, ela sabe se tornar razão, ela conhece também o ser substancial que é a eticidade. Esta é a moralidade que possui, com efeito, o ser substancial, o ser ético verdadeiro (...)"⁴

como realidade efetiva (*Wirklichkeit*) e necessidade (*Notwendigkeit*) como vontade subjetiva (*subjektiver Wille*)" ² é a eticidade (*Sittlichkeit*).

A eticidade, enquanto laço substancial que une os indivíduos num corpo único, na articulação vital das partes no todo, onde a vida dos indivíduos que reflete a unidade da substância (o aspecto de totalidade e universalidade), preside a concepção hegeliana na sua análise da realidade social e política de um povo. Ela envolve a vida comunitária do indivíduo na família, na sociedade civil-burguesa e no Estado. O indivíduo não se resume à sua existência imediata, ao seu direito individual, nem à sua subjetividade, mas é compreendido segundo o costume, as leis e as instituições sociais e políticas da vida espiritual de um povo que se tornam verdadeiro hábito e substância para seus membros. "O indivíduo encontra o ser do seu povo como um mundo já pronto e fixo ao qual ele deve se incorporar. Ele deve se apropriar deste ser substancial de sorte a lhe impregnar sua mentalidade e as atitudes que permitirão tornar-se qualquer coisa." ⁵

A realidade da vida ética constitui a substância espiritual que está presente como "segunda natureza", *ethos* que determina a própria maneira de ser dos indivíduos, conformando-os à unidade orgânica da comunidade, onde o caráter substancial-ético supera as formas isoladas e abstratas da pessoa do direito e da subjetividade da moralidade.

Na identidade simples com a realidade efetiva dos indivíduos, a vida ética aparece como modo universal de agir dos mesmos, como costume (Sitte) — o hábito (Gewohnheit) dessa vida ética como uma segunda natureza, a qual é posta no lugar da primeira vontade meramente natural e é alma compenetrante, o significado e a realidade efetiva do seu ser-aí; o espírito vivo e presente como um mundo, espírito cuja substância é, assim, pela primeira vez, espírito. ⁶

Na substancialidade ética, a vontade particular, o direito individual e a consciência moral não podem contrapor-se ao direito superior da eticidade. Esta coloca-se como "fim motor", "universal imóvel", de tal modo que os indivíduos são atraídos por esse fim e nele se compreendem como membros dependentes da totalidade ética. Nela, o indivíduo manifesta efetivamente sua liberdade subjetiva pelo fato de pertencer a uma realidade ética objetiva, onde se circunscreve a certeza e a verdade dessa liberdade, pois é nela que os indivíduos "possuem efetivamente sua própria essência, sua universalidade interior."

A determinação da substancialidade* da vida ética contém os momentos: a) da noção lógica da *anterioridade* do *todo* sobre as partes. Na vida do espírito objetivo isso significa, primeiramente, que as manifestações culturais, políticas devem ser compreendidas como resultado da produção coletiva de um povo e, em segundo lugar, que as suas instituições sociais e políticas prevalecem ou têm prioridade sobre a vida dos indivíduos; b) de que somente como *membros* de uma comunidade os homens alcançam sua realização. A vida ética perpassa os indivíduos, dando-lhes uma finalidade última que, no movimento de realização da eticidade, culmina na vida política, onde o indivíduo é cidadão e vive o bem público no Estado; c) da existência de um *bem* que se objetiva para os indivíduos e que se distingue do bem abstrato da moralidade subjetiva. "A eticidade é a *Idéia da liberdade* como bem vive (*lebendige Gute*) (...). É o conceito de liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciên-

* O caráter de *substância (ética) - (sittliche) Substanz* — ou substancialidade ética (*sittliche Substantialität*) da *Idéia de liberdade* no seu momento de realização efetiva é reiteradamente afirmado por Hegel tanto na *Enciclopédia* — "a vontade livre, no movimento da sua realização, primeiro como *imediate* (Direito Abstrato), depois como subjetiva ou refletida em si e, finalmente, como *substancialidade*."⁸ — como na *Filosofia do Direito* (§§ 33, 144, 152, 156, 258).

cia."⁹ A Idéia de bem constitui-se em moralidade social: "O ético objetivo que aparece no lugar do bem abstrato é, por meio da subjetividade como *forma infinita*, a substância concreta."¹⁰ A liberdade que se substancializa é o *bem* concreto, presente na vida ética, uma identidade que atrai por si só, por sua plenitude e valor espiritual intrínsecos.

São precisamente esses elementos imanentes à idéia de substância que revelam a incorporação de conceitos clássicos, particularmente de Platão e Aristóteles, à filosofia política de Hegel. As afirmações aristotélicas de que o homem é um animal político por natureza e que a felicidade (*eudaimonia*) não é um fim do homem só, mas do cidadão, "já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em comunidade",¹¹ e ainda de que o Estado (*pólis*) é uma totalidade orgânica que antecede o indivíduo — "o Estado é por natureza nitidamente anterior à família e ao indivíduo, uma vez que o todo é por necessidade anterior à parte"¹² — são inteiramente compartilhadas por Hegel.*

Se de um lado Hegel acolhe criticamente o princípio da liberdade subjetiva da modernidade no direito e na moralidade, de outro lado, se volta à antiga idéia da comunidade política e do interesse público para superar as limitações do individualis-

* Essa retomada das idéias políticas dos gregos é tão marcante em Hegel que Ilting chega a dizer que a *Sittlichkeit* hegeliana, a terceira parte da filosofia do Direito, "corresponde em todos os pontos essenciais, à estrutura da teoria política de Platão e Aristóteles";¹³ ou que a "idéia da *Sittlichkeit* é uma estrutura de pensamento que Hegel tomou emprestado da antiga filosofia política. Seu conteúdo é, também, derivado do modelo da antiga cidade-estado."¹⁴ A questão de que a terceira parte da Filosofia do Direito é tributária dos velhos gregos é assunto discutido e mais ou menos assente entre os discípulos e estudiosos de Hegel tais como E. Ganz, Karl Rosenkranz (*Hegels Leben*), Rosenzweig (*Hegel und der Staat*), G. Lukács (*Der Junge Hegel*), J. Ritter (*Hegel und die Französische Revolution*), M. Riedel (*Zwischen Tradition und Revolution*), K. H. Ilting (*Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*) e outros. A interpretação de Ilting é bastante enfática: "nas duas primeiras partes Hegel apresenta elementos de uma *philosophia practica* que permanece na moderna distinção de legalidade e moralidade. A teoria do estado, que Hegel deixa de lado nas duas primeiras partes da *Filosofia do Direito*, aparece na terceira parte como a doutrina da comunidade política modelada nos padrões da antiguidade."¹⁵

mo e da forma política de associação desses indivíduos, dando-lhes um fundamento mais sólido e compatível com o ideal de unidade substancial do Estado. Reavalia assim, o princípio de que os indivíduos humanos devem ser concebidos originariamente como tendo direitos, e o Estado como a mera sociedade política que assegura esses direitos e a liberdade subjetiva de cada um de forma jurídica. Hegel volta-se à antiga noção de *koinonia politiké* dos gregos, com a finalidade de apreender o verdadeiro sentido do Estado, de apontar para as restrições teóricas e históricas do individualismo da concepção liberal de Estado e de superar a cisão que a liberdade subjetiva produz na modernidade.

Essa admiração pela "bela totalidade" helênica, pela *Sittlichkeit* grega estilizada como perfeição excepcional, onde o "reino ético é pois na sua *subsistência* um mundo imaculado, não alterado por nenhuma cisão" ¹⁶, apresentou-se ao jovem Hegel com um fervor nostálgico*. Essa admiração permanece nos escritos da

* No jovem Hegel em Tübingen (1788 - 1793), já está vivamente presente este ideal clássico da "bela totalidade". "É um ideal político, observa Bourgeois, no sentido de que seu conteúdo é a *pólis*, a cidade antiga, enquanto meio de vida que permite que o homem realize seu ser em uma harmoniosa totalidade. Esta cidade antiga na qual Hegel, penetrado pelo espírito da época vê — o mesmo que Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller e seu discípulo Hölderlin — o paraíso perdido do Ocidente (...)." ¹⁷ Em Frankfurt, (1797 - 1800) pondera Bourgeois, tendo em mente as condições desumanas do mundo de sua época e mantendo o "ideal de liberdade realizada na *pólis* antiga", Hegel procurará integrar a esse ideal a sociedade econômica atual do Estado moderno. Assim, "a vontade do ideal perdura, porém corrigida com o sentido de que é o realmente possível (...). Em suma, sem abandonar o idealismo do princípio, o humanismo hegeliano se satura de realismo pelo reconhecimento da realidade do tempo histórico." ¹⁸ Em Jena (1801 - 1807) ocorrerá, no dizer de Bourgeois, a "reconciliação da razão e da história." "Hegel percebe a idealidade da realidade, do conceito e do tempo, da razão e da história, da filosofia e da política." ¹⁹ Apesar de se voltar à realidade histórica dos tempos modernos, a obra juvenil *Sistema da Vida Ética* (*System der Sittlichkeit* - 1803) sublinha o ideal da totalidade da *pólis* grega de forma tão enfática que chega a aniquilar a particularidade. Na terceira parte dessa obra ("A vida ética absoluta"), a eticidade é vista como "a absoluta identidade" e "aniquilação completa da particularidade" ²⁰, a qual encontra sua expressão concreta no povo (*Volk*) e na constituição desse povo num Estado. Taminioux afirma que "segundo seu conceito, a vida ética absoluta aniquila tudo aquilo que no modo de ser essencialmente relativo da vida ética natural tinha o estatuto de particularidade ou de subjetividade. Ela é a 'assunção absoluta do particular no universal', ou do subjetivo no objetivo. O que implica que não há nela lugar para um retiro da vida individual sobre ela própria, quer seja no pensamento ou na ação, retiro que abriria a porta à contingência, ao pos-

maturidade, mas o caráter da imediatidade da eticidade grega é superado pela incorporação dialética do sujeito e da liberdade subjetiva. Apesar da censura pela ausência do princípio da subjetividade no modelo ético grego, este serve de contraponto à carência de comunidade política substancial e de prioridade da totalidade ética nos modernos, instruídos pelo princípio individualista da liberdade subjetiva.

A evolução do pensamento de Hegel vai se encarregar de corrigir essa postura unilateralmente substancialista, que nega a subjetividade e a presença do indivíduo. De qualquer forma, o paradigma grego da substancialidade permanece e ele se torna compatível com o espírito dos tempos modernos pela sua reassunção — que é também sua realização efetiva — no movimento de subjetivação da substância ética. Afinal, o que importa a Hegel é a eticidade moderna, o fato da sua temporalidade presente e a sua compreensão especulativa racional.

2. A SUBSTÂNCIA COMO SUJEITO E A ETICIDADE MODERNA

O destaque ao aspecto substancial que Hegel concede à vida ética pode ser atribuído, em parte, ao reconhecimento da importância do conceito de substância em Spinoza. O próprio Hegel assim se expressa ao dizer que "Spinoza é tão fundamental para a

sível. Na vida do indivíduo ele é absolutamente um com o universal, o particular encarna e exprime esse universal. O universal é seu único objeto, seu único fim, seu único ideal."²¹ Na colocação de S. Goyard-Fabre, a admiração pelos gregos permanece principalmente "porque ela significa uma dupla recusa: a de toda concepção democrática do Estado na medida em que esta concepção indica o triunfo de singularidades atomísticas, entidades abstratas que contradizem a cidadania real; e da concepção 'popular' da filosofia política que, demagógica, coloca acima a reivindicação das liberdades individuais e nega o Estado como universal concreto."²²

filosofia moderna que bem pode-se dizer: quem não é spinozista não tem filosofia alguma."²³ O caráter de totalidade necessária ou de identidade absoluta da substância spinozana que reúne no todo as partes, as quais guardam a determinação da totalidade que integra tudo, é assimilado por Hegel como algo irrenunciável na caracterização da substância ética (*sittliche Substanz*). Mas Hegel corrige Spinoza quando o filósofo alemão atribui à substância a exigência do elemento da subjetividade para que ela se compreenda como sujeito, alcançando, assim, sua plenitude e o seu verdadeiro conceito. "A subjetividade é, ela mesma, a forma absoluta e a realidade existente efetiva da substância (...)." ²⁴

Se Spinoza está correto na afirmação da substância no seu aspecto de necessidade, isto é, em atribuir à universalidade o momento lógico fundante como *natura naturans*, e, conseqüentemente, em dizer que toda determinação é uma negação, fica aquém do reconhecimento da importância do finito e da subjetividade ao não conceder à finitude, à negação, ao determinado, a possibilidade de uma verdadeira afirmação. No julgamento de Hegel, faltou a Spinoza a negação da negação, a contradição, deixando, assim, de apreender o aspecto positivo e a importância do particular e do subjetivo.

Já na *Lógica do ser*, Hegel critica a noção spinozana de substância afirmando que ela é uma realidade fixa, uma positividade, uma "afirmação absoluta" imediata, e não algo que se auto-compreende como positividade restabelecida após um processo reflexionante, como negação da negação. Destituída da força do negativo, a substância spinozana limita-se à irradiação de si aos atributos e modos, mas não se expõe a si mesma, não se compreende na unidade negativa de si. "Em Spinoza a substância e sua unidade absoluta tem a forma de uma unidade imóvel, de uma rigidez na qual não se encontra ainda o conceito da unidade ne-

gativa do Si, a subjetividade."²⁵ Ao lado dessa rigidez da substância, da ausência de uma negação que possibilita à substância e ao seu caráter totalizante o movimento da sua auto-produção como resultado, desponta também a carência do princípio da *subjetividade* e da *personalidade*. "É por perceber a negação de um modo tão unilateral que Spinoza destrói o *princípio da subjetividade*, da individualidade, da personalidade, o momento da consciência de si na essência."²⁶ Falta a Spinoza a idéia da liberdade de um sujeito, ou a possibilidade da subjetivação da substância que se torna livre para si, já que, no spinozismo, "desaparece o ser para si da consciência". Nele, a ausência de uma negação reflexionante, pela qual a substância retornaria nela mesma, à sua identidade positiva primeira, se completa com a ausência de um sujeito: "Falta à substância o *princípio da personalidade*."²⁷ O mesmo, comenta Hegel, ocorre com a representação oriental do absoluto e da sua emanção. Como luz primeira, ele se expande e essa expansão é a extensão calma e pacífica da sua clareza. Aquilo que está mais longe é o menos luminoso, o mais imperfeito. A expansão é vista como perda contínua, o negativo, aquilo que não retorna à primeira luz.

O caráter da substancialidade para Hegel consiste na atividade da substância em se mostrar verdadeira na particularização e, através dela, manifestar a efetiva realidade da totalidade. Nesse movimento produtor da totalidade, de uma substância que se ex-põe nos seus atributos (particularidade), ela também se auto-produz, se auto-compreende, retornando a si mesmo como sujeito. Ora, essa auto-compreensão da substância traduz a superação da necessidade da substância e a sua conseqüente realização no conceito: "a passagem da necessidade à liberdade, ou da efetividade ao conceito."²⁸

* O conceito é o reino da subjetividade e da liberdade. Esse transitar do

A determinação da subjetividade permeia a substancialidade que não exclui e nem se opõe à liberdade, elemento integrante ao próprio caráter lógico da substância-sujeito. Com esta determinação Hegel quer capturar a moderna eticidade sob a forma de uma "substancialidade-subjetiva", corrigindo e superando a vida ética grega na sua imediatidade e pura necessidade substancial, onde a manifestação ética da liberdade subjetiva era impossível. Ciente da importância e da necessidade de uma substância ética que só será concreta enquanto perpassada pela "infinita forma da consciência-de-si", o filósofo vai afastando-se da nostálgica

conceito em si mesmo (liberdade) já está, de algum modo, antecipado na substância enquanto essencialidade presente nos seus acidentes. Mas é na categoria lógica da ação recíproca (*Wechselwirkung*) que se opera a passagem da necessidade da substância para a liberdade do conceito. Na ação recíproca há uma "causalidade mútua de substâncias pressupostas se condicionando; cada uma é em relação a outra ao mesmo tempo (substância) ativa e ao mesmo tempo, substância passiva."²⁹ Nessa mútua causalidade o que é condicionado é também condicionante. Nesse movimento co-implicador, a necessidade causal se torna liberdade: "A necessidade é desta maneira a identidade interna; a causalidade é a manifestação desta mesma (necessidade), na qual sua aparência (*Schein*) de ser-outro substancial é sobressumido (*aufgehoben*), e a necessidade é elevada à liberdade."³⁰ A questão da liberdade vai se apresentando, nesse movimento lógico da passagem da necessidade da substância à liberdade do conceito, como manifestação de uma identidade interior que mostra o vínculo da necessidade. Quando esta se manifesta como tal, perde o caráter da sua absolutidade. O abismo que separava a necessidade da liberdade se dilui pela *com-preensão* da necessidade: uma necessidade sabida não é mais uma necessidade necessária (que exclui qualquer contingência), mas o saber dela coloca-a no julgamento de si mesma, isto é, relativiza-a, tornando-a, portanto, contingente. Essa dissolução da necessidade pela compreensão da sua lógica é, por conseguinte, a emergência da liberdade. Movidas pela reflexividade (negatividade), as categorias da substancialidade alcançam uma totalidade dialética que desemboca numa efetividade livre, que não é outra coisa senão a manifestação necessária daquela totalidade que se auto-compreende a si na compreensão dos seus momentos: universalidade, particularidade, singularidade. Nesse sentido, essa totalidade pode ser chamada de conceito, subjetividade ou ainda liberdade. A passagem da necessidade à liberdade registra a passagem da necessidade da substância à liberdade do conceito, da lógica objetiva à lógica subjetiva. "Esta verdade da necessidade é, por conseguinte, a liberdade, e a verdade da substância é o conceito."³¹ Liberdade e necessidade não se excluem mutuamente, mas representam momentos que revelam a natureza concreta e efetiva de uma totalidade. A necessidade, sem a incorporação dialética da liberdade, apresenta apenas o lado da "totalidade" substancial carente de subjetividade (e de liberdade). Assim, o caráter de liberdade na substância pressupõe a necessidade e a inclui de forma suprimida-conservada. Liberdade do sujeito e necessidade da substância não são termos antinômicos, a não ser na ótica separadora do entendimento: "O que o entendimento entende por liberdade e por necessidade, são, de fato, apenas momentos ideais da verdadeira liberdade e da verdadeira necessidade e (...) nenhuma verdade pertence a esses dois termos em sua separação."³²

visão juvenil do substancialismo ético da velha Grécia e assume o princípio da subjetividade da modernidade, compreendendo-a, contudo, a partir de uma totalidade substancial onde a universalidade não se opõe à consciência individual e na qual a liberdade subjetiva possui seu fim e razão de ser.*

A eticidade moderna não se institui na opacidade de uma substância totalizante própria dos Estados orientais. Nestes, o princípio da subjetividade é anulado, pois o déspota encarna a liberdade dos indivíduos e todos se vinculam à sua figura patriarcal como meros acidentes de uma única substância. A totalidade orgânica hegeliana atesta, ao lado do caráter de unidade do todo, o aspecto da diferença, da presença ativa e autônoma da particularidade.

* B. Bourgeois chama atenção para a superação da filosofia da identidade de Schelling e do spinozismo substancialista já no artigo "*Maneiras de tratar cientificamente o Direito Natural*", publicado no *Kritisches Journal der Philosophie* em 1802 - 1803. Segundo Bourgeois, esse artigo "marca um momento capital na passagem da afirmação do negativo (em si subjetivo) no positivo (o ser substancial), à afirmação do positivo como negativo, da substância como sujeito."³³ No comentário conclusivo de B. Bourgeois: "Se o hegelianismo consistiu em conceber a substância como sujeito, o texto sobre o direito natural representa (...) o momento crítico, crucial, de alguma forma 'trágico', onde o pensamento especulativo de Hegel se *contradiz* com seu estilo a princípio *substancialista* — a especulação teológica herdada de Schelling — ainda conservada como forma, no seu estilo doravante *subjetivista* — a especulação dialética propriamente hegeliana — já afirmada no conteúdo, expondo, em seu próprio centro, o absoluto como 'tragédia', o positivo como negação de si, a substância como subjetividade. Por seu conteúdo como por sua forma, por seu objeto como por sua *démarche*, o texto de Hegel constitui (...) o instante decisivo do pensamento inaugural da substância como sujeito." ³⁴ Mas é efetivamente em Jena que o pensamento hegeliano culmina na crítica acabada ao absoluto identitário schellingiano e ao substancialismo spinozano, na afirmação de que a verdadeira substância é também sujeito. A *Fenomenologia* destaca de forma incisiva a presença do elemento moderno da consciência-de-si que se apresenta como figura no desenvolvimento da consciência. Essa consciência-de-si não se apresenta na sua pura ipseidade, mas na articulação dialética de um "Eu que é um Nós e um Nós que é um Eu". A substancialidade do "Nós" torna-se consciência na individualidade do "Eu", e ambas só adquirem realidade efetiva na substância-sujeito. A negatividade do singular rompe com o ser compacto e imediato da substância. Embora a consciência-de-si da eticidade, enquanto expressão do caráter espiritual de um povo, não possa ser reduzida à consciência isolada do indivíduo, o momento mediador para a manifestação dessa consciência é o indivíduo e a sua liberdade subjetiva.

Uma vida orgânica implica a unidade do organismo, alma única. Porém, a existência de uma vida orgânica implica também a expansão das diferenças; exige que se desenvolva a singularidade das diferentes partes ou, mais exatamente, dos distintos membros, e que este se desenvolva até constituir em sua particularidade sistemas inteiros, de tal modo que sua atividade reconstrua a unidade. ³⁵

Na *Filosofia do Direito*, o elemento da eticidade destaca o sentido de uma vida ética moderna na tripartição do indivíduo como membro da substância ética na família, na sociedade civil-burguesa e no Estado, marcada pelo travejamento indivíduo-comunidade, cuja forma lógica congrega a substância-indivíduo e a necessidade-liberdade.

A princípio, a análise vai demonstrando as contradições do bem moral. Esse bem e a consciência moral são abstratos, isto é, privados de um conteúdo que os qualifique, apresentando apenas a determinação do dever-ser. Enquanto formas unilaterais, o bem e a consciência estão separados e carentes um do outro. A unidade dos dois constitui um momento da própria unidade do conceito. O bem, ao alcançar sua realidade efetiva, se completa com a subjetividade e esta se efetiva como bem em-si. Por isso, a "identidade concreta do bem e da vontade subjetiva, sua verdade, é a eticidade (*Sittlichkeit*)",³⁶ ou a "unidade do bem subjetivo e do bem objetivo existente em-si e para-si é a eticidade."³⁷

Na figura da pessoa do direito abstrato, a liberdade se apresentou como ser-aí imediato da liberdade. Num segundo momento, ela se determinou na moralidade como bem de uma subjetividade ou como "reflexão da auto-consciência." Essa universalidade interiorizada do bem não deve permanecer abstratamente encerrada em-si, mas se efetivar na realidade objetiva. Configura-se, então, o terceiro momento da Idéia de liberdade, que possui tanto a determinação da totalidade substancial, como a da subjetividade singular. "A eticidade é, assim, a unidade da vontade em

seu conceito e da vontade do indivíduo (*der Einzelnen*), quer dizer, do sujeito (*des Subjekts*)." ³⁸ A liberdade existe agora nessa união como objetividade, realidade efetiva de um bem e se oferece como a própria necessidade na aspiração da vontade livre individual.

Enquanto a pessoa do direito e a subjetividade da moralidade manifestaram-se como formas fundamentais da moderna individualidade, a eticidade fornece-lhes o estofo substancial, seu verdadeiro conteúdo. Com a idéia de eticidade, Hegel almeja apresentar a liberdade como momento concreto não só de um bem interior, mas de um bem objetivo e vivo, que se exprime numa "disposição subjetiva" (*subjektive Gesinnung*).

A compreensão conceitual da eticidade revela essa unidade da totalidade substancial do bem vivo com a particularidade:

A eticidade é a Idéia da liberdade como bem vivo (lebendige Gute), que tem seu querer e seu saber na auto-consciência e, por meio do seu atuar (Handeln), a sua realidade efetiva, assim como esse atuar tem, no ser ético, seu fundamento em-si e para-si e seu fim motor — o conceito de liberdade que veio a ser mundo presente (Vorhanden) e natureza da auto-consciência. ³⁹

São os indivíduos que, pelo seu querer e saber, promovem a auto-consciência desse bem vivo substancial (Idéia de liberdade em-si e para-si). Através da atividade desses indivíduos, o bem (a própria Idéia de liberdade) se completa como força substancial. O fundamento deste atuar e da auto-consciência dos homens recai no ser ético "em-si e para-si", o qual supera a unilateralidade de uma substância opaca sem sujeito, ou a de um sujeito sem o amparo substancial. Na afirmação da *Enciclopédia*,

uma vez superadas essas unilateralidades, a liberdade subjetiva é, assim, como vontade universal racional em-si e para-si, a qual tem na consciência da subjetividade singular seu saber de si e sua disposição (Gesinnung) subjetiva, assim como ela tem, ao mesmo tempo, sua atuação

e sua realidade efetiva universal imediata como
 • *costume (Sitte)*, — a *liberdade* auto-cons-
 ciente tornada natureza.⁴⁰

A vontade substancial ética não dissimula uma nova abstração. Ela se estatui e se transparece pela mediação da "consciência da subjetividade singular", pelo saber e querer dos indivíduos. Ao se constituir em um bem objetivo, ético, a Idéia de liberdade na sua efetividade substancial se perfaz, ao mesmo tempo, na "forma infinita da consciência de-si." Assim, a liberdade, que se tornou auto-consciente pela vontade subjetiva individual, patenteia algo de objetivo, e congrega a própria liberdade subjetiva sem se reduzir ao aspecto isolado do livre-arbítrio. As diferentes partes, o próprio direito da subjetividade, são mantidas e resguardadas com muito mais força no fundamento substancial da eticidade que encerra a unidade do conceito de vontade livre e do seu ser-aí, a vontade particular.

Apesar da marca inamovível da liberdade subjetiva, o caráter integrar da substancialidade ética se impõe como *idealidade* que congrega os indivíduos enquanto partes de uma totalidade. Considerada em si como a "liberdade ou a vontade existente em-si e para-si", a eticidade encerra o "*poder ético*", (*sittliche Macht*), que rege a "vida dos indivíduos e tem nesses, como nos seus acidentes, sua representação, a forma do seu aparecer e realidade efetiva."⁴¹ As determinações éticas circunscrevem o indivíduo e a sua liberdade subjetiva, de tal forma que ele se emoldura na substancialidade como acidente: "Que o indivíduo existe isto é indiferente à vida ética objetiva, pois apenas ela é o que permanece e o poder que rege a vida dos indivíduos."⁴² A consideração do acidente não tem o sentido de aniquilar a presença do indivíduo no todo ético, mas apenas compreender, como em Aristóteles, que o todo prevalece sobre as partes. A qualificação dos indivíduos como acidentes deve ser avaliada tendo

em vista a crítica hegeliana ao individualismo e ao desprezo que os filósofos atomistas reservaram à vida política comunitariamente integrada no Estado.

Os indivíduos são acidentes no sentido que a substância ética constitui uma "autoridade e poder absoluto, infinitamente mais firme que o ser da natureza." ⁴³ A relação do sujeito com a realidade ética não encobre uma conexão artificial, mas revela a força do poder imanente que congrega os homens numa unidade espiritual mais sólida que a da própria exterioridade da natureza. Antes de tudo, é preciso ressaltar o conceito especificamente hegeliano de acidente como manifestação da essência substancial. Do ponto de vista lógico, o trânsito entre a substância e os seus acidentes indica uma "relação de substancialidade." O acidente não está em oposição à substância como algo que se destaca dela e se exterioriza na sua autonomia.* A substância é o "ser como a mediação absoluta de si consigo mesmo (...). O subsistir sendo em-si e para-si." ⁴⁴ No acidente, esse "ser-em-si e para-si idêntico a si" traduz a "atuosidade (*Aktuosität*) da substância". Assim, na sua identidade com a substância, uma suposta "precariedade" dos acidentes desaparece.

A relação de substancialidade é, pois, primeiramente, somente ela [a substância], de tal maneira que a substância revela-se como potência formal, cujas diferenças não são substan-

* A tradição filosófica definiu substância como aquilo que subsiste por si e que não depende de outra coisa para existir. Para Descartes, substância é "uma coisa que existe de tal modo que tem necessidade apenas de si mesmo para existir (*Princípios da Filosofia*, 1ª parte, § 51); ou em Spinoza: "Entendo por substância aquilo que é em si e é concebido por si." (*Ética*, I, def. 3). Esse aspecto de auto-subsistência e permanência da substância é, também, afirmado por Hegel, quando o filósofo inscreve na substância, uma atividade própria e uma autonomia em relação aos acidentes. Mas a concepção hegeliana da substância se inclinã mais em analisar o caráter de totalidade auto-subsistente na relação com as partes. Nos acidentes, a substância se põe totalmente e por eles manifesta seu poder. A diferença entre substância e acidente exhibe antes uma diferença no deslocamento dialético da potência da substância para os acidentes. A substância manifesta-se numa unidade reflexiva com seus momentos, de tal forma que esses só subsistem pela mediação da substância, na medida em que esta se apresenta nos seus acidentes.

ciais; ela é de fato apenas como *interior* dos acidentes, e estes são apenas *na substância* (...), a *acidentalidade*, que *em-si* é substância, é, justamente por esta razão, também *posta* como tal, (...) é a *substância sendo para si, potente* [dotada de poder].⁴⁵

O acidente, para Hegel, não é algo de secundário, e tem sua força, precisamente, na relação com a substância. Entre o indivíduo (membro da eticidade) que não pode, por si só, subsistir e a substância ética, não se verifica uma relação de aniquilamento do primeiro na sua expressão como acidente. A outra alternativa — recusada por Hegel — para explicar essa relação, provém do atomismo, que dissolve os indivíduos em unidades separadas unidos apenas de forma contingentes, sem nenhum laço substancial.

*Em relação ao ético, só há, portanto, dois pontos de vista possíveis: ou se parte da substancialidade ou se procede de modo atomístico, elevando-se o indivíduo como fundamento. Este último ponto de vista carece de espírito, porque só estabelece uma composição, enquanto que o Espírito não é algo de singular, mas a unidade do singular com o universal.*⁴⁶

Certamente que Hegel, ao recusar a alternativa atomista, não abraça cegamente o outro lado — também unilateral — da solução substancialista, mormente quando esta se apresenta como realidade única e indiferenciada tal como o absoluto de Schelling que, na ironia hegeliana, mostra-se como a noite onde todos os gatos são pardos.

O caráter de substância da eticidade deve ser apreendido na sua unidade com os acidentes, o momento objetivo com o subjetivo: "No todo da eticidade estão presentes tanto o momento objetivo como o subjetivo, mas ambos só como formas dela. O bem é aqui substância, quer dizer, preenchimento (*Erfüllung*) do objetivo com a subjetividade."⁴⁷ Essa unidade anuncia aquilo que Hegel denomina de "substância concreta": "A realidade ética ob-

jetiva que toma o lugar do bem abstrato é, graças à subjetividade como *forma infinita*, a substância concreta." ⁴⁸ Tal como o conceito, essa substância prescreve em si diferenças que são vistas a partir da totalidade, de tal forma que a "opinião subjetiva e o capricho" não devem prevalecer sobre o conteúdo estável e superior da realidade ética, em si mesma absoluta e necessária.

A participação do indivíduo resulta da sua inserção como membro (*Mitglied*) da substancialidade, onde a consciência e o agir individual realizam-se no todo ético. Apenas enquanto elemento vinculado à "substância concreta" o indivíduo, como pessoa do direito e como subjetividade na moralidade, adquire realidade efetiva, quer na qualidade de membro imediato da família (*Familienglied*), quer como parte integrante da sociedade civil-burguesa (*Bürger als bourgeois*) e, finalmente, como membro mediado do Estado (*Bürger als "citoyen"*): "No direito, o objeto é a pessoa, do ponto de vista da moralidade é o sujeito, na família o membro dessa família (*Familienglied*), na sociedade civil-burguesa em geral o *Bürger* (como bourgeois)". ⁴⁹ Através dessas diversas determinações do indivíduo como membro da substância concreta, a universalidade pode se singularizar e se subjetivar, superando o caráter de uma substancialidade sem sujeito e de um bem (subjetivo) sem substância. Somente assim, o círculo da necessidade (*Kreis der Notwendigkeit*) articula-se com o indivíduo, e a necessidade da substância ética torna-se liberdade na consciência dos sujeitos.

A realidade ética — o costume, as leis, as instituições sociais e políticas — configura a própria essência do indivíduo e recebe dele o "testemunho de sua espiritualidade" (*Ph.R. § 147*), enquanto que nela ele tem o "sentimento da sua dignidade" (*Selbstgefühl*). Nessa realidade o indivíduo vive o âmbito es-

piritual numa "relação imediata ainda mais idêntica que a da fé e da confiança."⁵⁰ A substância ética não impõe sua potência de forma exterior e coercitiva, mas se revela na própria consciência individual sem, contudo, eliminá-la. "O direito dos indivíduos à sua *particularidade* está também contido na substancialidade, pois a particularidade é a forma exterior do aparecer na qual o ético (*Sittliche*) existe."⁵¹ Sem o saber, o querer e o agir dos indivíduos, sem a mediação da particularidade, a potência ética é força emasculada. Entretanto, o indivíduo não se integra no todo ético pela coação ou pela adesão voluntária contratual. É pela *confiança* (*Vertrauen*) que ele se vincula à eticidade, unindo-se, também, aos demais indivíduos, formando um único espírito, o espírito de um povo: "o fato de que outros singulares se sabem reciprocamente e são realidade efetiva só nesta identidade, é a *confiança*, a verdadeira disposição (*Gesinnung*) ética."⁵² Com base neste sentimento, as relações do indivíduo com a eticidade apresentam-se sobre a forma do *dever* (*Pflicht*) sem as limitações do arbítrio da vontade natural, e sem a "opressão" formal do dever-ser da moralidade: "No dever o indivíduo se libera e alcança a liberdade substancial."⁵³ O dever, portanto, significa "conquista da liberdade afirmativa"⁵⁴ e não a sua limitação. Esta relação positiva e constitutiva da liberdade acarreta uma identidade entre dever e direito no mesmo indivíduo ao nível da eticidade. "Nesta identidade da vontade universal e particular dever e direito são um, por meio do ético o homem tem direitos na medida em que tem deveres e deveres na medida em que tem direitos."⁵⁵ No direito abstrato, direito e deveres têm uma correspondência baseada na reciprocidade exterior das pessoas. Na moralidade, o direito do "meu bem subjetivo" é tão somente um com "meus deveres", e é objetivo "sob a forma de um dever-ser" (cf. *Ph. R.* § 155). É apenas na eticidade que a correspondência entre direito e dever progride

para uma identidade atuante de um com outro: "o homem tem direitos na medida em que tem deveres, e deveres na medida em que tem direitos." (*Ph. R.* § 155). Esta identidade extrapola a correspondência do direito (subjetivo) com um dever individual — assumido como parte integrante da liberdade subjetiva e da responsabilidade pessoal — e se insere na objetividade do interesse (ético) da comunidade, perante a qual direito e dever não são mais postulações abstratas ou meramente subjetivas.

Na substancialidade da vida social e política da eticidade, o direito individual da pessoa e a liberdade subjetiva estão asseguradas e se manifestam com força efetiva: " *O direito dos indivíduos à sua determinação subjetiva para a liberdade, tem sua repleção (Erfüllung) no fato deles pertencerem à realidade ética efetiva, pois a certeza de suas liberdades têm sua verdade em tal objetividade, e no ético eles possuem efetivamente sua própria essência, sua universalidade interior.*"⁵⁶ A integração do indivíduo na substancialidade sobrevém pela necessidade concreta que a liberdade subjetiva apresenta de inscrever-se num fundamento ético substancial, e não mais em função do direito ou da moralidade abstrata. Superando a determinação abstrata do indivíduo isolado e da subjetividade que se refugia num dever-ser, a relação ética substancial compreende a conduta e a liberdade individual de forma imanente, realizando-as efetivamente. Não se trata mais da exterioridade da pessoa jurídica, nem do recolhimento do dever-ser, mas da vida ética universal, onde a liberdade só pode ser realidade efetiva se for um bem viço para o indivíduo e se não estiver sujeita ao juízo abstrato e limitativo de cada sujeito.

A partir do reconhecimento da importância especulativa da substancialidade, Hegel vai assimilando a novidade teórica e a atualidade histórica do princípio da liberdade subjetiva da modernidade, inscrito no quadro da eticidade de inspiração gre-

ga, onde as relações dos indivíduos passam a ser efetivamente sociais e políticas. O destaque do sujeito e da subjetividade como exigência para a realização efetiva da substância, significa não só a superação da imediatidade substancial não subjetiva da eticidade grega, como também ocupa um lugar central na crítica à univocidade da substância spinozana. A outra crítica, ao princípio da liberdade subjetiva e ao direito natural dos filósofos — tanto ao nível empírico de Hobbes, Locke, Rousseau, Pufendorf, os quais deduzem a sociedade e o Estado a partir de uma abstração da realidade humana social, como daqueles que deslocam o eixo da vida social e política para uma forma *a priori*, na vontade livre de um eu, tal como Kant e Fichte — tem por base uma noção de subjetividade e liberdade que não é mais natural (imediata) nem formal (abstrata), mas a própria *Idéia de liberdade* que se explicita como realidade substancial organicamente presente na comunidade e nos membros desta comunidade. A intenção hegeliana visa superar as aparentemente insolúveis dicotomias entre sociedade e indivíduo, natureza e espírito, necessidade e liberdade, objetividade e subjetividade, no próprio movimento dialético de subjetivação da substância e substancialização do sujeito.

A noção de eticidade compreende a condição familiar, social (econômica) e política do homem no âmbito da sociedade industrial moderna. O inusitado é que o filósofo vai modelar esse quadro na esteira de um substancialismo de inspiração clássica.* Contudo, esse retorno à antiguidade na terceira parte da *Filosofia do Direito* — a qual conserva, inclusive, a tripar-

* Segundo Riedel, a terceira parte da *Filosofia do Direito*, é "idêntica à terceira parte da velha *philosophia practica*: a 'eticidade' representa a unidade entre a ética e a política enquanto era essencial para a tradicional teoria da constituição ético-jurídica do Estado, a teoria da sociedade civil (*civitas sive societas civilis*)." ⁵⁷

tição tradicional (família, sociedade e estado) de fundo aristotélico — não deve induzir o leitor a uma assimilação ingênua e acrítica da filosofia política hegeliana ao modelo grego. A família na eticidade moderna, tal como Hegel a compreende, não é mais a *oikia* grega, tampouco a *societas domestica*, lugar da atividade econômica em oposição à *societas civilis*. Também a sociedade civil-burguesa da *Filosofia do Direito* não pode ser assimilada à *societas civilis*, a qual, em oposição à sociedade doméstica, formava uma comunidade mais ou menos artificial de cunho civil-político: o Estado enquanto ainda unido à sociedade civil. Finalmente, o Estado hegeliano não se reduz à *civitas sive res publica*. Na sua visão tripartida, a *Sittlichkeit* não apresenta mais a distinção clássica entre o econômico, vinculado à família, enquanto unidade produtora de riquezas e encarregada do trabalho, e o social-político relacionado à *civitas*, ao Estado. A tríplice distinção da eticidade articula: a) um moderno conceito de família, lugar da intimidade efetiva da vida privada dos indivíduos; b) um segundo momento, ainda privado, da vida econômica e do trabalho dos indivíduos (burgueses) na sociedade civil-burguesa; c) uma esfera superior do Estado que encerra em si o monopólio político da vida pública dos cidadãos, esfera distinta e superior à atividade social e econômica.

NOTAS DE REFERÊNCIA

CAPÍTULO III - A ETICIDADE

- (1) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 33.
- (2) *Ibid.*, § 33.
- (3) *Ibid.*, § 33, obs.
- (4) HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de la Religion* II^e Partie, *La Religion Déterminée*, 2. Les Religions de l'individualité Spirituelle. Trad. J. Gebelin, Paris, Unis, 1972, p. 96.
- (5) HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 89.
- (6) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 151.
- (7) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 153.
- (8) HEGEL, *Enzyklopädie*, § 487.
- (9) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 142.
- (10) *Ibid.*, § 144.
- (11) ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, IX, 1169 b.
- (12) ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253 a, 30.
- (13) ILTING, *The Structure of Hegel's Philosophy of Right*, op. cit., p. 98.
- (14) *Ibid.*, p. 101.
- (15) *Ibid.*, p. 98,99.
- (16) HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. II, op. cit., p. 29.
- (17) BOURGEOIS, B. *El Pensamiento Político de Hegel*, op. cit., p. 33.
- (18) *Ibid.*, p. 67.
- (19) *Ibid.*, p. 69.
- (20) HEGEL, *Système de la vie éthique*, trad. Taminiaux, op. cit., p. 159.
- (21) TAMINIAUX, J. Introduction, in *Système de la vie Éthique*. Paris, Payot, 1976, p. 70.
- (22) GOYARDE-FABRES, S. Hegel et Platon, in *Dialogue*, p. 451, 2.
- (23) HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, t. I, op. cit., p. 305.

- (24) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 152.
- (25) HEGEL, *Science de la Logique. L'Être*. op. cit., trad. Labarrière et G. Jarczyk, p. 249.
- (26) HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, op. cit., T. III, p. 308.
- (27) HEGEL, *Science de la Logique. La Doctrine de la Essence*, op. cit., p. 239.
- (28) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques. I. La Science de la Logique*, op. cit., § 159, obs., p. 405.
- (29) HEGEL, *Science de la Logique. La doctrine de la Essence*, op. cit., p. 293.
- (30) *Ibid.*, p. 294.
- (31) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques. I. La Science de la Logique*. § 158, p. 403.
- (32) *Ibid.*, § 48, ad., p. 506.
- (33) BOURGEOIS, B. *Le Droit de Hegel. Commentaire*, Paris Vrin, 1986, p. 16.
- (34) *Ibid.*, p. 631, 632.
- (35) HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 289.
- (36) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 141.
- (37) *Ibid.*, § 141, ad.
- (38) *Ibid.*, § 33, ad.
- (39) *Ibid.*, § 142.
- (40) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 513.
- (41) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 145.
- (42) *Ibid.*, § 145, ad.
- (43) *Ibid.*, § 146.
- (44) HEGEL, *Science de la Logique. La doctrine de l'essence* op. cit., p. 270.
- (45) *Ibid.*, p. 274.
- (46) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 156, ad.
- (47) *Ibid.*, § 144, ad.
- (48) *Ibid.*, § 144.
- (49) *Ibid.*, § 190, obs.
- (50) *Ibid.*, § 147.
- (51) *Ibid.*, § 154.
- (52) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 515.
- (53) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 149.
- (54) *Ibid.*, § 149, ad.
- (55) *Ibid.*, § 155.
- (56) *Ibid.*, § 153.

(57) RIEDEL, M. *Zwischen Tradition und Revolution*, op. cit., p. 185.

CAPÍTULO IV

O INDIVÍDUO NA INTIMIDADE DA COMUNIDADE FAMILIAR

1. A FAMÍLIA COMO UNIDADE ÉTICA IMEDIATA NO SENTIMENTO E NO AMOR

A família moderna constitui o agrupamento social imediato que Hegel vai apreender como um momento inicial na arquitetura da vida ética da *Filosofia do Direito*, na Seção que inaugura a eticidade. Ao capturar a importância conceitual do privado substanciado na intimidade do lar, o filósofo faz da família uma instância da manifestação da modernidade que se exprime no cultivo de um sentimento (amor) privado de indivíduos unidos por laços familiares, e imersos numa sociabilidade calcada na identidade afetiva dos membros do grupo.

A família é uma pessoa; seus membros (os pais) renunciaram à sua personalidade (e, portanto, à sua condição jurídica, aos seus interesses particulares e às suas perspectivas egoístas), ou então ainda não alcançaram esse estatuto (tal é a condição das crianças (...) Há, então, entre eles uma unidade de sentimento, de amor, de confiança, de fé. No amor, o indivíduo toma consciência de si mesmo na e pela consciência do outro; ele se aliena e nesta alienação recíproca cada um toma posse do outro e de si mesmo enquanto sendo um com o outro.¹

Na família, os indivíduos demonstram uma vida privada segundo uma unidade ética da intimidade familiar e não segundo os interesses particulares de sujeitos isolados. Os membros da família participam de um agrupamento imediato, íntimo, próprio de uma identidade afetiva, exclusiva aos indivíduos ligados pelo mesmo sentimento e amor.

Já no começo da seção que trata da família, Hegel assinala de modo decisivo os elementos principais desse momento inicial da vida ética:

A família, enquanto substancialidade imediata do espírito, tem como sua determinação a unidade sob a forma do sentimento (empfindende Einheit), o amor (die Liebe), de sorte que a disposição [de espírito] (Gesinnung), é ter a auto-consciência de sua individualidade nesta unidade, enquanto essencialidade em-si e para-si, a fim de existir nela como membro e não como uma pessoa para si.²

Essa família — compreendendo os seus momentos na figura do casamento, do patrimônio familiar e na geração, no cuidado e educação dos filhos, marcada pela unidade sob a forma do sentimento e do amor — revela o caráter de privacidade de uma comunidade substancial baseada numa relação de obediência ao pai. A caracterização hegeliana da família insere-se na mentalidade burguesa da cultura de uma vida doméstica particular.

A visão hegeliana desse grupo é inteiramente coerente com o espírito da sua época, segundo o qual, a família moderna burguesa distingue-se pela unidade dos indivíduos baseada na intimidade conjugal e no amor, na proteção e educação dos filhos. Confinada a um espaço limitado, esse novo tipo de agrupamento familiar não se apresenta mais como unidade de produção, pois não tem por finalidade a responsabilidade de assumir, enquanto família, o trabalho produtivo. A função desse grupo nuclear restrito consiste em executar atividades não-econômicas exercidas no âmbito privado do lar, voltadas, principalmente, para satisfação sexual dos cônjuges, para a procriação e educação dos filhos, para a criação e manutenção de um patrimônio familiar que se transmite; tudo isso no espírito e no cultivo de uma intimidade que se refugia na vida da casa.

O que caracterizava a família burguesa (séc. XVIII), em

contraste com a do período anterior (séc. XVI e XVII), quer seja aristocrata ou campesina, era a privacidade e o sentimento da intimidade familiar. Sustentada por uma estrutura monogâmica nuclear, cuja figura principal era a do pai e sua autoridade, a família burguesa cultivava a privacidade baseada no isolamento e no sentimento de intimidade (principalmente entre as crianças e a mulher), em oposição à esfera do trabalho e à dimensão pública. Esta caracterização é o resultado de uma evolução histórica, na qual o sentimento de família e o despertar da infância são fenômenos sociais que aparecem juntos e apenas tardiamente na assim chamada família burguesa.*

Na medida em que o chefe da família provê, fora de casa, o sustento do grupo, enquanto a mulher ocupa-se da casa e, nela, da educação dos filhos menores — devido ao cuidado que a infância passa a exigir — a família burguesa monogâmica engen-

* Para Ariès, o sentimento de infância e de família não existia na Idade Média. Pouco a pouco, a partir do século XVI, a infância, bem como os elementos ligados a ela, como os jogos, o traje, a escola e a educação, se constituem em objeto de atenção e cuidado por parte dos pais e da sociedade na família burguesa do século XVIII. Nela, o sentimento de privacidade associado ao sentimento de família e de infância, desenvolve-se juntamente com a reclusão dos indivíduos numa esfera familiar que lhes é íntima e própria, ao mesmo tempo que deixa de ser uma unidade produtiva central. As pessoas (o homem, o pai) abandonam a casa para exercer alhures uma atividade de trabalho. A privacidade, o sentimento de família e da infância e a descaracterização da família como unidade produtiva, constituem fenômenos recentes e mutuamente implicados. A sociabilidade pública, aberta, da família do *ancien régime*, não permitia — afirma o historiador — a formação do sentimento familiar baseado na intimidade: "No século XVIII, a família começou a manter a sociedade à distância, a confiná-la a um espaço limitado, aquém de uma zona cada vez mais extensa de vida particular." ³ "A história aqui esboçada — assevera Ariès a propósito da sua tese — sob um certo ponto de vista, surge como a história da emersão da família moderna acima de outras formas de relações humanas que prejudicavam seu desenvolvimento. Quanto mais o homem vive na rua ou no meio de comunidades de trabalho, de festas, de orações, mais essas comunidades monopolizam não apenas seu tempo, mas também seu espírito, e menor é o lugar da família em sua sensibilidade. Ao contrário, se as relações de trabalho, de vizinhança, de parentesco pesam menos em sua consciência, se elas deixam de aliená-lo, o sentimento familiar substitui os outros sentimentos de fidelidade, de serviço, e torna-se preponderante ou, às vezes, exclusivo. Os progressos do sentimento da família seguem os progressos da vida privada, da intimidade doméstica. O sentimento da família não se desenvolve quando a casa está muito aberta para o exterior: ele exige um mínimo de segredo. Por muito tempo, as contradições da vida cotidiana não permitiram esse entrincheiramento necessário da família, longe do mundo exterior." ⁴

dra o sentimento de um grupo privado, solitário (pais e filhos) e solidário (interdependência afetiva).

Certamente que essa família determina uma nova estrutura emocional dos seus membros. A autoridade do pai constitui elemento fundamental na criação de um super-ego forte nos filhos. O pai é visto pelo filho num sentimento ambivalente de afeição e temor. A família burguesa, assumindo a formação (disciplina) da criança para a vida em sociedade, se constitui, também, em refúgio (amor) à hostilidade e à competição privada da vida da necessidade fora da privacidade do lar. Na verdade, nessa dupla função, a importância da família burguesa se destaca como esfera da privacidade, onde os indivíduos desenvolvem e disciplinam sua interioridade no âmbito não-agressivo da intimidade familiar, preparando-se, assim, para suportar a vida privada exterior, caracterizada principalmente pela exigência do trabalho e da disciplina.*

A acuidade de Hegel à modernidade induz o filósofo à compreensão de um grupo social marcado pela unidade de uma comunidade ética, na qual a dimensão da privacidade está preservada. Na família, a liberdade subjetiva individual cede lugar à identidade de um agrupamento autônomo, cunhado na referencialidade dos seus membros não em função do indivíduo isolado, mas do grupo e do sentimento comum que unifica a todos. O elemento autárquico da liberdade desloca-se da intimidade de uma subjetividade reclusa em si mesma, para a intimidade da comunidade da fa-

* Horkheimer mostra a importância da família no "modelamento psíquico" dos indivíduos: "A subordinação ao imperativo categórico do dever foi, desde o começo, um fim consciente da família burguesa." O "poder doméstico do pai" constituía qualidade inerente à sua função no cumprimento de sua autoridade e na busca da submissão. "Como consequência do aparente caráter natural do poder paterno, que procede da dupla raiz da sua posição econômica e da sua força física juridicamente legalizada, a educação, na família nuclear, configura uma excelente escola para obter a conduta especificamente autoritária no seio desta sociedade."⁵

mília, onde o indivíduo está efetivamente no seu próprio elemento (*bei sich sein*), permanecendo em si mesmo na privacidade do grupo familiar. É fundamental, portanto, que o momento inicial e imediato da eticidade seja marcado por uma unidade autárquica (privada e circunscrita numa intimidade apropriada aos membros de um grupo) que se manifesta sob a forma do "sentimento e do amor." * 8 O indivíduo nesse âmbito ético indiferenciado não se destaca enquanto subjetividade isolada. Na unidade da família, cada sujeito tem a "consciência de sua individualidade" como membro de uma totalidade substancial e não como indivíduo auto-referente. "A família é um todo orgânico. Nela, as partes não são propriamente partes, mas membros que têm apenas sua subs-

* Do ponto de vista da especulação hegeliana, a substância ética surge como uma espécie de imediatidade natural presente na família como "substancialidade imediata do Espírito". Esse Espírito ético aparece numa comunidade "natural" sob a forma do sentimento e do amor, mas que não pode ser imputada a um simples fato da natureza. Essa ambigüidade do caráter natural-ético da família está presente no texto juvenil da *Realphilosophie* onde Hegel coloca a eticidade na segunda parte da Filosofia do Espírito, chamada de "espírito efetivo". Na primeira parte, marcada por uma vontade natural, localiza-se a família. Os momentos da família estão inscritos em relações naturais, embora não se reduzam à bruta naturalidade. O indivíduo surge na unidade dessa totalidade natural. "O singular é imediatamente na lei enquanto totalidade natural, ele é enquanto família; ele vale enquanto esse todo natural, não enquanto pessoa, a qual deve primeiramente se tornar. Ele é reconhecido imediatamente, ele é aquilo que é ligado pelo amor; essa ligação é uma totalidade de múltiplas relações; a procriação natural, a vida comum, a solicitude, a aquisição, a educação — o liame é este todo; o singular é absorvido nesse todo." 6 O jovem Hegel destaca a totalidade da unidade familiar com forte acento natural, sendo o reconhecimento dos indivíduos como membros dessa totalidade, o elemento racional presente na naturalidade que impede que eles sejam dominados por instintos pulsionais. A relação de sociabilidade com base no amor e no reconhecimento dos indivíduos nesse grupo natural não inteiramente ético, torna a família um grupo primitivo, ligado à natureza, mas de cunho racional. A *Propedêutica* mantém essa ambigüidade. "A família é uma sociedade natural — primeiro porque ninguém pertence a uma família enquanto membro, por seu próprio querer, mas somente por natureza — e, depois, porque as relações entre os membros da família e suas recíprocas atitudes repousam menos sobre a reflexão e a decisão do que sobre o sentimento e a tendência. Estas relações são necessárias e racionais, mas falta a forma do discernimento consciente. Trata-se, antes, do instinto." 7 Essa ambigüidade natureza-eticidade é, de certa forma, superada na *Filosofia do Direito*, quando Hegel coloca a família como momento *imediato* da eticidade onde os seus elementos "naturais" são subsumidos. Contudo, a família ainda guarda o aspecto da naturalidade, de uma comunidade "imediata natural", devido à base natural (sexo, procriação, maternidade etc.) que está presente nesse momento da eticidade. O que determina a família é o caráter de registrar e conter a dimensão imediata da eticidade e não este estado primitivo da pura imediatidade natural dos impulsos e dos desejos.

tância no todo, e separadas dele carecem de autonomia. A confiança mútua entre os membros da família consiste em que cada um não se interesse por ele próprio mas, absolutamente falando, pelo todo." ⁹ A unidade familiar manifesta uma "essência em-si e para-si" própria de um único sujeito. Nela, os indivíduos se relacionam na imediação da substância, reconhecendo-se e vinculando-se pelo amor. Nesse momento, a "reflexividade" do amor designa a consciência da unidade que os indivíduos formam uns com os outros, formando uma única unidade na qual eles não podem ser considerados como singularidades isoladas. Enquanto membros da família, os indivíduos não são pessoas jurídicas.

O amor dissemina a disposição do espírito que atribui a cada um o significado afetivo da intimidade na totalidade substancial familiar, na qual o indivíduo não se isola e nem se sabe como auto-consciência abandonada a si próprio, mas se vê na unidade com o outro. A diferença natural dos dois sexos adquire uma determinação ética na família; havendo, inclusive, uma base racional (ética) para a própria diversidade sexual. O significado especulativo dessa diversidade não se reduz ao aspecto puramente natural, e sim ao conceitual, ético e universal: é uma necessidade da "*Diremption*" da substancialidade ética que, enquanto conceito, diferencia-se para extrair dessa diferença uma unidade concreta (cf. *Ph. R.* § 165). O processo de subsunção dos indivíduos (membros) ao espírito ético modela a família numa só pessoa tornando seus membros o ser-aí desse espírito: "A identificação das personalidades que faz da família *uma pessoa* e de seus membros acidentes (...) é o espírito ético." ¹⁰ Como a família ostenta uma substancialidade sob a forma de unidade imediata do sentimento e do amor, a consciência dessa substancialidade é a dos seus membros, isto é, dos acidentes. A unidade constitui o traço específico da substância. Os acidentes, que

estão numa relação essencial com a substância, têm consciência de si nessa unidade. Homem e mulher exibem caracteres desiguais próprios à natureza, mas se completam e se identificam pelo elemento afetivo do mútuo desejo no amor superando, assim, a relação sexual puramente instintiva e diversificada da natureza. Ambos manifestam impulsos diferentes, mas nessa alteridade dos carecimentos se unificam pelo sentimento, na renúncia a si próprios e na identificação de um com outro. A unidade dos indivíduos no amor opera a ausência da independência dos amantes; contudo, simultaneamente, eles se conquistaram a si mesmos e valem para si mesmos um no outro. No amor, a particularidade é abstraída em favor de uma identidade afetiva, de uma unidade do sentimento auto-subsistente que exclui o indivíduo privado, o sujeito da sociedade civil-burguesa onde o direito da particularidade faz valer as prerrogativas jurídicas e os interesses pessoais. Este sujeito surge apenas com a dissolução da família. Enquanto ela subsiste, os indivíduos são membros de uma totalidade comunitária, onde a determinação deles, enquanto pessoa e sujeito, ainda não está posta. Na família a substancialidade não se mediatiza pela particularidade e pelos interesses privados e direitos individuais da sociedade civil-burguesa: a unidade do amor substitui a liberdade subjetiva do homem na sociedade. Somente pela formação e educação o indivíduo vai afirmando sua independência pessoal e conquistando um agir autônomo e consciente. A primitiva unidade da família em parte se conserva, mas também se desenvolve na direção do fim racional da forma jurídica do direito da pessoa privada, do sujeito moral na sociedade, e da pessoa pública no Estado. Só na dissolução da família, na autonomização e independência dos filhos, que os membros da unidade familiar se constituem em pessoas e realizam fora da família o momento concreto de suas individualidades. Como indivíduos livres alcançam na exterioridade da sociedade civil-burguesa,

aquilo que, pelo trabalho, é necessário para as suas vidas. Na qualidade de personalidades individuais asseguram seus direitos numa unidade jurídico-política que não é mais a do sentimento. Apenas como um todo, na sua relação exterior com outras unidades, a família comporta-se como pessoa (*Person*) e, nessa condição, afirma seus direitos, principalmente no que se refere ao patrimônio familiar.

O objetivo de Hegel com a unidade familiar consiste em apresentar na base da eticidade um "bem comum", um valor ético que possa permanecer na vida dos indivíduos e antecipar o estatuto da comunidade ética da esfera política, onde a cidadania sobrevém na determinação de indivíduos membros de uma totalidade orgânica.* A princípio, o homem não deve ser compreendido como sujeito privado com plena consciência dos direitos e deveres e, por conseguinte, segundo o amparo de uma lei formal, mas como indivíduo que necessita do cuidado afetivo, da segurança moral e patrimonial que só a intimidade do lar pode oferecer. Em virtude desse "bem comum", a conduta prática na unidade familiar não se pauta pela autonomia dos sujeitos, mas pela obediência e pela disciplina. A aceitação de deveres e normas devem ser gradualmente internalizados a partir da família, formando uma auto-disciplina e criando um sentimento de solidariedade, base para a

* Há um visível paralelo entre essa unidade da família na imediatidade da substância ética, a *Sittlichkeit* da velha Grécia, e o povo de um Estado. "O Espírito da família, os Penates, formam uma entidade substancial única como aquela que constitui o povo no Estado; nos dois casos, a eticidade (*Sittlichkeit*) consiste no fato de que o que é sentido, conhecido e querido não é a personalidade individual e seus interesses, mas a personalidade comum de todos os membros. Na família, esta unidade é essencialmente objeto do sentimento e permanece submersa na naturalidade." ¹¹Com efeito, uma vez superada a imediatidade da família — na qual a opacidade do sentimento e a indiferenciação da privacidade com base no amor identifica os indivíduos —, e submetida à dilaceração da sociedade civil-burguesa clivada pela particularidade de indivíduos diferenciados e autônomos, a unidade familiar — que remete à identidade ética da vida política dos gregos — permanece como uma espécie de "ideal" da própria unidade orgânica da substância ética na esfera do Estado, que unifica os sujeitos (cidadãos) numa vontade comum.

vida ética no Estado.

2. OS TRÊS MOMENTOS DA FAMÍLIA

O parágrafo 160 da *Filosofia do Direito* dispõe sobre os três momentos da família: o *casamento* ("forma do conceito imediato da família"), a *propriedade e o bem da família* (*Dasein* da família) e a *educação das crianças* (dissolução da família). O movimento é este: os indivíduos se casam, procriam e têm filhos que educam. Na educação, os filhos são preparados para formar uma nova família, quanto então, a antiga família se dissolve. Hegel inscreve a família num processo de constituição-dissolução em que o momento formal (casamento) inaugura o movimento. A propriedade e o patrimônio constituem o ser-aí da família e, na educação dos filhos esse processo culmina na dissolução da família.

O casamento é considerado por Hegel como uma "*relação ética imediata*." Enquanto "*imediatidade ética*", está na própria essência do casamento ser uma "*mistura de relação substancial, contingência natural e arbítrio interior*." ¹² Do ponto de vista da perpetuação da espécie, o casamento subsiste no elemento da vida natural. No entanto, a união sexual natural interna "*manifesta sua existência numa unidade exterior*" e se transforma numa "*unidade espiritual e num amor auto-consciente*." ¹³ O casamento se eleva ao elemento ético pelo laço substancial do amor e pela permanência de uma vida em comum que supera a contingência sexual da conjunção natural. Não sendo uma união meramente *natural*, nem um simples *contrato civil**, o matrimônio consagra an-

* Para Kant, homem e mulher se unem pelo livre arbítrio, sendo o casamento um contrato pelo qual as partes (mais propriamente o homem) se apro-

tes uma unidade moral baseada na reciprocidade do amor e da confiança. Essa posição não-unilateral do casamento, a recusa em reduzi-lo apenas ao aspecto sexual ou contratual, torna a visão hegeliana do matrimônio extremamente sensível à fundamentação burguesa do casamento no amor.

Apesar da ênfase no amor, Hegel rejeita também a concepção unilateral (romântica) de que o casamento é tão somente amor: capricho romântico dependente do humor e da vontade dos amantes. Para evitar este subjetivismo, Hegel eleva o amor a um sentimento que se reveste de uma qualidade ética conforme o direito: "Um amor no qual desaparecem todos os elementos passageiros, todos os caprichos, tudo aquilo que é puramente subjetivo."¹⁷ O fundamento ético do casamento que suprime (e conserva) o aspecto subjetivo, advém do *consentimento*, isto é, do lado contratual baseado numa vontade consciente permeada pelo elemento ético-objetivo. "O ponto de partida objetivo consiste no livre consentimento das pessoas, para com isso *constituírem uma pessoa* e renunciando, nesta unidade, às suas personalidades naturais e individuais."¹⁸ O consentimento, o aspecto contratual (civil) consuma-se com a declaração solene do laço matrimonial, e no reconhecimento (público) desse fato pela família dos nubentes e pela comunidade, perfazendo, assim, a "conclusão formal e a realidade efetiva do casamento."

Desse modo, o matrimônio não visa apenas a procriação,

pria de um objeto (coisa) de modo recíproco e bilateral. Para Kant, o casamento é um direito pessoal segundo uma modalidade real. O matrimônio (*matrimonium*) é "a união de duas pessoas de sexos diferentes, que querem, por toda vida, a posse recíproca de suas faculdades sexuais."¹⁴ Para evitar essa coisificação da pessoa, Kant introduz o artifício jurídico da reciprocidade: "Enquanto uma pessoa é adquirida por outra como *uma coisa*, a primeira adquire também a outra por sua vez reciprocamente, com efeito ela se reconquista assim ela mesma e restabelece sua personalidade."¹⁵ Trata-se de uma relação de mútua apropriação. Hegel não ignora o aspecto contratual do casamento, mas evita reduzi-lo a esta única dimensão: "Não se pode pois subsumir o casamento sob o conceito de contrato."¹⁶

mas a perpetuação ética dos indivíduos, uma vez que a família se insere no significado da *Sittlichkeit*. Certamente que o elemento subjetivo está presente sob a forma da inclinação, da liberdade de escolha dos parceiros e da decisão pessoal de se casar — aspecto da *particularidade* típica do mundo moderno — mas ele é subsumido pelo elemento ético: "O ético (*das Sittliche*) do casamento [isto é, o *universal*] consiste na consciência desta unidade como fim substancial." ²⁰ O casamento não se reduz ao contrato, por mais que esse seja a expressão do livre acordo das partes, pois o arbítrio não pode constituir um laço ético. Em virtude do seu significado público ele deve ser indissolúvel, muito embora, devido ao elemento particular da subjetividade, não se exclui a possibilidade da dissolução. A legislação deve, entretanto, tornar muito difícil esta hipótese, prevalecendo o direito da vida ética sobre os direitos dos indivíduos. Além de indissolúvel, o casamento também deve ser monogâmico, porque são personalidades que se unem. Esta união, indivisa e recíproca, só é possível na consideração jurídica e ética de pessoas que adquirem estabilidade e permanência no casamento.

A condição de virilidade e feminidae inscreve-se na situação ética que tanto o homem como a mulher ocupam. O homem representa o "elemento espiritual" que se cinde e assume a "independência pessoal para si", o "saber e querer da livre *universalidade*." (cf. *Ph. R.* § 166). A mulher se retrai na determinação ética do sentimento (*Empfindung*) e "se mantém na unidade enquanto saber e querer daquilo que é substancial, mas sob a forma da *singularidade* concreta e do sentimento." ²¹ O homem se expande para fora da família, a mulher volta-se para a interioridade do lar no qual possui e cultiva sua individualidade. O homem exhibe "poder e atividade", a mulher "passividade e subje-

tividade". A vida do homem apresenta uma dimensão que vai além da imediatidade familiar. No que se refere à vida exterior, tem "sua vida substancial efetiva no Estado, na ciência e coisas semelhantes, em geral, na luta e no trabalho com o mundo exterior e consigo próprio." ²² O ser masculino deve sair do circuito fechado da casa e abrir-se ao mundo da sociedade para, finalmente, realizar-se na esfera pública como cidadão. Com o espírito viril de luta, alcança a verdadeira unidade consigo mesmo e se afasta da família onde tem o "sentimento pacífico da unidade com a vida ética subjetiva sob a forma do sentimento." ²³ Já a mulher, cujo fim essencial encerra-se no casamento, encontra na família sua "destinação substancial e nesta *pietade* (*Pietät*) sua disposição (*Gesinnung*) ética." ²⁴

Esse momento da imediatidade ética, marcado pelo elemento da intimidade que a família burguesa moderna consagra, tem sua correspondência histórica na "bela vida ética" da antiguidade clássica grega. Na Grécia, o espírito imediato surge na figura da "vida ética de um povo", onde manifesta uma substancialidade ética que perpassa a todos numa única família sem se reduzir a um grupo fechado. Essa identidade ética familiar de um povo calca-se numa unidade primitiva, apresenta diferenças naturais, mas sempre subsumidas à identidade ético-espiritual. A mais elementar delas consiste na diversidade homem-mulher que se traduz numa diferença mais elaborada entre a *família* (guardiã da "lei divina", da tradição, do culto aos ancestrais — representada pela mulher) e a *cidade* (a "lei humana", a comunidade política — representada pelo homem). Como cidadão, o homem exprime a unidade superior com a substância ética da *pólis*, com a "lei humana" superando sua condição de membro da família. A lei da cidade que rege o *politai* é pública e possui o valor de um costume (universal) que se impõe para cada indivíduo. Para o homem não há oposição entre a lei humana da *pólis* e a lei divina

da família. Participando das duas ordens, ele ultrapassa o âmbito restrito e privado da *oikia*, se insere como cidadão na *koinomia politiké* e nela se rege pela lei humana da cidade. Mas a contradição entre a lei do Estado e a lei divina revela-se na mulher. A "lei humana", a "lei conhecida publicamente nos costumes atuais", e que tem nos cidadãos sua consciência, constitui o "poder ético" que contrasta com outro poder, a lei divina da família representada pela mulher.

Na eticidade grega, a família* constitui a expressão do "ser ético imediato": o "conceito inconsciente e que é ainda interior" da comunidade ética, na qual o conceito de cidadão ainda não se revelou. O homem deve ser educado para a vida universal da cidadania: "apenas como *citoyen* ele é efetivo e substancial, o ser singular, enquanto ele não é cidadão (*citoyen*) pertence à família, é apenas sombra, inefetivo e sem força." ²⁶ Essa nova determinação (política) do indivíduo, em que ele "morre" para a família e "nasce" para a lei humana da *pólis*, concerne apenas ao homem e não à mulher, que continua sendo depositária da lei divina. É precisamente à mulher — e Hegel se inspira em Antígona — que o valor insuperável da feminidade é atribuído.

Na família, a mulher possui "o mais profundo *pressentimento* da essência ética" ²⁷ e nela destina sua individualidade e seu prazer. A filha, ao tornar-se esposa, conserva a lei divina e se realiza como mulher, cujo desejo não é o de ser cidadã, mas de se identificar com a família, de ser a guardiã da lei divina. Destarte, a *piedade* — sentimento de resguardo e proteção do indivíduo face à luta do homem para se afirmar como

* De modo explícito Hegel, na *Fenomenologia* nega à antiga família grega a determinação imediata do sentimento e do amor. "A relação ética entre os membros da família não é a do sentimento ou a relação do amor." ²⁹ Hegel está consciente que a ausência do elemento da intimidade privada nesta família, distingue-a da família monogâmica moderna marcada pela privacidade sob a forma do amor e do sentimento ético substancial imediato presente nos seus membros.

cidadão — constitui a marca da mulher. O homem busca uma individualidade própria para além do âmbito restrito da família. Para a mulher, a "singularidade é indiferente" no seu sacrifício pessoal em favor da lei divina. "O irmão abandona este reino ético da família que é *imediato, elementar* e, por conseguinte, propriamente *negativo*, para conquistar e produzir o reino ético efetivo, consciente de si mesmo."²⁸ Já a mulher, na preservação de uma nova família, conserva a lei divina. O homem se transpõe da lei divina à lei humana e, nessa última, adquire uma nova identidade ética.

É Antígona a figura que, aos olhos de Hegel, encarna esse ideal feminino: o sentimento de piedade, lei da mulher. Antígona, ao se recusar em obedecer a lei humana da *pólis*, ao se obstinar em enterrar o irmão Polinice, eleva o sentimento e a tradição da família acima da autoridade da *pólis*. "Não há — diz Antígona — nas leis da *pólis* nenhum poder de separar-me dos meus". Os laços de sangue (família) são mais fortes do que as razões de Estado. Esse sentimento de feminidade, presente em Antígona, é reconhecido por Hegel como um sentimento profundo que encerra, inclusive, uma força de oposição à lei do Estado: uma espécie de recurso último e refúgio secreto inscritos no elemento feminino.

*Em uma das suas exposições mais sublimes — a Antígona de Sófocles — a piedade é representada como a lei da mulher, como a lei da substancialidade subjetiva sensível, da interioridade que ainda não alcançou sua efetiva realização, como a lei dos antigos deuses, de seres subterrâneos, como lei eterna que ninguém sabe quando apareceu, e se opõe à lei revelada, à lei do Estado. Esta oposição é a oposição ética suprema e por isso a mais alta oposição trágica, na qual se individualizam a virilidade e a feminidade.*²⁹

Na família moderna, Hegel ainda compreende a condição da mulher reduzida à imediatidade do lar e destinada ao casamento.

Atribuir ao amor, ao sentimento, à piedade e à feminidade um valor positivo é reconhecer que apenas na família o indivíduo pode encontrar proteção e refúgio contra os antagonismos da sociedade moderna que reclama uma luta constante, a concorrência dos indivíduos e a conseqüente dilaceração ética. Por esta razão, o sentimento da lei divina expresso na figura feminina de Antígona deve se estender à mulher na família moderna, assumindo aí a dimensão do amor e do sentimento de proteção do indivíduo enquanto determinação própria e necessária da família burguesa. A própria atividade "subversiva" de Antígona em romper com a tradição e apelar para uma ação heróica individual, já antecipa o momento de uma individualidade baseada no sentimento. Na Grécia, Antígona provoca o escândalo, a contradição ao afirmar por si mesma um direito que ela própria julga necessário e justo. Nessa decisão antigoniana, a consciência descobre a possibilidade de um agir autônomo, mas que produz a culpa. Na modernidade, esse agir livre configura-se como algo que se universaliza na conduta dos indivíduos com base na sua subjetividade. Aquilo que era subversivo em Antígona — a proteção dos seus entes queridos acima da lei humana do Estado — é uma prática que ocorre na família moderna e se transformou num ideal da mulher como expressão da feminidade.*

* Horkheimer chama atenção para a função da família e da figura maternal na ordem burguesa e que transparecem na teoria hegeliana da família. "Até o apogeu do regime burguês — diz Horkheimer — a vida social se renovou só com as máximas privações para a maioria dos homens; por isso a família foi um lugar onde o sofrimento se expressou livremente e o lesionado interesse dos indivíduos encontrou um escudo da resistência."³⁰ "Em contraposição à vida pública na família — onde as relações não passam pela mediação do mercado e os indivíduos não se enfrentam como competidores — o homem sempre possuiu a possibilidade de não atuar meramente como função mas como ser humano."³¹ Segundo Horkheimer, Hegel conheceu e descreveu este antagonismo entre a família e a sociedade, e viu na oposição virilidade-feminidade a expressão daquele antagonismo. Como na família o indivíduo não pode alcançar a realização da sua essência (indivíduo político) e nela não obtém a plenitude dos seus direitos, o conflito entre a família e a autoridade pública é inevitável, prevalecendo o direito maior do Estado e do cidadão, apesar da resistência antigoniana da mulher. O princípio da virilidade, da subordinação ao Estado acaba

O segundo momento da família encontra seu "ser-aí na propriedade"³² sob a forma de um *patrimônio* (*Vermögen*): realidade exterior da personalidade substancial da família. Como pessoa não-contingente, mas "universal e perdurável", a família necessita ter na exterioridade uma propriedade estável e segura, diferente da posse do indivíduo singular. Trata-se de uma propriedade especial que resulta de uma necessidade ética da comunidade familiar de possuir um bem com vistas a assegurar a sua estabilidade; e não da cobiça e do desejo particular de acumulação de riquezas. Esse patrimônio deve ser comum e dirigido ao bem-estar dos membros da família, pois todos têm direito à propriedade. As relações que a família desenvolve no seu interior, no que diz respeito à propriedade e ao trabalho, são de caráter ético imediato e limitadas à natureza doméstica do grupo. Na ausência de indivíduos particularizados, sujeitos de direito que lutam por interesses pessoais concorrentes, a base comunal ética da família prevalece na produção e distribuição da riqueza. Os que dela participam e o fruto dos seus trabalhos pertencem à família como um todo e não aos membros isolados.

Embora totalidade, a família pode ser representada pelo chefe que personifica o poder dentro dela. Nessa condição, ele dispõe e dirige o patrimônio. Havendo conflito com o chefe é porque o espaço à particularidade e à contingência na família acaba prevalecendo sobre o interesse geral, situação

dominando mas não liquida com a resistência ética da família (mulher). Mas esse valor positivo da mulher hoje mudou, conclui Horkheimer: o homem é que governa a família e o princípio da virilidade se impôs como ideal da própria mulher. No matrimônio burguês, a mulher encontra-se insatisfeita, reprimida, manifestando um sentimento de culpa devido à sua sensibilidade. Ao depender do dinheiro do marido, ela submete-se à sua autoridade, e busca no elemento competitivo masculino o ideal para a sua própria vida e para a sociedade, acabando por reforçar a autoridade estabelecida.

perfeitamente admissível, pois nela a "disposição do espírito ético" é ainda imediata.*

Devido à ausência de mediação, a posição do chefe na família, dada por uma condição natural hierarquicamente superior, pode desencadear disputas. A razão do conflito é sempre essa situação ética imediata da família, na qual o arbítrio do pai, do marido, decide as situações interpessoais de litígio sem a mediação da postulação de interesses particulares. O caráter ainda substancial imediato da família revela o poder de forma "senhorial" e "despótica", representado pelo chefe do grupo familiar. A unidade ética deve prevalecer, encontrando na figura do pai e do patrimônio a expressão de uma totalidade que não admite a dissensão dos seus membros e encobre a liberdade da subjetividade.

Finalmente, no seu terceiro momento, a família completa-se na *educação dos filhos*. Esse momento prepara os indivíduos para uma outra situação da eticidade, que desponta na dissolução da família e na inserção dos filhos numa vida ética social marcada pelo desempenho objetivo e profissional dos seus membros, e não por relações da intimidade familiar.

A unidade afetiva do casamento objetiva-se nos filhos: uma realidade que os pais amam como seu "ser-aí substancial." (cf. *Ph. R.* § 173). Do ponto de vista natural, o amor dos pais emerge como algo posto nas crianças, as quais repõem esse

* Marcuse observa que na família e no sentido do bem comum que a propriedade nela adquire, o patrimônio se transforma em algo estável e seguro. Nela a propriedade adquire o sentido de formação para a universalidade, superando o egoísmo dos desejos individualistas. "A propriedade deve ser, de certo modo despojada de seu caráter puramente 'privado' e egoísta, sem com isso perder o seu caráter de propriedade. Essa função é desempenhada precisamente pela família ou, mais precisamente, pelo direito hereditário da família." ³³ - Marcuse conclui que "só assim, graças à função específica da família, a de eticizar e perpetuar a propriedade, justifica-se aquela elevação do Estado acima da esfera da propriedade, que fora indicada na separação entre Estado e sociedade civil. A sociedade e o Estado são dispensados da tarefa de assegurar a primeira garantia 'peremptória' da propriedade, visto que essa tarefa já foi cumprida pela família."³⁴

amor e assim, sucessivamente, no "progresso infinito das gerações." As crianças são seres humanos e nessa condição pertencem aos pais. Mas, devido ao caráter de imediatidade da substância ética, a criança surge na família como imediatidade natural que precisa ser negada pela educação. A *Filosofia do Direito* apreende a criança no seu devir, no processo de formação da sua personalidade e na aquisição da racionalidade do adulto e da efetividade da cultura. Vista em si mesma, ela configura uma imediatidade natural, uma virtualidade a ser modelada pela educação.

O que só existe segundo seu conceito, o que é apenas em-si, é somente imediato, apenas natural. Nós sabemos isso mesmo ao nível da representação. A criança é homem em-si, ela tem a razão apenas em-si, ela só é a possibilidade de ser racional e livre, ela só é, então, livre segundo o conceito. O que é apenas em si não existe na sua efetividade. O homem que, em-si, é racional, deve se atualizar no trabalho pela produção de si mesmo, saindo de si e, ao mesmo tempo, cultivando-se interiormente, de maneira a tornar-se racional para si.³⁵

A determinação de homem só sobrevém quando uma razão "cultura e desenvolvida" emerge. É na figura do indivíduo formado que o sujeito alcança sua realidade efetiva — o que atesta a necessidade para as crianças, para os jovens e também para os adultos, da educação e da formação cultural e científica (*Bildung*). Uma vez que as crianças precisam desenvolver-se para a vida do mundo dos adultos, elas têm o direito de ser alimentadas e educadas pelos pais. Estes, por sua vez, guardam o direito sobre o "arbítrio" dos filhos a fim de "mantê-los na disciplina e educá-los". Não se trata da ação punitiva do direito como tal, mas do disciplinamento pedagógico, cujo fim é moral: "Consiste em intimidar uma liberdade que permanece ainda prisioneira da natureza e consiste na elevação do universal em sua consciência

e em sua vontade." ³⁶ A pedagogia* hegeliana revela, precisamente, esse propósito: pela disciplina o educador deve despertar a criança à universalidade e à livre personalidade, isto é, deve formá-la como cidadão culto, negando a imediatidade ético-natural da família na qual as crianças (filhos) estão inseridas. Nesse sentido, a educação começa na família e no processo de dissolução desta última, visando a assegurar a permanência da comunidade ética, só possível pela superação da família e pela formação (*Bildung*) do indivíduo à universalidade da cidadania.

Do ponto de vista da relação familiar, a educação das crianças tem uma determinação *positiva* e outra *negativa*. A educação positiva baseia-se no amor, na confiança, no próprio princípio ético da família, e tem por finalidade introduzir nos filhos "a vida ética sob a forma de um *sentimento* imediato que ainda não conhece oposição." ³⁸ Desta forma, a educação estritamente familiar pretende criar a criança na imediatidade do amor e da confiança da eticidade familiar, onde a participação da mulher é fundamental. Contudo, a educação da criança apresenta, também, uma determinação negativa, a saber, a de "elevar os filhos da imediatidade natural, na qual eles se encontram originariamente, à independência e à personalidade livre, e de lhes dar, assim, a capacidade de sair da unidade natural da família." ³⁹ Como pessoas autônomas e livres, elas atingem a maioridade. Pelo trabalho da educação negativa, os filhos são "reconhecidos em parte como pessoas jurídicas capazes de ter uma propriedade pessoal livre e, por outra parte, fundar uma família, os filhos como chefes de famílias, as filhas como espo-

* Segundo Bourgeois, a questão pedagógica tornou-se assunto importante no século XVIII, para o qual Hegel demonstra interesse e sensibilidade. Na Alemanha, a reforma educacional "marcou profundamente a vida cultural dos países germânicos, de uma Alemanha na qual, seguramente, a reforma pedagógica podia estar mais à ordem do dia do que a revolução política." ³⁷

sas." ⁴⁰ Nesse momento ocorre aquilo que Hegel chama de "dissolução ética" da família.* Na verdade, esta educação negativa se inicia na relação familiar, mas só a escola, enquanto instância que se coloca para além da família, pode efetivá-la. Como instituição com sentido público e que atua na sociedade civil, a finalidade da escola consiste em formar para a cidadania, negando a família e preparando o indivíduo para a vida privada (profissional) e para a vida pública como objetivo último.

Na imediatidade ética da família, a criança encontra-se como que mergulhada numa substancialidade, a partir da qual não logra individualizar-se. No estado de "inocência", o "universal não é distinto daquilo que é individual, o ser não se distingue da determinação; a cisão entre aquilo que é e aquilo que deve ser só se produz com o livre arbítrio que encontra lugar na reflexão." ⁴³ Na família, o indivíduo — principalmente a criança — está mergulhado na substância ética imediata como acidente. O trabalho de diferenciação (individualização) vai ser operado por um movimento formador de negação dessa universalidade imediata e pelo florescimento da unidade formal da cultura (*Bildung*) na busca da universalidade concreta do cidadão. Pelo trabalho de cisão, o indivíduo se destaca e se educa alcançando o momento singular na eticidade concreta do Estado. O objetivo da educação consiste em fazer do indivíduo um cidadão que se objetiva nas instituições do Estado, superando o subjetivismo

* Bourgeois afirma que a idéia básica de Hegel é a de que "não há educação e cultura sem alienação." ⁴¹ Hegel coloca a educação dos filhos como momento pelo qual a família se realiza. Mas por esta mesma educação ela se dissolve. Não só pela impossibilidade que a família tem, enquanto tal, de se colocar como outro da criança, ou seja, de assumir uma alteridade própria da escola, como também seu ato educativo caminha para a dissolução da família que Hegel chama de ética — a dissolução natural da família ocorre com a morte dos pais —, a "morte" dos membros da família (filhos) enquanto unidade baseada no sentimento e no amor. A escola, ao efetivar a educação negativa, opõe-se à afirmação do momento imediato da família. Com efeito, tem razão Bourgeois quando assinala que "o espírito da pedagogia hegeliana parece ser o que faz dela uma *pedagogia da ruptura*." ⁴²

imediatamente e restrito da privacidade do lar ou mesmo da consciência interiorizada. "O fim de toda educação é que o indivíduo cesse de ser algo de puramente subjetivo e que se objetive no Estado." ⁴⁴ Como é somente no Estado que o homem tem uma existência conforme à razão, a finalidade última da educação concentra-se na elevação do indivíduo à universalidade política do Estado, isto é, em formá-lo para a cidadania. "À pergunta de um pai acerca da melhor maneira de educar eticamente (*sittlich*) seu filho, um pitagórico deu a seguinte resposta (também atribuída a outros): 'Faz dele cidadão de um Estado com boas leis.'" ⁴⁵

Na família, o jogo mútuo do reconhecimento na reflexão imediata do amor impede a cisão, a alienação e a ruptura. Com o concurso da educação na escola, o indivíduo rompe com a unidade familiar e se educa na busca da sua auto-afirmação, no valor do seu próprio saber, na força do seu próprio querer. Enfim, na afirmação da sua autonomia e liberdade pela negação da imediatidade substancial e íntima da família.

A educação negativa visa a formação de cidadãos livres, conceito esse que se antepõe à própria criança. Temporalmente, ela é anterior ao adulto mas, conceitualmente, o adulto, enquanto cidadão livre, afigura-se como o pressuposto e a verdade da criança e do próprio processo pedagógico, e, nessa medida, ele constitui, na ordem conceitual, a liberdade em si presente na infância. A relação de desigualdade entre educador e educando é necessária. Os valores do educador representam a universalidade e o trabalho da educação objetiva suprimir a infantil particularidade subjetiva, eliminando a distância entre o adulto e a criança.

O esforço que a educação imprime para levar o educando ao estado adulto e à universalidade da cidadania encontra receptividade no próprio desejo que a criança manifesta pelo superior, pelo melhor, pelo mundo dos adultos. Como paradigma, esse

mundo orienta a pedagogia hegeliana mais para o adulto do que propriamente para a criança ou para o jovem. A infância não possui um fim positivo em si mesmo, daí a coerência do princípio educativo hegeliano estar baseado na disciplina e na repressão.*

O momento escolar, com efeito, caracteriza-se por um movimento complementar: ele é, ao mesmo tempo, a *ex-posição* da criança, a sua explicitação num outro — nesse sentido a escola é a negação da família — e o momento de afirmação, isto é, da representação (*Vorstellung*) do Estado, da anteposição do universal concreto. Dessa forma, no processo de negação da família (dissolução) e na afirmação de conteúdos pela cultura, a escola trabalha na interiorização do Estado. O princípio educativo não se baseia no amor e na asseveração da identidade da família, mas na ação formadora de uma alteridade, que a negatividade da cultura opera. Sem essa experiência de estranhamento a consciência não se educa. A dilaceração que o abandono da família representa é semelhante ao abandono da bela harmonia grega na história do Espírito.

A *disciplina* ocupa, para Hegel, papel central nesse processo formador. A dialética do senhor e do escravo, do temor e do trabalho, pode também ser estendida à relação escola-aluno, professor-discípulo. A autoridade exprime uma experiência no processo de aquisição da verdade do próprio educando, posta na figura do educador. Por um ato isolado o indivíduo não se disciplina, não se educa. É preciso, portanto, modelar a tendên-

* Nesse sentido, Hegel é conservador, já mesmo em relação a Rousseau. Por isso, critica aquelas pedagogias que vêem na criança como tal um momento privilegiado da ação educadora. A crítica da pedagogia do jogo como prática educacional voltada para a criança e para os seus desejos é matéria de que Hegel se ocupa na própria *Filosofia do Direito* (cf. § 175, obs.). Essa pedagogia é um contra-senso, pois considera a infância como um estágio decisivo por si só e exclusivo da educação, deixando de observar o momento superior. Essa crítica decorre do pressuposto elementar da pedagogia hegeliana de que a criança não pode ser educada a partir dela mesma, a partir da sua medida, mas a partir do adulto, cujo fim último é ser cidadão de um Estado.

cia individualista, solitária e anárquica do sujeito pela obediência ao educador, pressuposto para o livre desabrochamento da própria essência do indivíduo. A força formadora da educação se justifica como constrangimento para reprimir a natureza e o egoísmo do livre-arbítrio, conduzindo o sujeito a uma identidade superior. A unidade estabelecida pela *Bildung* constituirá em paradigma para toda vida do indivíduo e se ultima na identificação com o universall concreto do Estado. A escola ocupa, portanto, uma "situação ética particular."

Ela é uma esfera que tem seu próprio material e objeto, seu próprio direito e sua própria lei, suas punições e suas recompensas e, na verdade, ela é uma esfera que forma um degrau essencial no desenvolvimento do caráter ético total. A escola situa-se, com efeito, entre a família e o mundo efetivo, e constitui termo médio, assegurando a ligação, a passagem daquele para este. 46*

Contudo, a ação da escola é ainda limitada, pois ela cuida da formação do espírito na ótica do entendimento. Põe uma universalidade *formal* necessária como mediação para a universalidade concreta através de representações que pré-figuram o conceito de cidadão. Do ponto de vista da formação do indivíduo para a cidadania, a educação se reduz a essa "representação" do Estado. Nessa medida, ela circunscreve-se a uma universalidade formal que impregna a consciência do educando.

* No comentário de K. Löwith sobre a importância e o lugar da escola na filosofia política de Hegel: "(...) a tarefa da escola consistirá em ser intermediária entre a particularidade privada e a universalidade pública da vida (...). Ela é, pois, intermediária entre a vida na família e a vida no mundo comum a todos. O aluno deve se formar para um mundo que não é privado, mas para uma *res publica* ou *pólis*. Nela, o homem não tem valor por suas particularidades individuais, mas por sua aptidão para atuar numa esfera objetiva. Portanto, a cultura tende a plasmar e a formar o indivíduo — na renúncia de suas qualidades — no 'elemento da coisa', que é o mundo comum, diferentemente das relações pessoais e particulares da família das quais é arrancada pela esfera mediadora da escola."47

*Na escola, afirma Hegel, os interesses privados e as paixões silenciam, ela é uma esfera que se ocupa principalmente de representações e de pensamentos. Mas, se a vida na escola está isenta de paixões, ela está ao mesmo tempo privada do interesse mais elevado e do sério da vida pública (...). O que é realizado pela escola, a formação cultural dos indivíduos, é a capacidade que eles têm de pertencer à vida pública."*⁴⁸

A educação deve traduzir o esforço convergente da realização do próprio Estado no indivíduo e da elevação do indivíduo para o Estado, que, por sua vez, constitui o fundamento da educação. Ao recusar a autonomia educativa absoluta da família, Hegel concede à sociedade civil-burguesa — e o indivíduo é agora "filho da sociedade civil-burguesa" — o "controle e a influência sobre a educação", a qual pode, por exemplo, obrigar o envio das crianças à escola, mesmo quando a família se opõe à educação pública.

*Neste caráter de família universal, a sociedade civil-burguesa tem frente ao arbítrio e à contingência dos pais, o dever e o direito de exercer controle e influência sobre a educação, na medida em que esta se refere à capacidade de se tornar membro da sociedade, sobretudo quando não são os próprios pais, mas outros que asseguram esta educação na totalidade. Isso só pode ser realizado na medida em que podem ser criadas instituições coletivas, destinadas a assegurar este controle e esta vigilância."*⁴⁹

A educação escolar deve ser um serviço público e o ensino deve estar sob o cuidado da sociedade civil-burguesa e, em última instância, ter no Estado seu fundamento e objetivo último. Assim como a corporação, ela constitui uma instituição pública que pretende educar o indivíduo para a vida política no Estado, e inculcar a universalidade da cultura, formando a juventude segundo princípios que estão além dos interesses egoístas da sociedade civil-burguesa. A submissão a essa universalidade atesta o reconhecimento da essência última dos indivíduos e a superação progressiva da particularidade da sociedade civil-burguesa.

sa, e antecipa, embora de modo formal, a vida do homem no Estado. "Há dois ramos da administração do Estado, aos quais, pela sua boa organização, os povos têm costume de manifestar o maior reconhecimento: uma boa justiça e bons estabelecimentos de ensino."⁵⁰

A análise que Hegel empreende da família não objetiva a compreensão de um agrupamento social, de uma *societas domestica* com função econômica que evolui para uma *civitas* ou sociedade civil (política). A *Filosofia do Direito* atribui à família uma outra função, deslocando a atividade econômica para a esfera da sociedade civil-burguesa que não apresenta, diferentemente da tradição, o cunho político da *societas civilis*. A exigência da família impõe-se pela necessidade de uma comunidade imediata privada com base na intimidade e no amor, e cujo estatuto é diverso da família tradicional, não só quanto à sua composição, pois ela se reduz a uma família nuclear, monogâmica, ou à sua base material, onde o determinante é o patrimônio adquirido graças ao trabalho fora da família, mas principalmente quanto à sua função social (ética): ela não é mais a célula econômica, mas a célula afetiva. Afetividade que não isola os indivíduos, mas unifica-os na dialética própria do amor.

A sensibilidade de Hegel à modernidade induz a sua filosofia política à consideração de uma unidade ética travejada pela intimidade e privacidade presentes numa relação comunitária substancialista, cuja sociabilidade determina o caráter dos indivíduos como membros de um agrupamento familiar. Apreender o sentido e o sentimento dessa sociabilidade como primeiro momento da eticidade, onde o amor e a confiança veiculam a substância ética, constitui a tarefa a que se propõe a *Filosofia do Direito*. O momento seguinte será marcado pela mediação de uma sociabilidade firmada por indivíduos privados, unidos segundo interesses e necessidades particulares: o momento da diferença, da

perda da eticidade, e, ao mesmo tempo, o do seu aparecer (*Erscheinung*) (cf. *Ph. R.* § 181) — a sociedade civil-burguesa (*die bürgerliche Gesellschaft*).

NOTAS DE REFERÊNCIA

CAPÍTULO IV

O INDIVÍDUO NA INTIMIDADE DA COMUNIDADE FAMILIAR

- (1) HEGEL, *Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 143.
- (2) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 158.
- (3) ARIÈS, P. *História Social da Criança e da Família*, trad. Dora Flaksmann, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 265.
- (4) *Ibid.*, p. 237, 238.
- (5) HORKHEIMER, M. *Autoridad y Familia*, in *Teoria Crítica*, B. Aires, Amorrortu, 1974, p. 124.
- (6) HEGEL, *Realphilosophie d'Iéna*. Commentaire et traduction par J. Taminiaux, Paris, Payot, 1984, p. 226.
- (7) HEGEL, *Propédeutique Philosophique*, op. cit., § 23, p. 54.
- (8) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 158.
- (9) HEGEL, *Propédeutique Philosophique*, op. cit., § 23, p. 54.
- (10) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit. § 163, obs.
- (11) HEGEL, *Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 144.
- (12) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 180, obs.
- (13) *Ibid.*, § 161.
- (14) KANT, *Métaphysique des Mœurs, Doctrine du Droit*, op. cit., § 24, p. 156.
- (15) *Ibid.*, § 25, p. 157.
- (16) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 75, obs.
- (17) *Ibid.*, § 161, ad.
- (18) *Ibid.*, § 162.
- (19) *Ibid.*, § 164.
- (20) *Ibid.*, § 163.
- (21) *Ibid.*, § 166.
- (22) *Ibid.*, § 166.
- (23) *Ibid.*, § 166.
- (24) *Ibid.*, § 166.
- (25) HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. II, op. cit., p. 18.

- (26) *Ibid.*, p. 20.
- (27) *Ibid.*, p. 24.
- (28) *Ibid.*, p. 26.
- (29) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 166, obs.
- (30) HORKHEIMER, M. Autoridad y Familia, in *Teoria Crítica*, op. cit., p. 137.
- (31) *Ibid.*, p. 137.
- (32) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 169.
- (33) MARCUSE, H. Estudos sobre a Autoridade e Família, in *Idéias para uma Teoria Crítica da Sociedade*, Rio de Janeiro, Zahar, 1972, p. 162.
- (34) *Ibid.*, p. 162.
- (35) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 10, ad.
- (36) *Ibid.*, § 174.
- (37) BOURGEOIS, B. La Pédagogie de Hegel, in *Hegel Textes Pédagogiques*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1978, p. 7.
- (38) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 175.
- (39) *Ibid.*, § 175.
- (40) *Ibid.*, § 177.
- (41) BOURGEOIS, B. *La Pédagogie de Hegel*, op. cit., p. 53.
- (42) *Ibid.*, p. 74.
- (43) HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, II^e partie, La Religion déterminée, 1. La Religion de la Nature, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1972, p. 22.
- (44) HEGEL, *Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 136.
- (45) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 153, obs.
- (46) HEGEL, *Textes Pédagogiques*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1978, p. 108.
- (47) LÖWITZ, K. *De Hegel a Nietzsche*, trad. de Emílio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1974, p. 408.
- (48) HEGEL, *Textes Pédagogiques*, op. cit., p. 111.
- (49) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 239.
- (50) HEGEL, *Textes Pédagogiques*, op. cit., p. 77.

CAPÍTULO V

A SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA E A ESFERA PRIVADA DO "BOURGEOIS"

1. A SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA E SEU SIGNIFICADO HISTÓRICO

No edifício conceitual da *Filosofia do Direito*, a *sociedade civil-burguesa* (*bürgerliche Gesellschaft*)^{*} constitui o momento intermediário da eticidade, situando-se entre a família e o Estado (*der Staat*). O § 157 desta obra, ao apresentar os momentos da substância ética, caracteriza a sociedade civil-burguesa como a

união dos membros enquanto singularidades independentes em uma universalidade, portanto, formal por meio de suas necessidades (Bedürfnis) por meio da constituição jurídica (Rechtsverfassung) como meio para a segurança das pessoas e da propriedade, e por meio de uma ordem

* Na tradução de *bürgerliche Gesellschaft* por sociedade civil-burguesa acompanhamos J.P. Lefebvre (*Hegel, La Société civile-bourgeoise*), P.J. Labarrière (*La Rationalité du Pouvoir*), J-F. Kervégan (*De la Démocratie a la Représentation*), D. Rosenfield (*Política e Liberdade em Hegel*). Parece-nos que o uso do termo *bürgerliche Gesellschaft* em Hegel não indica apenas o caráter civil do segundo momento da eticidade que se constitui em sociedade ao superar a determinação imediata comunitária-familiar mas, também, e principalmente, o caráter burguês dessa sociedade segundo sua forma de organização econômica. Dentro das categorias especulativas, a sociedade moderna é vista por Hegel segundo a forma produtiva burguesa precisamente para diferenciá-la da tradição da *societas civilis* que identificava *civilis* com o político — a *civitas*, o Estado — em oposição à *societas domestica*. Hegel se afasta da tradição da filosofia política do direito natural e compreende a sociedade civil-burguesa não mais como a sociedade política, mas como sociedade dos indivíduos burgueses associados segundo interesses econômicos. O termo alemão *Bürger* denota tanto o civil como o burguês, mas Hegel consagra essa expressão para o membro da sociedade civil burguesa (*als bourgeois*), isto é, o indivíduo qualificado como partícipe da burguesia e não para o *citoyen* membro da sociedade política. Segundo Riedel, o "termo civil, contrariamente ao significado originário, recebe um conteúdo principalmente 'social' e não será mais usado, como no século XVIII, como sinônimo de político" (*Zwischen Tradition und Revolution*, p. 121).

*exterior para seus interesses particulares e
comuns.*¹

Na *Enciclopédia*, a sociedade civil-burguesa define-se como a "totalidade relativa das relações relativas dos indivíduos como pessoas independentes, uns com os outros, numa universalidade formal."² Numa primeira aproximação do rico e original emprego do conceito hegeliano de sociedade civil-burguesa, pode-se dizer que este momento da eticidade apresenta uma união de indivíduos singularmente caracterizados como sujeitos independentes e livres; indivíduos que não estão isolados, mas unidos segundo uma universalidade formal que revela uma totalidade relativa às recíprocas necessidades, formando uma "ordem exterior" ou "estado exterior" que tem por objetivo a proteção dos interesses particulares, a segurança das pessoas e a auto-sustentação dos indivíduos pelo trabalho e pela propriedade individual. Nessa esfera, a substância ética surge na determinação da *diferença*, da particularidade e do seu predomínio, que nega a identidade da universalidade ética imediata da família, e revela aquilo que Hegel chama de "perda da eticidade" (*Verlust der Sittlichkeit*). Momento em que a substância ética se mantém segundo a lógica do princípio da liberdade subjetiva da modernidade nas relações dos indivíduos uns com os outros. Relações que são sociais (civis) porque unem os homens numa interdependência social segundo carecimentos recíprocos mediados pelo trabalho e pelo valor econômico que a atividade laborativa representa para cada indivíduo e para a sociedade como um todo.*

* Na análise de Ilting, a sociedade civil-burguesa na teoria de Hegel é "concebida como contexto das atividades individuais. Ela é criada por uma multiplicidade de indivíduos os quais, primeiramente, buscam seus próprios fins. Ao manterem múltiplas relações uns com os outros, eles se tornam por fim totalmente dependentes das várias condições dessa rede de suas ações, a qual eles mesmo ajudaram a produzir. Ela é primeiro e antes de tudo um 'sistema das necessidades e carências' (*System der Bedürfnisse*) onde cada um depende dos outros: as condições da produção na moderna sociedade industrial." Segundo Pelczynski, "a sociedade civil, para Hegel, era um aspec-

A presença do indivíduo na sociedade civil-burguesa está amparada no seu reconhecimento como sujeito livre, que deve ser considerado e respeitado a partir da sua subjetividade e que se integra efetivamente como *membro* de uma unidade social, à qual, apenas modernamente, pode ser-lhe atribuído o caráter de sociedade civil-burguesa. "A criação dessa sociedade civil-burguesa pertence, de resto, ao mundo moderno (...)"⁵ É precisamente nessa sociedade que o homem — capturado na determinação conceitual da liberdade subjetiva e no direito irrenunciável de agir segundo o arbítrio, interesse e juízo pessoal (consciência) — determina-se como burguês (*Bürger*). "No direito, o objeto é a *pessoa*; do ponto de vista da moralidade, o *sujeito*; na família, o *membro da família*; na sociedade civil-burguesa em geral, o *Bürger* (als bourgeois)." ⁶ Esse indivíduo, sujeito da economia política do século XVII e XVIII, não se configura como *citoyen*, membro da *societas civilis* da tradição do jusnaturalismo de Hobbes a Kant.

A novidade da filosofia política hegeliana consiste na tematização teórica de uma distinção atribuída à realidade histórica dos tempos modernos entre o *bourgeois* e *citoyen*, entre a sociedade civil-burguesa e o Estado.

Nos Estados modernos, o indivíduo só é livre em si, como tal, e só desfruta da liberdade burguesa, no sentido da liberdade de um bourgeois, e não de um citoyen, para dizê-lo em francês, já que nossa língua não dispõe de duas palavras distintas para expressá-lo. A liberdade burguesa, neste sentido, consiste precisa-

to do moderno Estado que emergiu na Europa ocidental no século dezoito e tornou-se notavelmente manifesto depois da Revolução Francesa de 1789. Era uma complexa rede altamente especializada de regras, instituições, agências, grupos, práticas e atitudes elaboradas dentro da organização legal e política da nação-estado, para satisfazer necessidades individuais e salvaguardar direitos individuais. Estava ligada com a concepção de um indivíduo abstrato, atomístico, perseguindo seu próprio interesse através do trabalho, da produção e dos contratos e gozando moral e juridicamente direitos garantidos à livre atividade na esfera econômica, social e cultural."⁴

mente na carência do universal, no princípio do isolamento; porém esta liberdade constitui um momento necessário que os antigos Estados não conheciam: esta independência completa das partes e, precisamente por isso, esta maior independência do todo, constitui a vida orgânica superior.⁷

O *bourgeois* distingue o indivíduo membro de uma eticidade, na qual ele se afirma como sujeito livre e na qual realiza a satisfação das suas necessidades socialmente mediadas e reciprocamente determinadas segundo os mútuos carecimentos e segundo a divisão do trabalho. O *citoyen* traduz a determinação política do indivíduo enquanto membro do Estado. Nos estados antigos havia apenas a figura do *citoyen*, e não a do *Bürger* (*bourgeois*). Na época moderna emerge o indivíduo ligado a um grupo que não é nem a família (*oikia*), nem o Estado (*koinomia politiké*, *civitas*), mas uma sociedade (civil). Essa sociedade, juridicamente organizada e politicamente soberana, constituiu, na filosofia política do jusnaturalismo*, uma comunidade imediatamente

* Segundo Riedel, esse conceito de *societas civilis* do jusnaturalismo em que se consagrou a fórmula clássica "*civitas-sive societas civilis sive res publica*", e onde o cidadão é aquele homem que possui *status civilis sive politicus*, remonta a uma tradição clássica que vem de Aristóteles com o conceito de *koinomia politiké*. "Assim, pode-se dizer que 'sociedade civil' é no sentido europeu antigo, um conceito político da tradição, é a categoria fundamental, central de um mundo político no qual 'estado' e 'sociedade' não estão ainda separados, mas formam antes a união em si homogênea do poder da sociedade civil-política, união que se funda sobre a esfera 'econômica' do trabalho doméstico-servil, da escravidão ou da servidão da gleba e do serviço e se destaca dessa." ⁸ Os estudos de Riedel demonstram que a expressão aristotélica *koinomia politiké* foi mais tarde traduzida por *societas civilis* e serviu, junto com *res publica*, para designar o Estado. O termo latino indica a unidade da *societas* com a *civitas*. Para Hegel, a sociedade civil-burguesa circunscreve o interesse privado do *bourgeois*, da produção econômica e do trabalho, portanto, como esfera distinta do Estado. No seu uso medieval, o vocábulo *civil* se identifica com o político. Modernamente, essa identificação permanece em Hobbes, Spinoza, Locke, Kant etc., onde o Estado passa a ser visto como a sociedade civil, isto é, política. Ainda segundo Riedel, o termo *societas civilis* é acolhido nas diversas línguas européias: na tradução de Bruni (1438) é '*civitas appellatur civilis societas*'; na tradução de Brucioli (1547) '*citta & civile società*'; ' *cité et compagnie civile*' na tradução de Roy (1562); '*city (...) or political society*', na tradução de Ellis (1777); '*bürgerliche Gesellschaft*' e '*Staatsvereinigung*' na tradução de Garve (1799). Na Alemanha, sociedade civil encontra-se também na obra de Sulzer "*Kurzer Begriff aller Wissenschaften*" (1759), ou em Ferguson na tradução alemã - "*Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*",

política, a *societas civilis* que se opõe ao estado de natureza onde os homens, em conjunto ou isoladamente, teriam vivido de forma primitiva sem a organização civilizatória do Estado. A partir da instituição deste, a condição dos homens passa a ser chamada de civil, e a associação entre eles de sociedade civil (*societas civilis*).

A oposição entre Estado e sociedade, público e privado, cidadão e burguês, vida política e vida social, revelou-se para Hegel como elemento típico da época moderna que a tradição política não conseguiu apreender como novidade histórica. O tema sempre recorrente do jusnaturalismo centra-se na determinação do político pela composição de indivíduos numa *societas civilis*: comunidade de homens com um ordenamento jurídico e que se traduz como sociedade política. Esta tem por fundamento o arbítrio dos indivíduos, consubstanciados num contrato coletivo através do qual cada um renuncia a seu poder individual para submeter-se a um poder comum. Sociedade e Estado coincidem e a sociabilidade que o acordo instaura se revela política, pois uma sociedade sem o Estado não tem consistência. Constitui apenas um agrupamento de bárbaros que manifesta um estado de natureza sem vínculo civil (político) e jurídico porque não há uma autoridade comum e soberana.

A sociedade civil-burguesa de Hegel supera essa tradição clássica que operava a identificação da *societas civilis* com a

Leipzig, 1768 - do original inglês *History of civil society* (1767). Em ambas obras, observa Riedel, "trata-se de um conceito da velha tradição, ainda que de forma pálida." ⁹ Com efeito, é preciso observar a situação de atraso histórico-teórico peculiar à Alemanha no século XVIII. "Diferentemente da Inglaterra e da França é característico que, no século XVIII, sobretudo na Alemanha, se conserve a tradição metafísica da filosofia prática. Em Wolff e na escola wolffiana, ainda se copia a estrutura da sociedade pré-revolucionária: a separação da economia e da política nos diversos âmbitos da sociedade doméstica e da sociedade civil (*societas domestica* e *societas civilis*), a unidade entre o Estado (*civitas sive res publica*) e a sociedade (*societas civilis*), a conexão da ética com o direito vigente, portanto, da ética com a política." ¹⁰

civitas e que exprime a estrutura da sociedade (civil) pré-moderna. A *Filosofia do Direito* designa as relações sociais e econômicas dos indivíduos não mais no seu significado político (civil). Na medida em que a sociedade moderna evolui no sentido de propiciar ao indivíduo um lugar próprio (privado) para o desenvolvimento de sua vida particular, para realização dos seus interesses e carências, a condição de membro da sociedade civil-burguesa (o burguês) torna-se problema e objeto de atenção para a filosofia política.*

A *Filosofia do Direito* apreende e traduz esta novidade histórica. A *bürgerliche Gesellschaft* hegeliana articula uma socialidade que não é mais a da antiga *societas civilis* abandonando, assim, o modelo jusnaturalista. Este abandono ocorre, fundamentalmente, devido à atenção que Hegel dispensa à economia política inglesa, pela recepção à revolução econômica industrial e através da valorização da categoria do trabalho. Com base nesses elementos, Hegel opera aquilo que Riedel chama de "destruição crítica da tradição" (*kritische Destruktion der Tradition*). A própria evolução do conceito de sociedade civil-burguesa na obra de Hegel demonstra, desde a juventude, a preocupação com as relações da economia com a sociedade, relações essas que se restringirão àquilo que o filósofo mais tarde irá chamar de

* A expressão "sociedade civil", observa B. Bobbio, em seu significado oitocentista e hodierno nasceu da contraposição (ignorada pela tradição) entre uma esfera política e uma esfera não-política, sendo mais fácil dela encontrar uma definição negativa do que positiva." ¹¹ Esta concepção negativa significa, para Bobbio, a "esfera das relações sociais não reguladas pelo Estado", como aquilo que está fora do âmbito do poder estatal. Positivamente, diz Bobbio, a sociedade civil é vista como "lugar onde surgem e se desenvolvem os conflitos econômicos, sociais, ideológicos, religiosos, que as instituições estatais têm o dever de resolver ou através da mediação ou através da repressão". Embora numa compreensão bastante alargada, o conceito hegeliano coloca-se na origem do hodierno significado de sociedade civil, tal como Bobbio a define. Hegel é sensível ao fato da despolitização da sociedade civil moderna em favor do econômico, deslocando o político para o Estado e centralizando a sociedade civil-burguesa nas atividades privadas e econômicas típicas do homem moderno.

bürgerliche Gesellschaft, termo que adquire importância decisiva a partir das Lições de Filosofia do Direito nos semestres de inverno de 1818-19.*

A partir dos escritos de Frankfurt (1797 - 1800), Hegel vai assimilando as categorias econômicas da economia política como fundamentais para a compreensão da moderna sociedade e para a construção teórica do conceito de *bürgerliche Gesellschaft*. Os escritos de Frankfurt incorporam na concepção do processo histórico o desenvolvimento econômico, atestando a importância dos processos produtivos da moderna sociedade capitalista com base no trabalho.

Com a leitura da economia política inglesa, Hegel vai, pouco a pouco, despertando para a importância do indivíduo da

* No período de Berna (1793 - 1796), o jovem Hegel lê, numa tradução alemã, a obra de Sir James Steuart "*An Inquiry into the Principles of Political Economy* (1767). Segundo P. Chamley (*Economie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*), Hegel utilizou a tradução alemã da obra de Steuart "*Untersuchung der Grundzätze der Staats-Wirtschaft*" feita por Christoph Friedrich Schott e, editada por Cotta, nos anos de 1769 - 1722, em Tübingen. "Tal foi o impacto criado pela leitura desse estudo — relata Avineri — que Hegel escreveu um longo comentário ao livro de Steuart, o qual está agora perdido, embora Rosenkranz ainda se reporta de ter visto o manuscrito em 1840." ¹² O biógrafo de Hegel observa que o pensamento hegeliano sobre a sociedade civil-burguesa, sobre a divisão do trabalho, das classes (*Stände*), o poder de polícia, etc., tem relação com a obra de Steuart. Segundo Chamley, a influência dos *Inquiry* foi ainda mais ampla, compreendendo todo idealismo alemão: "Durante um quarto de século decisivo para a formação do idealismo, Steuart ocupou, pois, na Alemanha, um lugar privilegiado." ¹³ Significou, ainda, acrescenta Chamley, "uma leitura obrigatória para todo espírito preocupado com filosofia social." ¹⁴ Hegel encontrou em Steuart "a dialética das necessidades e do trabalho livre; o jogo da concorrência entre os produtores e consumidores; o mecanismo da socialização do progresso, o papel da moda, do luxo, da moeda, a antecipação das necessidades pelos produtores, todas essas análises da *Staatwirtschaft* são transpostos por Hegel à sua doutrina." ¹⁵ Também a obra de Adam Smith *Inquiry into Nature and the Causes of the Wealth of the Nations* (London, 1776), traduzida para o alemão por Garve em 1795-1796, influencia Hegel na compreensão das categorias econômicas presentes na *Filosofia do Direito*. "Nós podemos — assegura Königson — reter três temas fundamentais explicitamente expressos nos *Inquiry* de Smith e que comandam a concepção hegeliana da economia política desde a época de Jena até a *Filosofia do Direito* de Berlin: o primeiro tema é o da divisão do trabalho que dá ao trabalho uma capacidade infinita de produção; o segundo tema é o da oposição crescente da riqueza e da pobreza; o terceiro tema é o da necessidade de deixar a atividade econômica livre para se desenvolver por ela mesma: a recusa de qualquer intervenção do Estado ao nível do econômico, o que constitui o próprio predomínio da economia liberal da qual A. Smith é o primeiro grande teórico." ¹⁶

sociedade burguesa, que apresenta princípios de vida e valores diferentes do sujeito do jusnaturalismo.* Contudo, o reconhecimento do indivíduo da economia política não é de imediato aceito pelo jovem Hegel, principalmente nos escritos anteriores ao *Sistema da Eticidade*. A absoluta eticidade grega constitui a base substancialista da sua teoria política, e a *Política* de Aristóteles o parâmetro teórico para a recepção dos problemas econômicos-políticos trazidos pela economia política inglesa. A tentativa nostálgica do jovem Hegel de recuperar a "bela totalidade" grega como solução para os problemas da sociedade moderna, desloca o indivíduo da economia inglesa para a eticidade grega restaurada, onde o egoísmo não tem lugar. Este deslocamento acarreta a contradição entre o valor do agir ético-político do modelo aristotélico e o reconhecimento da importância do processo produtivo do trabalho na moderna economia política como fundamental para a constituição e manutenção da sociedade. A tentativa de restauração, na sociedade moderna, do modelo de eticidade de inspiração platônica-aristotélica é, então, abandonada. Contudo, o jovem Hegel se esforça para integrar, na tradição cultural antiga, os seus estudos de economia política e assimilar as conquistas do mundo industrial moderno segundo o modelo político grego.

* G. Lukács sublinha de forma enfática a sensibilidade de Hegel aos problemas econômicos da sociedade burguesa de sua época, chegando a afirmar que ele foi o único pensador alemão para o qual a "discussão da sociedade burguesa leva a ocupar-se seriamente dos *problemas da economia*!"¹⁷ Segundo Lukács, no período de Frankfurt operava-se uma mutação no pensamento do jovem Hegel, que começa a ver na sociedade burguesa "um dado básico e imutável." Em Berna, o encantamento juvenil com a vida política da *Pólis* e a admiração pelo cidadão que realiza no Estado uma vida pública, transformam o homem privado "no mais claro sintoma da decadência."¹⁸ Em Frankfurt, Hegel volta-se para a figura do homem privado membro da sociedade moderna, para seus problemas e necessidades particulares. Nesse momento, diz Lukács, "Hegel parte real e diretamente do indivíduo, de suas vivências e destinos, e estuda logo as formas particulares da sociedade burguesa referindo-as à sua influência nesse destino individual, à sua interação com ele."¹⁹

A *Filosofia do Direito* de 1821 supera definitivamente o esquema juvenil de análise da modernidade segundo o modelo clássico, procurando apreendê-la de acordo com a lógica da atualidade e a verdade dos tempos modernos. Após o "abandono" do modelo clássico, com o rompimento do esquema teórico tradicional da filosofia prático-política e a aceitação do princípio da liberdade subjetiva das sociedades modernas, Hegel passa a compreender a sociedade civil-burguesa como lugar histórico-sistemático próprio das relações sociais-econômicas distintas da esfera do Estado, enquanto *locus* privilegiado do político.* A partir de então, a sociedade civil-burguesa e a sua compreensão pela economia política como "uma das ciências que encontrou na época moderna seu próprio terreno",²⁰ constitui um marco histórico inarredável que a especulação filosófica deve desvendar e revelar seu sentido e verdade.

A sociedade civil-burguesa desponta como a realidade histórica que a filosofia deve apreender como a forma de sociabilidade própria aos tempos modernos. Nela, o princípio da liberdade subjetiva, a emancipação do sujeito e a autonomia individual encontram solo concreto de efetiva manifestação e realização. Ela rompe não só com a tradição que prendia o indivíduo a

* É preciso acrescentar, contudo, que não se trata de um abandono puro e simplesmente. Como demonstraram Ilting, Ritter, Bourgeois, Riedel e outros, o modelo político grego permanece "dialeticamente" suprimido na terceira parte da *Filosofia do Direito*, no *Estado*. A idéia de *koinomia politiké*, de uma substancialidade ético-política, da prevalência do cidadão sobre interesse egoísta do bourgeois, do público sobre o privado, da compreensão do homem como *zoon politikon* — onde o indivíduo encontra sua essência e destino último —, da prioridade do Estado (político) sobre a sociedade civil-burguesa (social-econômico) são elementos da filosofia hegeliana fortemente inspirados na filosofia política clássica, principalmente em Aristóteles. A questão que se coloca para Hegel na *Filosofia do Direito* — como veremos no capítulo seguinte — é a da conciliação da verdade dos tempos modernos, do individualismo burguês, da liberdade subjetiva da sociedade civil-burguesa, com o sentido de substancialidade ética e a prioridade do político dos gregos. Não se trata mais de uma restauração nostálgica do "ideal" Pólis, como queria o jovem Hegel, mas da compreensão histórica da sociedade atual que se mostra racional pela análise especulativa do Estado moderno.

vínculos de sangue, da tradição feudal, como também liberta o homem para si, para seu interesse e para a sua própria atividade (trabalho). Com a sociedade civil-burguesa, o homem encontra-se livre, consigo mesmo, com sua própria capacidade e força numa esfera que é específica à sua liberdade de agir e de trabalhar enquanto ser social.

2. A PARTICULARIDADE E A INTEGRAÇÃO DOS INDIVÍDUOS PRIVADOS

A descoberta do indivíduo da economia política, a aceitação da importância deste sujeito, supõe uma concepção filosófica do homem e das relações sociais que a sociedade civil-burguesa manifesta. Abandonando a artificialidade do modelo jusnaturalista, esta sociedade realiza uma integração efetiva dos indivíduos singulares, constituindo, assim, uma sociabilidade baseada na conexão social dos carecimentos individuais. Nela, o homem se reveste de uma qualidade que transcende sua particularidade, sendo alçado à condição de "pessoa universal na qual todos somos idênticos."²¹

A concepção elementar de que o "*homem vale porque é homem* e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano" ²² adquire significado concreto somente na sociedade civil-burguesa a partir da modernidade. Esta sociedade põe concretamente a "universalidade" de um sujeito mediado pelas necessidades particulares dos demais agentes sociais. A necessidade individual incorpora-se num sujeito social que tem o reconhecimento dos outros, possuindo vigência universal na aceitação do princípio da igualdade e da liberdade, válido para todos. A subjunção da necessidade individual produzida pela sociedade civil-burguesa torna a carência (natural) e a subjetividade (abs-

trata) realidades efetivas. Enquanto tem por objeto apenas esse indivíduo livre e carente (afetado por necessidades naturais), edifica-se como sociedade emancipada referida apenas ao esforço e à realidade dos indivíduos associados, pois nela, os sujeitos estão livres de toda e qualquer forma de servidão. São sujeitos autônomos porque se referem apenas a si próprios, à sua identidade formal (jurídica) e às suas próprias necessidades.* No entanto, a ênfase nesse aspecto individual e emancipado do indivíduo inscreve-se numa sociabilidade, onde a individualidade de cada homem efetiva-se pela interação dos sujeitos mediante o trabalho e pela atividade econômica da sociedade como um todo que encontra sua regulação no direito privado. Ao tomar o homem enquanto homem sujeito da sociedade civil-burguesa, Hegel resalta o aspecto positivo da concepção abstrata do indivíduo que o entendimento constrói e que a sociedade revela como seu próprio fundamento, e, simultaneamente, indica seus limites e contradições.

* Ritter chama atenção para o fato emancipatório da sociedade civil-burguesa que se baseia numa natureza humana atemporal. Hegel percebe que essa atemporalidade só foi possível no surgimento histórico de uma sociedade que assume os indivíduos tais como são. Ele *"compreende que o ato de fundar assim a sociedade sobre a natureza é precisamente a forma em que a sociedade se torna independente de suas origens históricas dela se emancipando. A natureza não-histórica da sociedade é a essência histórica da sociedade."*²³ Esse aspecto "abstrato e não-histórico" da sociedade civil-burguesa é a determinação do homem burguês como o sujeito que não tem outro conteúdo senão a sua identidade de homem, enquanto homem emancipado, que tem apenas a si e à sua natureza carente como conteúdo. Segundo Ritter, "só se pode compreender a teoria política de Hegel em conexão com a sociedade civil e com a maneira abstrata e não-histórica com que essa se constitui (...). A sociedade civil só é, pois, realidade histórica, quer dizer, realidade concreta de toda existência humana, como 'Estado', apenas se o direito das estruturas que são postos pela sociedade e que ela libera, for assegurado tanto quanto o mundo do trabalho (...). Pode-se também dizer que o 'Estado' de Hegel é a sociedade civil compreendida em sua historicidade, enquanto que se chamaria 'sociedade' se apreendida na sua abstração não-histórica, segundo sua teoria econômica."²⁴ Essa sociedade "emancipando-se radicalmente de todos os pressupostos das estruturas vitais do homem, trazidos pela história, tem apenas por conteúdo a natureza do homem individual, enquanto afetada por necessidades e sua satisfação sob a forma do trabalho e da divisão do trabalho abstrato."²⁵

Esta concepção abstrata do indivíduo, este pressuposto conceitual que aparece no direito abstrato e na moralidade, configura-se concretamente e alcança sua densidade e valor históricos na sociedade civil-burguesa, onde o homem surge como indivíduo privado (burguês), no sentido de uma singularidade que tem para si necessidades, desejos, carências, bem como meio próprio para realizá-las: o trabalho individual e a auto-determinação de satisfazer-se da maneira que mais lhe convém na esfera social apropriada e, por isso mesmo, denominada de esfera privada, onde o princípio predominante é a *particularidade*.

A determinação de um momento da *Sittlichkeit* como esfera privada do indivíduo (burguês) autônomo, emancipado dos vínculos das relações familiares e que se assenta no princípio da particularidade, no "direito de desenvolver-se em todos os aspectos", é afirmada já no início da seção dedicada à sociedade civil-burguesa da *Filosofia do Direito*. "A pessoa concreta, a qual é para si como fim particular, enquanto totalidade de necessidades (*Bedürfnisse*) e mistura de necessidade (*Notwendigkeit*) natural e arbítrio, é um dos princípios da sociedade civil-burguesa".*²⁶

Na sociedade civil-burguesa o direito da particularidade apresenta-se concretamente sob a forma da satisfação das necessidades particulares dos indivíduos privados. "Como burgueses (*Bürger*) deste estado (exterior), os indivíduos (*die Individuen*) são pessoas privadas (*Privatpersonen*) que têm como finalidade seu próprio interesse."²⁸ Trata-se de um estado exterior ou do entendimento (*Verstandstaat*, cf. *Ph. R.* § 183), porque as relações entre os homens são sustentadas segundo uma

* Esse princípio reúne, segundo Riedel, "o princípio de utilidade da emancipada sociedade européia-ocidental e seu modelo econômico, o *intérêt personnel* de Diderot e Helvétius, o *self-interest* de Bentham e Franklin aparecem aqui na forma filosófica alemã." ²⁷

conexão social (ética) de exterioridade, onde cada indivíduo é enfeixado num conjunto de acordo com a articulação "mecânica" do entendimento, sem a força congregadora de uma racionalidade imanente. Membro deste estado, o homem, na qualidade de indivíduo privado burguês (o *Bürger als "bourgeois"*) realiza aquilo que lhe convém pelo trabalho segundo suas próprias necessidades e desejos, impondo para toda sociedade seu ponto de vista (privado): o de conceber a vida social e política como aquela baseada na liberdade subjetiva e na promoção do seu bem-estar.

Essa "pessoa concreta" (*Konkrete Person*) — um dos princípios da sociedade civil-burguesa — tendo em si o pressuposto do direito e da moralidade, faz valer concretamente a condição de uma individualidade carente e desejante que labuta por sua realização segundo fins próprios, particulares e relativos à sua felicidade pessoal, superando, assim, a abstração da pessoa jurídica e da subjetividade moral. A sociedade civil-burguesa ostenta o homem enquanto homem não na abstração de uma igualdade universal, mas na relação interdependente da necessidade, do arbítrio (autonomia) e da capacidade jurídica. A "pessoa concreta" enfeixa uma unidade superior que encerra, no nível social, a figura abstrata da pessoa do direito, o sujeito livre da moralidade e a necessidade natural. A identidade desses diversos aspectos, postos concretamente na sociedade civil-burguesa, constitui o indivíduo privado: particularidade que opera pelo princípio da auto-determinação da sua vontade e da escolha subjetiva daquilo que mais lhe interessa. Do contrário, o direito da particularidade imprimiria uma ação contraditória, pois o agir privado estaria fadado à impossibilidade radical de manifestar-se e o indivíduo seria, como na eticidade antiga, mera sombra sem força efetiva. A liberdade subjetiva própria à particularidade, "o direito do sujeito de encontrar sua satisfação

na ação", previsto na ordem subjetiva da moralidade, deve encontrar na sociedade civil-burguesa o solo de sua efetiva concretização. Pela ausência dessa sociedade e do indivíduo privado, o direito da particularidade revelou-se nos estados antigos mais como "corrupção dos costumes e a razão última de sua decadência." ²⁹ Excluída do seu elemento próprio — da sociedade civil-burguesa moderna, a qual não se rege por determinações rígidas de um sistema de castas ou de hierarquias sociais que modelam, de forma perene, a posição social dos seus membros, mas pela livre mobilidade dos agentes sociais segundo seus interesses e méritos — a liberdade subjetiva não exhibe nenhum significado e nem existe como tal, a não ser como "princípio hostil, como um fator de corrupção da ordem social." ³⁰

O princípio da personalidade autônoma e infinita em si mesma do indivíduo, da liberdade subjetiva — observa Hegel a propósito do surgimento histórico desse princípio concreto da particularidade do indivíduo privado na sociedade civil-burguesa — que, interiormente, surgiu com a religião cristã e, exteriormente, com o mundo romano e, portanto, ligado com a universalidade abstrata, não chega a obter seu direito nesta forma de espírito real, forma que é apenas substancial. Este princípio é historicamente posterior ao mundo grego; do mesmo modo, a reflexão filosófica que alcança esta profundidade é igualmente posterior à idéia substancial da filosofia grega. ³¹

Do ponto de vista especulativo, a passagem da família para a esfera privada da sociedade civil-burguesa consigna o momento da cisão (*Entzweiung*) e do aparecer* (*Erscheinung*)

* A lógica da essência distingue entre *Schein* (parecer, mostrar) e *Erscheinung* (aparição, fenômeno). O parecer exprime algo inessencial, uma mera aparência da essência que revela, antes, a ausência em si da essência. Mas é precisamente neste parecer que a essência se fenomeniza, e se mostra na sua aparição. A sociedade civil-burguesa repõe esse movimento lógico (da essência na aparição) na realidade social dos indivíduos privados, onde a essência da vida ética afigura-se como mero parecer que, contudo, ao mesmo tempo, revela-se na aparição das relações (sociais) entre os indivíduos. São estas relações, mero mostrar, aparência de uma vida ética substancial, que vão, precisamente, fenomenizar, dar aparição a um tipo de eticidade que Hegel denomina de sociedade civil-burguesa. Constitui também um aparecer,

ou fenomenização da substância ética. Cisão porque a unidade da substância ética na família rompe-se, constituindo indivíduos isolados que agem segundo a particularidade. Nessa medida, a sociedade civil-burguesa exhibe o "nível da diferença" (*Stufe der Differenz*), onde os indivíduos vivem para si numa multiplicidade de átomos, num sistema que Hegel chama de "atomística".

A substância, enquanto espírito, ao se particularizar em muitas pessoas (a família é uma só pessoa), em famílias ou singularidades, as quais estão em liberdade independente e são enquanto particulares para si, perde primeiramente sua determinação ética, uma vez que essas pessoas, enquanto tais, não têm em sua consciência e para seus fins, a unidade absoluta, mas sua própria particularidade e seu ser para si — o sistema da atomística.³²

Em comparação com a unidade substancial da família, onde o indivíduo obtinha o seu sustento, educação, proteção afetiva e participação no patrimônio familiar, a sociedade civil-burguesa marca o momento da independência, do isolamento e atomização dos indivíduos. São eles que doravante devem, segundo sua própria força e capacidade, trabalhar para o seu próprio sustento. Se os membros da família não podem ser concebidos como subjetividades voltadas para si e para a livre satisfação de suas necessidades, na sociedade civil-burguesa os sujeitos se individualizam eticamente a partir de suas carências particulares e segundo uma forma própria de atividade para a sua satisfação: o trabalho individual. O advento da autonomia ocorre pela "dis-

porque o visível, o que brilha é a particularidade, as relações dos indivíduos privados, embora esse mostrar-se da particularidade não ostente outra coisa senão a fenomenização de uma universalidade ética que nesse momento manifesta uma cisão, alienação e uma perda da eticidade (*Verlust der Sittlichkeit*). A Universalidade (substância ética) na sociedade civil-burguesa constitui o fundamento da particularidade, mas de modo "interior" e "formal". O que predomina é o particular e os indivíduos privados que acabam constituindo o "mundo" da aparição do ético (*Erscheinungswelt des Sittlichen*).

solução ética" da totalidade familiar, quando então o indivíduo torna-se "filho da sociedade civil-burguesa", mantendo com ela uma relação jurídica e social autônoma marcada por deveres e direitos. O abandono dos indivíduos ao dilaceramento da vida da necessidade, à contingência da particularidade e à obrigação do trabalho individual para auto-subsistência constitui o ônus que a liberdade subjetiva deve assumir no processo de sua efetivação.

A sociedade civil-burguesa arranca o indivíduo destes laços (familiares), aliena seus membros uns dos outros e os reconhece como pessoas autônomas; ela substitui a natureza inorgânica exterior, o solo paterno, no qual o indivíduo tinha sua subsistência, pelo seu próprio solo, e submete a existência de toda família à sua dependência, à contingência.³³

Diferentemente da família, onde o amor une os indivíduos, os filhos da sociedade civil são agora reconhecidos como pessoas autônomas na própria cisão da substância, e naquilo que a intimidade familiar desconhece: "a força, a paciência e o trabalho do negativo." Os indivíduos ostentam agora um valor que o movimento social lhes atribui pelo mérito e pelo trabalho empreendidos. O ponto de partida recai sobre a existência de indivíduos separados, "figuras independentes" que almejam ser em-si e para-si, e não sobre a unidade familiar. Cada pessoa quer afirmar sua autonomia (*Selbständigkeit*) e luta para mostrar para si e para os outros seu valor, sua independência e sua liberdade. A passividade dos sujeitos na quietude da intimidade da substância familiar demonstrou ser insuficiente para a afirmação do indivíduo e da sua liberdade. Na sociedade civil-burguesa, o homem prova a sua liberdade e atesta seu valor pela afirmação de si mesmo.

A atomização dos indivíduos na sociedade civil-burguesa não é absoluta. Enquanto momento da substância ética, essa sociedade não se reduz a relações inter-individuais sem nenhuma

conexão, sem manifestar algum tipo de universalidade ou totalidade. O aparecer da substancialidade ética manifesta uma união de indivíduos independentes:

União dos membros enquanto singularidades independentes em uma universalidade, portanto, formal, por meio de suas necessidades (Bedürfnis) através da constituição jurídica (Rechtsverfassung) como meio para a segurança das pessoas e da propriedade, e por meio de uma ordem exterior para seus interesses particulares e comuns.³⁴

Nesta união, cada indivíduo está, necessariamente, em relação com um outro, de tal modo que a particularidade só se satisfaz por meio de outra. União que atesta uma relação de integralidade (Allheit) ou universalidade formal que se reporta às trocas individuais e à satisfação recíproca das necessidades. A esse caráter relativo da substancialidade ética — que se mantém no seu momento de aparência sob a forma de um conjunto articulado dos interesses individuais e das vontades antagonistas da sociedade civil-burguesa — Hegel dá o nome de "Estado exterior" (äusser Staat) ou "estado da necessidade e do entendimento" ("Not und Verstandesstaat") para mostrar o aspecto formal da agregação dos indivíduos num sistema atomístico (System der Atomistik), numa "ordem exterior" segundo a lógica da integração dos mútuos carecimentos, tal como o entendimento concebe e que se revela no conhecimento dessa sociedade pela economia política. Esse "estado exterior" pressupõe indivíduos separados e independentes que formam uma conexão social que não pode ser confundida com a racionalidade interna do conceito de Estado. "Quando o Estado é representado como uma unidade de diversas pessoas, uma unidade que é comunidade, o que se está denominando é, exclusivamente, a determinação da sociedade civil-burguesa. Muitos dos modernos teóricos do Estado não chegaram a formular uma outra concepção de Estado."³⁵ A lógica dessa so-

cidade atesta um movimento voltado aos interesses egoístas dos indivíduos na persecução dos seus próprios fins, mas no conjunto, o bem de todos acaba por se realizar. A particularidade, circunscrita nessa universalidade formal, encontra sua determinação na relação com os outros: pela mediação do trabalho (social) e pela reciprocidade das carências. Cada um buscando seu bem-estar trabalha, também, em favor dos outros: "promovendo meu fim promovo o universal que, por sua vez, promove meu fim." ³⁶ No processo de realização dos fins egoístas dos indivíduos, instaura-se um "sistema omnilateral de dependência" (*System allseitiger Abhängigkeit*), onde o bem-estar, a subsistência e o direito de cada um se entrelaçam com o dos outros.

Nessa forma astuciosa de sociabilidade da sociedade civil-burguesa, o indivíduo e a liberdade subjetiva são preservadas pela mediação de uma universalidade que congrega a necessidade, o desejo, o agir e o trabalho individuais, tornando-os sociais e vinculados a um determinado tipo de *totalidade ética*. Esse encadeamento integrador opera de forma silogística segundo as categorias de entendimento numa relação de integralidade (*Allheit*). Na sociedade civil-burguesa, os indivíduos surgem como singularidades isoladas a partir da cisão da unidade originária da substância ética enquanto conceito imediato, em-si. O processo lógico dessa cisão exprime-se pelo juízo e revela, na passagem da família para a sociedade civil-burguesa, a presença de pessoas concretas, de indivíduos que se relacionam uns com os outros numa integração que compreende os membros da sociedade civil-burguesa sob a forma de uma "universalidade formal" ou "totalidade exterior", que não alcançou ainda a universalidade em si e para si da eticidade no Estado.

A integralidade (Allheit) é esta forma de universalidade que a reflexão encontra, costumemente, de início. Os seres singulares formam aqui a base, e nosso agir subjetivo é aqui-

lo pelo qual eles são tomados em conjunto e determinados como 'todos'. O universal só aparece aqui como um veículo exterior que abraça os seres singulares indiferentes a este vínculo.³⁷

Essa integralidade dos indivíduos privados constitui antes uma *composição* (*Zusammentzetzung*), um pôr em conjunto, uma reunião de elementos, tornando o "sistema atomístico" que a sociedade civil-burguesa revela, próximo a um sistema mecânico.* Nele, a integração dos indivíduos privados, com suas necessidades e interesses particulares, circunscreve-se pela atuação das partes que se reportam a um conjunto, a uma integralidade mediadora, onde os sujeitos ostentam uma conexão social apenas exterior. No mecanismo, os elementos "diversos se comportam como indiferentes uns em relação aos outros e sua ligação lhes é apenas exterior."⁴¹ "Como o mecanismo *material*, o [mecanismo] *espiritual* consiste também naquilo que os [termos] referidos no espírito permaneçam exteriores uns aos outros e a si mesmo."⁴² No mecanismo, a ação dos indivíduos na sua integração externa está limitada ao vínculo social com base no in-

* No capítulo sobre o mecanismo na *Ciência da Lógica* (lógica do conceito), Hegel examina uma totalidade onde os objetos a ela relacionados formam um conjunto. Os elementos desse conjunto reportam-se de forma indiferente "uns em relação aos outros e sua relação lhes é apenas exterior." ³⁸ São "objetos completos e autônomos", mônadas que formam uma totalidade que é mais uma composição (*Zusammensetzung*), um arranjo, uma agregação. Essa totalidade mecânica pode ser também de ordem espiritual, e aqui também os termos se relacionam exteriormente uns aos outros. O elemento (objeto mecânico) se mantém por uma relação silogística: alcança uma universalidade (não no sentido de uma comunhão de propriedades) que afeta a particularidade, pela qual se compreende como singularidade imediata, isto é, individualidade determinada em-si e para-si indiferente uma em relação à outra. A forma que unifica as mônadas num conjunto lhes é exterior: um universo dado, onde os elementos permanecem nesta identidade "pura e simplesmente exteriores a si." A relação entre eles opera de forma mecânica. "Se os objetos se encontram considerados apenas como totalidades fechadas em si, eles não podem agir uns sobre os outros. Nesta determinação, eles são a mesma coisa que mônadas que, justamente por esta razão, foram pensadas sem nenhuma influência umas sobre as outras." ³⁹ Diferentemente dessa universalidade que unifica apenas exteriormente, Hegel sublinha a universalidade substancial das leis, dos costumes que "penetra os indivíduos de uma maneira inconsciente e neles adquire valor." ⁴⁰ e que será a marca essencial do Estado.

teresse subjetivo..Como partes autônomas manifestam uma interdependência, na qual permanecem ligados uns em relação aos outros e em relação à própria totalidade num encadeamento silogístico, onde o indivíduo afigura-se como um "elo de uma cadeia que constitui o conjunto (*Zusammenhang*)."⁴³ A totalidade ética opera, a nível da sociedade civil-burguesa, como um conjunto, uma composição social na qual os indivíduos não estão agregados de forma imanente. De um lado, pode-se asseverar que essa sociedade expõe a alienação ou perda da comunidade substancial ética; de outro lado, é só nessa alienação que a particularidade imprime seu lugar, onde o indivíduo privado e o princípio da liberdade subjetiva da modernidade efetivamente emergem.

É por este caráter de exterioridade — "fenômeno exterior" (*äussere Erscheinung*), "Estado exterior" (*äusser Staat*) da sociedade civil-burguesa, que o filósofo lhe atribui também a denominação de "Estado de entendimento" (*Verstandesstaat*). Tal como o entendimento, a sociedade civil-burguesa limita-se "ao aparecer da racionalidade (*Scheinen der Vernünftigkeit*) nesta esfera da finitude"⁴⁴, e se move por relações exteriores e por determinações fixas. Mas, assim como o entendimento constitui o começo para a razão, assim também o *bourgeois* da sociedade civil-burguesa constitui um momento antecipador, uma imagem pobre da verdade e da riqueza do *citoyen* do Estado.

3. O TRABALHO E O "SISTEMA DAS NECESSIDADES"

O momento da sociedade civil-burguesa, denominado de "sistema das necessidades" (*Das System der Bedürfnisse*) compreende a "mediação da necessidade e a satisfação do indivíduo singular pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação das ne-

cessidades de todos os demais." 45

Diferentemente da tradição liberal que culmina nos pensadores da economia-política para quem a questão do trabalho constitui uma categoria econômica (um fator de produção de um valor que justifica o lucro, a riqueza e a propriedade privada), Hegel salienta a importância do trabalho e da divisão do trabalho na sociedade civil-burguesa, tematizando-o antes como categoria filosófica.*

Nessa medida, como determinação filosófica, o trabalho é a mediação entre a necessidade enquanto tal e a sua satisfação, entre a atividade de um sujeito e a realização de um objeto trabalhado, entre o trabalho individual e o trabalho dos outros indivíduos. Como mediação, ele não pode ser visto isoladamente, mas apreendido no processo constituidor dos termos que vincula; termos esses que são, também, constituídos pelo elo mediador do trabalho.

O trabalho apresenta-se como meio pelo qual o indivíduo consegue a satisfação das necessidades e carecimentos. A necessidade subjetiva (*subjektives Bedürfnis*) da particularidade se objetiva por meio de coisas exteriores, na relação com necessidades de outros indivíduos particulares e por meio da atividade do trabalho (cf. *Ph. R.* § 189). Nesse mútuo carecimento, nestas múltiplas dependências sociais, os indivíduos manifestam, diferentemente da limitação das necessidades do animal, uma "decomposição e diferenciação" das necessidades que se tornam, assim, sociais e ultrapassam a determinação puramente natural. A imediata naturalidade das necessidades (*Naturnotwendig-*

* Na análise de R. Plant, "o trabalho é uma categoria central no sistema das necessidades e uma concepção do trabalho é central para qualquer economia política, mas é muito mais que isso para Hegel. O trabalho é crucial para a auto-consciência humana e para o ser no mundo e como tal tem um lugar central não só dentro da economia política mas também dentro da filosofia da consciência e da epistemologia." 46

keit) transforma-se em carecimentos (*Bedürfnisse*), que são necessidades socialmente mediadas. Só enquanto criam necessidades e as satisfazem na conexão social pelo trabalho, os indivíduos podem ser chamados de homens. Isto porque as necessidades (comer, vestir, procriar, etc.) são especificamente humanas e assumem, necessariamente, uma determinação social e econômica válida para todos os indivíduos.

A partir da incorporação da noção de trabalho na economia política, interpretando-a segundo categorias especulativas próprias, Hegel supera não só o agir (*praxis*) dos antigos, como também a própria noção de trabalho do direito natural.* O trabalho só é capturado na interpenetração dialética do agente (sujeito) que trabalha e do produto (objeto) trabalhado. A medida, tanto da atividade como do resultado do trabalho, não pode mais ser avaliada pela soberania equidistante de um sujeito. Para Hegel, o que importa não é a integridade prévia do sujeito ou a perfeição do objeto trabalhado, mas a subsistência modificada de uma identidade do sujeito no objeto e do objeto no sujeito. Hegel entende o trabalho não apenas como uma dação de forma à matéria estranha, mas também como a objetivação necessária da consciência na coisa. Nessa atividade, o sujeito abandona sua interioridade para reconquistá-la — agora objetivada — no objeto trabalhado, que perde a exterioridade da natureza e adquire uma determinação, uma finalidade de coisa-para-um-sujeito. Pelo trabalho, o homem se relaciona com o objeto. Pela ação transformadora do trabalhador, o objeto é trabalhado, elaborado

* Na interpretação de Riedel, essa superioridade do agente que permanecia puro, conservando sua identidade e primazia sobre o objeto no esquema tradicional da filosofia prática, é subvertida por Hegel que vê na ação do trabalho o movimento mediador de constituição do sujeito e do objeto. "O modelo clássico fundava a superioridade do agir sobre o trabalho: a não-objetivação num produto."⁴⁷

(*verarbeitet*), negado na sua natureza bruta. Nessa *Aufhebung* do objeto pelo trabalho, o sujeito se exterioriza, e nesta exteriorização (*Entäusserung*) objetiva a sua consciência e as suas capacidades. Destarte, o trabalho não deixa de significar uma ausência, uma perda, uma alienação (*Entfremdung*) do homem de si mesmo. Esse lado negativo é necessário ao processo de trabalho. Pela atividade laborativa, a imediatidade das necessidades naturais configura-se socialmente e, simultaneamente, o indivíduo trabalhador se exterioriza no objeto de trabalho que deixa de ser uma coisa (*Ding*) da natureza para ser uma coisa elaborada (*Sache*), objeto do desejo de outras carências.* A sociabilidade dos indivíduos privados se constitui segundo um sistema (social) que objetiva as necessidades particulares pela atividade de trabalho, que realiza essas necessidades (subjetivas) na intermediação com outros indivíduos (divisão do trabalho). Em síntese, além da elaboração de um objeto trabalhado e da atividade laborativa referida ao sujeito, o processo do trabalho implica uma determinação social, na medida em que ele engendra um sistema de mútua dependência dos indivíduos que se relacionam segundo uma forma de sociabilidade própria à atividade produtiva, na divisão do trabalho, na produção, no comércio e no consumo dos bens.

Do ponto de vista do perfazimento do ciclo, o sistema das necessidades se circulariza na implicação dos termos: carecimen-

* Para Hegel, o trabalho possui um valor altamente positivo e irrenunciável. Devido ao poder da sua negatividade, ele é fundamental não só como negação da coisa (*das Ding*), na elaboração de um mundo humano como mundo dos objetos trabalhados para uso e consumo do homem, como também negação de uma natureza humana bruta. Pelo trabalho o indivíduo se molda, transformando seu egoísmo e tendências naturais em atividades socialmente úteis. Daí o valor pedagógico e formador do trabalho naquilo que Hegel chama de "*cultura teórica*" (cultura do entendimento no desenvolvimento do conhecimento teórico do processo do trabalho, da sua linguagem e do seu domínio técnico) e da "*cultura prática*" (disposição, "hábito de estar ocupado", disciplina, etc.) (cf. *Ph. R.* § 197).

to — trabalho (produção do objeto) — propriedade (uso, consumo) — satisfação da necessidade — produção de um novo bem — novo carecimento, e assim sucessivamente. A aquisição e a propriedade de objetos, seu uso e consumo, exigem a reposição de novos objetos e produtos. Esses objetos, além de serem trabalhados, visam preencher o vazio ocupado pela utilização do mundo objetivo operado pela necessidade.

Assim como se multiplicam os carecimentos pelo investimento social de uma necessidade, também multiplicam-se os meios (sociais) para satisfazê-los. A atividade produtiva se complexifica, se aperfeiçoa e altera as coisas e as necessidades naturais segundo determinações cada vez mais abstratas. O aspecto da abstração exige a universalização das necessidades e dos meios para a sua satisfação, por meio do trabalho (social): cada caso é transcendido, isto é, ultrapassa-se a identidade e a imediatidade do valor do uso de um bem ou do trabalho pessoal para a sua satisfação. Necessidade, bem e produção se multiplicam, generalizando-se segundo critérios que não são mais deste indivíduo, mas de acordo com exigências do próprio processo produtivo de que a sociedade carece. Com esse afastamento social e cultural dos objetos e das necessidades naturais, e com o aumento artificial da demanda de novos objetos para consumo, a abstração configura-se também na forma de produção desses objetos, através da divisão do trabalho, manifestando-se, conseqüentemente, nas próprias relações sociais: "A abstração, que é uma qualidade das necessidades e dos meios, torna-se também, uma determinação dos indivíduos entre si."⁴⁸ Essa abstração das relações sociais afeta o próprio comportamento dos sujeitos inscritos na trama social dos mútuos carecimentos. A particularidade, nesse "sistema das necessidades", revela, no seu modo de ser, de produzir e de consumir, uma sociabilidade comum (universal) a todos os indivíduos, os quais reconhecem que as necessidades e

os meios para sua satisfação são socialmente compartilhados.

O trabalho possui uma objetividade própria que se realiza segundo uma exigência do processo produtivo que é universal, isto é, opera segundo uma lógica da própria produção que transcende a particularidade, o ritmo produtivo de cada indivíduo e impõe uma repartição dos trabalhos e das tarefas de forma objetiva e abstrata. "O universal e o objetivo no trabalho reside, com efeito, na abstração (*Abstraktion*) que efetua a especificação dos meios e das necessidades e que, com isso, especifica, portanto, também a produção e produz a divisão do trabalho." ⁴⁹ O termo divisão deve ser capturado, também, no seu sentido literal e traduz o movimento de atomização e diferenciação dos indivíduos privados na sociedade civil-burguesa. O trabalho na sociedade exhibe essa dispersão, e os indivíduos são integrados apenas quando os diversos ramos da produção concorrem para a realização do conjunto da economia.

O aspecto da universalidade do trabalho condiz com o nível de "racionalidade" própria à sociedade civil-burguesa. Hegel reconhece, de forma antecipada para a sua época, o parcelamento do trabalho em função de uma espécie de "racionalização" da produção. A organização abstrata do trabalho em si mesmo incrementa o processo produtivo e, ao mesmo tempo, vincula em cadeia (série) os trabalhos individuais, tornando-os mais simples, mais repetitivos e também mais dependentes nas suas recíprocas relações. Os indivíduos não só se defrontam mutuamente na satisfação das suas necessidades, como também vinculam-se no próprio processo de trabalho. Hegel manifesta simultaneamente uma crítica e um elogio a essa divisão do trabalho segundo sua abstração: crítica porque o trabalho torna-se algo mecânico, monótono, repetitivo, etc; elogia na medida em que a própria abstração permitirá — e o filósofo pensa, aqui, profeticamente — que a máquina ocupe o lugar do homem. "A abstração do produzir faz com

que o trabalho seja cada vez mais *mecânico*, e permite finalmente que o homem seja removido e possa ser introduzida, no seu lugar, a *máquina*." ⁵⁰ A divisão do trabalho, a socialização das necessidades e o aumento da produção vão de par com a crescente mecanização.

A necessidade e o desejo de alguém pode também ser a necessidade e o objeto do desejo de outrem. Entre os indivíduos desse "sistema das necessidades" há uma "exigência de igualdade" de todos eles e, ao mesmo tempo, uma necessidade individual de originalidade e diferenciação, o que induz à expansão de novas necessidades e ao incremento da produção. As necessidades multiplicam-se além do seu nível mais elementar da igualdade dos carecimentos e acarreta, como resultado, um poder social potenciador do trabalho e da produção, veículos para o desenvolvimento econômico. "A exigência de *igualdade* com os outros, a necessidade desta igualdade, a *imitação*, de um lado, e a necessidade de fazer valer a *particularidade*, de se fazer notar mediante uma distinção, de outro lado, tornam-se, elas mesmas, uma efetiva fonte de multiplicação das necessidades e da sua difusão." ⁵¹ Nos carecimentos sociais (que são também naturais), a *representação* (a opinião, a moda, o gosto) exerce papel preponderante não só no estabelecimento e na difusão das necessidades, como também na liberação da necessidade do seu automatismo imediato e natural. Pelo trabalho, pela cultura e pela representação, a necessidade natural supera seu necessitarismo (*Notwendigkeit*). Sem a reflexão "do espiritual sobre si", sem o distanciamento daquilo que é meramente natural, operado pelo modo de produção dos bens da sociedade civil-burguesa, o homem seria um ser bruto, um selvagem — bom ou mau — sem a possibilidade do exercício da liberdade subjetiva, e sem a perfectibilidade que o progresso acarreta. Enquanto ser livre, ele tem a possibilidade de criar um mundo dos objetos (artificiais), de buscar neles a

sua satisfação e bem-estar, e por eles se elevar acima da natureza e progredir economicamente. Hegel está consciente que a lógica desse "sistema das necessidades" opera a liberação da sociedade-civil das amarras da natureza e das formas arcaicas de produção.

Através da interdependência do trabalho de todos, a particularidade, por meio do "egoísmo subjetivo", converte-se, no conjunto, em "contribuição à satisfação das necessidades de todos os demais."⁵² O indivíduo, como necessidade natural e pessoa concreta, trabalha para si. A sua atividade de trabalho ou sua produtividade freqüentemente ultrapassa sua necessidade particular, caso em que ele labora para a necessidade de muitos. Essa dialética astuciosa do procedimento econômico moderno atende ao indivíduo particular, ao seu egoísmo e, ao mesmo tempo, contempla a necessidade coletiva. Forma-se, assim, uma riqueza social, um "patrimônio geral" compatível com a apropriação individual e com a desigualdade social das riquezas e dos patrimônios. A riqueza de cada um depende da poupança, do pecúlio fruto do trabalho, de "uma base imediata própria (capital) e da habilidade "⁵³ de cada um, e das "condições corporais ou espirituais já por si desiguais."⁵⁴ É da natureza da particularidade a diferença entre os indivíduos, a desigualdade das suas habilidades e posses. O reconhecimento dessa condição da particularidade configura um direito que permanece e atua como princípio na sociedade civil-burguesa. Desigualdade (de talento, habilidades, de patrimônio, etc.) que tem por base a igualdade formal (jurídica) da pessoa. Na sociedade civil-burguesa, cada um deve ser respeitado na sua particularidade e desigualdade, precisamente porque todos são pessoas. Nela, o indivíduo burguês possui o direito de fazer valer sua condição. Na vida privada a marca da desigualdade se revela e isto nada mais é que o resultado da imposição do ponto de vista da liberdade subjetiva; em

que pese a exigência moral do entendimento que prescreve uma igualdade para todos baseada na abstração do dever-ser.

Como é possível, nesse sistema da atomística, regular institucionalmente a ação dos indivíduos? São os estamentos (*Stände*) ou estados sociais que subsumem dentro de um sentido mais orgânico, a pluralidade das particularidades, enfeixando-as segundo as necessidades do trabalho, os modos de trabalho, a satisfação, enfim, a "formação teórica e prática" (cf. *Ph.R.* § 201) dos indivíduos. "Lá onde está presente a sociedade civil-burguesa e o Estado despontam os estamentos (*Stände*) em sua diferenciação; pois a substância universal existe apenas enquanto algo vivo na medida em que se *particulariza* organicamente."⁵⁵

Não obstante o atomismo social que dissipa os indivíduos na contingência da particularidade, a sociedade civil-burguesa deve, também, permitir um espaço organizador à particularidade, potenciando-a dentro de uma unidade ou organicidade estamental, evitando a dispersão dos indivíduos que se relacionam sem nenhuma organização. Mesmo como lugar privilegiado dos indivíduos privados, a sociedade civil-burguesa se agrupa em estamentos. São eles: o estamento *substancial* ou imediato (agricultura); o estamento *formal* ou reflexivo (indústria) e o estamento *universal* (serviços públicos) (cf. *Ph. R.* § 202). Esses três estamentos representam, respectivamente, a imediatidade (conservadorismo), a particularidade (individualismo) e a universalidade (público).

O estamento substancial "tem seu patrimônio no produto natural de um *solo* que { ele } trabalha."⁵⁶ Sua disposição substancial está ligada à terra, à agricultura, à natureza e à intimidade da família. Por isso ele não se envolve e nem se ocupa com a aquisição de riquezas.

O estamento industrial (*Stand des Gewerbs*) "tem por atividade profissional a formação do produto natural." ⁵⁷ Conta apenas com o seu trabalho e reflexão como meio para sua subsistência, e com o mercado como espaço para a sua atuação. Neste estamento, o papel do indivíduo, que se depara apenas com sua atividade, habilidade e talento, é particularmente sublinhado. Nele, a consciência moderna da autonomia se fortalece. "O primeiro estamento tem que pensar pouco em si mesmo; tudo o que adquire é um dom estranho, da natureza. Este sentimento de dependência é para ele o primeiro, e a ele se une com facilidade ao aceitar pacientemente tudo o que possa sobrevir. O primeiro estamento está, portanto, mais inclinado à submissão e o segundo mais à liberdade." ⁵⁸ Nesse estamento estão os artesãos (*Handwerksstand*), os fabricantes (*Fabrikantenstand*) e os comerciantes* (*Handelsstand*).

O estamento *universal* (serviço público, burocracia estatal) "ocupa-se dos interesses gerais da sociedade" (§ 205), onde a ação do indivíduo particular transmuta-se em benefícios para a sociedade e, nesse serviço, a particularidade encontra

* A *Realphilosophie* de Jena dispõe nos estamentos inferiores o campesinato, o artesão e os comerciantes. O campesinato é o "estamento da confiança imediata e do trabalho concreto bruto." ⁵⁹ O do artesão destaca-se pelo trabalho abstrato singular, pela marca do seu gênio e pela criatividade. Aos comerciantes, o jovem Hegel endereça uma crítica, especialmente pela sua atividade, a troca que produz o enriquecimento pelo "ter" e não pelo "ser". "O trabalho do comerciante é a pura troca, um produzir e um formar que não são nem naturais nem artificiais." ⁶⁰ Seu objetivo é o dinheiro, uma abstração à qual todas as coisas estão referidas. A mentalidade dos comerciantes retrata essa unidade da coisa ao seu valor abstrato: "Qualquer um é real na medida em que tem dinheiro." O valor dessa classe constitui o próprio valor que o dinheiro representa. O comerciante está imediatamente ligado ao dinheiro que "tem a significação de todas as necessidades." Ele é a "abstração de toda particularidade, de todo caráter, etc., de todo saber fazer do singular; a mentalidade (do comerciante) é esta dureza de espírito, na qual o particular totalmente despojado não vale mais, — direito estrito, é preciso que o trato seja honrado, pouco importa aquilo que é sacrificado, a família, o bem-estar, a vida, etc. — ausência total de piedade." ⁶¹ Na *Filosofia do Direito* Hegel elogia a atividade econômica do trabalho individual do artesão no estamento industrial, mas sem referir de forma crítica e ácida aos comerciantes, embora continuem vinculados ao dinheiro — valor abstrato das mercadorias.

sua verdadeira satisfação. A classe dos servidores públicos deve se incumbir do bem público, diferentemente dos produtores da sociedade civil-burguesa que estão voltados para os seus próprios interesses. Hegel pretende, assim, localizar numa determinada classe a guarda, a defesa e a promoção dos assuntos públicos do Estado na sociedade civil-burguesa. O Estado moderno deve possuir uma burocracia eficiente e que funcione dentro de padrões de racionalidade, composta de servidores escolhidos segundo o mérito e remunerados segundo o desempenho das suas atividades.*

De um modo geral, os estamentos significam formas de associação, organizações "classistas", categorias de trabalhadores que dividem tripartidamente a sociedade civil-burguesa em "diversos sistemas particulares das necessidades." Traduzem, também, os diferentes modos de satisfação dos indivíduos, os quais incluem formas culturais, modos próprios de vida e de trabalho de cada estamento.

Na medida em que a liberdade subjetiva das pessoas concretas constitui o princípio do agir na sociedade civil-burguesa, os indivíduos, mesmo submetidos a uma série de influências (sociais, culturais, naturais), determinam-se livremente a este ou àquele estamento, segundo sua vontade e segundo suas aptidões e méritos. "Qualquer que seja o estamento particular a que pertença o indivíduo, embora tenham influência as condições naturais, o nascimento, as circunstâncias, a determinação última e essencial reside na opinião subjetiva e no arbítrio parti-

* Avineri observa que o modelo dessa burocracia aproxima-se do tipo ideal weberiano, e que a sua independência do "poder econômico da sociedade civil" assegura o cumprimento de uma política pública. É exatamente por causa do poder privado da sociedade civil-burguesa que o poder público deve ser preservado e administrado por meio de uma burocracia racional, organizada e independente. "A teoria da burocracia de Hegel — conclui Avineri — é, portanto, um reflexo das necessidades funcionais de uma sociedade complexa e diferente, mas também representa uma crítica aos reclamos da sociedade civil por um poder absoluto e supremo."⁶²

cular que, nesta esfera, se dá a si mesmo seu direito, seu mérito e sua honra." ⁶³ Com efeito, o homem deve se inserir numa ordem social comum (estamental). Contudo, o fato de ser membro de um estamento não decorre do automatismo profissional ou da imposição social, pois supõe o consentimento dos sujeitos.

Apenas enquanto membro de um desses estamentos o homem se afirma e se realiza: "O indivíduo só se dá realidade efetiva quando se introduz no ser-aí em geral e, portanto, na *particularidade determinada* e com isto se limita de maneira exclusiva a uma das *esferas* particulares da necessidade." ⁶⁴ O próprio grupo estamentário age no sentido de formar a aptidão e a consciência do valor do trabalho. A honestidade e a honra profissionais envolvem o indivíduo, mas com nítido significado social, pois o homem passa a ser reconhecido de acordo com essa disposição ético-profissional. Aquilo que a moralidade apresentava de modo interior e abstrato, adquire nas relações profissionais das pessoas concretas da sociedade civil-burguesa o seu "lugar próprio" (cf. *Ph. R.* § 207). A solidariedade não é uma palavra vazia, um ideal, mas um dever concreto, uma prática social efetiva dos indivíduos nos estamentos.

4. AS INSTÂNCIAS SOCIAIS-BURGUESAS ANTECIPADORAS DA PRESENÇA DO ESTADO

Na sociedade civil-burguesa, os interesses particulares revelam um mecanismo social próprio à associação dos indivíduos privados, cujo fim visa atender as necessidades individuais de forma diferenciada da sociabilidade política "em-si e para-si" do Estado. Devido ao seu caráter egoísta, de luta pela afirmação dos indivíduos na disputa social e econômica, o sistema da atomística tende à dispersão, ao desequilíbrio, à ruptura

do tecido social e ao aniquilamento da própria pretensão de felicidade individual dos seus membros com base no princípio da liberdade subjetiva. A caracterização da sociedade civil-burguesa como sistema da atomística, cunhada pela particularidade egoísta dos indivíduos, não lhe extrai o caráter de uma *Sittlichkeit*, não obstante o momento da perda da eticidade. A sociedade civil-burguesa engendra formas de sociabilidade que produzem a inter-dependência e a integração dos indivíduos. São formas ainda externas, calcadas na necessária dispersão dos indivíduos devido à divisão do trabalho e à diversidade profissional dos produtores, mas necessárias à atividade privada dos membros dessa sociedade. São formas que atomizam os indivíduos mas criam também o sentimento da unidade social e da integração societária. Com a finalidade de controlar e regular a sociedade civil-burguesa — controle que traduz mais uma ação educativa e unificadora da sociedade, por si só insuficiente para conter as contradições sociais que demandam sua superação na esfera política da eticidade — a *Filosofia do Direito* expõe determinadas instâncias reguladoras internas à própria sociedade, sem as quais ela tornar-se-ia inviável. Estas instâncias — a administração da justiça, o poder de polícia e a corporação — não se restringem passivamente à particularidade, mas formam positivamente o indivíduo na universalidade, antecipando, assim, a efetiva e concreta unidade da substancialidade política do Estado. De um modo especial a corporação indica o sentido de uma disposição ética prévia contra a contingência, a atomização dos interesses e o isolamento no egoísmo. Essas instituições operam na formação de um senso comum na própria esfera da particularidade. Os elementos já apontavam para a necessidade de regulação (profissional). Esta regulação se generaliza e se formaliza sob forma jurídica através do controle da lei, naquilo que Hegel denomina de "administração da justiça", e culmina em instâncias (poder de

polícia e as corporações) que manifestam o caráter antecipador do Estado na própria sociedade civil-burguesa.

Na "administração da justiça" — segundo momento da sociedade civil-burguesa — a lei vige efetivamente e o direito *em-si* torna-se lei (cf. Ph. R. § 217). A propriedade e o direito da particularidade recebem proteção pela positividade da lei e pelo aparelho jurídico (*Rechtspflege*) da sociedade civil-burguesa, onde o direito abandona sua abstração e entra no seu ser-aí. Nas relações sociais, o pressuposto jurídico da pessoa se põe concretamente no *Bürger* (bourgeois), torna-se personalidade concreta, portadora de direitos e deveres e, nessa condição, ostenta a prerrogativa de pleitear um direito e invocar a proteção da lei diante de um tribunal. É na "sociedade civil-burguesa que a propriedade e a personalidade têm reconhecimento e validade legal." ⁶⁵ Aquilo que encerrava o significado de uma universalidade jurídica abstrata, adquire efetividade pela mediação da particularidade do "*bourgeois*", do homem econômico-social não-natural, mas ainda não-político.

Nas relações recíprocas dos indivíduos na sociedade civil-burguesa, a pessoa é erigida em objeto de respeito não só pelo direito *em-si*, como também pelo direito *posto* (*gesetzt*) que é a lei (*Gesetz*). O direito positivo (lei) indica a determinação da qualidade universal do direito posto pelo agir livre dos indivíduos, pelo conhecimento e pela atividade do pensamento na constituição objetiva do valor do direito. "O que *em-si* é o direito, é *posto* (*Gesetzt*) no seu ser-aí objetivo, quer dizer, determinado para a consciência por meio do pensamento e conhecido como o que é direito e tem valor: é a lei (*Gesetz*)." ⁶⁶ O direito sobrevém na forma do ser-aí através da lei. Aquilo que vale como direito deve valer e vigir sob a forma da lei: "apenas tornando-se lei aquilo que é direito recebe não apenas a

forma de sua universalidade, mas sua verdadeira determinidade." ⁶⁷ Nas relações sociais dos indivíduos na sociedade civil-burguesa, o direito adquire eficácia concreta no resguardo jurídico da pessoa e na proteção dos seus direitos pela lei. Na superação da sua exterioridade, o direito arvora-se em garantia efetiva da ordem, da igualdade e da justiça que a própria sociedade necessita na resolução dos conflitos entre os indivíduos privados. A particularidade exige a proteção do direito, cuja universalidade, pressuposta de modo abstrato na categoria da pessoa, revela-se no exercício efetivo da aplicação da lei e na administração da justiça.

A publicidade (*Öffentlichkeit*) das leis deve resguardar o direito do indivíduo (cf. *Ph. R.* § 224) em sociedade e constitui uma garantia para a eficácia jurídica; daí a importância do caráter público da lei na sua elaboração e promulgação. A obrigatoriedade e o dever na observância da lei supõe o seu conhecimento pelo indivíduo. "A forma positiva da lei, de ser promulgada e de ser publicada, é a condição da obrigação exterior para com elas." ⁶⁸ Dadas essas condições, a lei torna-se válida para todos e obriga igualmente a todos, mas sempre respeitando "a contingência do capricho e outras particularidades". A lei positiva deve também se adaptar às circunstâncias históricas, mas sem resvalar do seu caráter de universalidade: "O aspecto moral e os preceitos morais, aquilo que afeta a vontade em sua mais própria subjetividade e particularidade, não pode ser objeto da legislação positiva." ⁶⁹ Com efeito, Hegel não quer dissipar o valor formal do direito em conteúdos da tradição histórica que se consolidam pelo seu valor consuetudinário. O conteúdo do direito deve apresentar na *forma da universalidade*, o caráter da sua positividade e validade. "A positividade da lei concerne apenas à sua forma, em ser *válida* e em ser *conhecida*." ⁷⁰ A vigência de um ordenamento jurídico formal e positivo afasta a

ameaça do arbítrio e da contingência de um poder anômico.

O caráter de universalidade da lei retorna à particularidade pela ação dos tribunais. Neles, a particularidade (do ofendido e do ofensor) é julgada na aplicação da lei quando da solução de um conflito. Ao aplicar a sanção ao delito, o tribunal, que monopoliza a aplicação da lei diante das partes litigantes, não substitui a parte ofendida, mas age em nome da própria universalidade do direito. Pela sanção, a "reconciliação do direito consigo mesmo" é operada.

A validade do direito e a universalidade da lei necessitam existir também para a consciência (cf. *Ph . R . § 210*). Pela administração da justiça, a consciência individual e a particularidade adquirem o sentido ético da universalidade da lei e se educam no interesse público que ultrapassa o jogo imediato dos fins egoístas. Na própria sociedade civil-burguesa o *bourgeois* , pela lei, libera-se da sua imediatidade privada, toma consciência das limitações do seu agir e dos seus impulsos. Almejar a proteção do direito significa não só reclamar pela proteção da vida e da propriedade, mas também tomar consciência do valor intrínseco da lei em si-mesma, como expressão de uma medida universal que o indivíduo, isoladamente, jamais pode expressar e validar. O atomismo mecanicista da sociedade civil-burguesa começa, agora, a dissipar-se na consciência da lei, que estes mesmos indivíduos postulam como condição necessária para a segurança do agir privado. A ação recíproca dos indivíduos se encadeia na intermediação reguladora de uma universalidade legal conscientemente exigida pelos indivíduos. Com a lei e a administração da justiça, a universalidade se repõe, mas provocada no caso particular, em situações de conflito, e limitada à proteção e à integridade da pessoa e da propriedade.

A particularidade adquire força, representação superior e proteção (social, financeira) nas situações de penúria, atra-

vés da "universalização", isto é, pela formação de um círculo dos interesses comuns irreduzíveis ao interesse individual isolado. O sistema jurídico, devido à necessidade do seu caráter formal e impessoal, não pode cuidar do abandono da particularidade na injustiça e na desigualdade decorrentes de ganhos astuciosos que a ação desenfreada do interesse pelo lucro acumula. O que a lei pune é a conduta anti-jurídica. A sua presença é fundamental mas, em razão do seu caráter universal e formal, a lei se exime da proteção da particularidade. Para Hegel, a *polícia** e, principalmente, a *corporação* devem cumprir essa função. "Os interesses *particulares* comuns que se restringem à sociedade civil-burguesa e estão fora do universal em-si e para-si do Estado, têm sua própria administração nas corporações, comunas e demais associações de ofícios e classes, em sua autoridade, presidente, administradores, etc." ⁷³ Pela corporação (*Korporation*) os indivíduos integram seus interesses privados e se relacionam com uma atividade "relativamente universal". A corporação imprime, na própria instância social, uma formação universal dos indivíduos, pois nela estes encontram "sua determinação efetiva e vivente para o *universal*" (cf. *Ph. R.* § 308-obs.).

Na medida em que a natureza do trabalho na sociedade ci-

* A polícia (*Polizei*) para Hegel não tem o sentido restritivo (prevenção e punição do crime) que hoje lhe atribuímos. Designa antes a ação da autoridade pública na administração de sociedade com vistas a resguardar o interesse comum e a qualidade da vida social. Esse poder de polícia, enquanto público (*öffentliche Macht*), possui, por exemplo, o poder de regulação sobre os "interesses de produtores e consumidores" quando entram em conflito entre si (cf. *Ph. R.* § 236). Pode também controlar a qualidade dos produtos que são oferecidos aos consumidores, preocupar-se com a "iluminação pública, a construção de pontes, com os preços e os artigos de primeira necessidade, a saúde, etc." ⁷¹ Hegel defende a liberdade para a indústria e para o comércio, mas reserva ao poder público a intervenção nessas áreas a fim de prover trabalho para todos e exigir que a atividade produtiva e comercial desenrole-se segundo os interesses da coletividade. Enfim, "a precaução da polícia realiza e mantém, primeiramente, o universal que está contido na particularidade da sociedade civil-burguesa como *ordem exterior* e instituições para a segurança e proteção da massa de fins e interesses particulares que, como tais, têm sua existência naquele universal." ⁷²

vil-burguesa consiste na divisão da atividade laborativa em diferentes ramos (cf. *Ph. R.*, § 251), a corporação unifica a diversidade das habilidades profissionais e das aptidões de trabalho de acordo com aquilo que lhes é comum. Nela, o indivíduo identifica seu interesse pessoal com o interesse dos companheiros, estabelecendo uma norma, um direito para o exercício da profissão. O trabalho disperso, isolado e frágil na sua sustentação econômica e no seu valor ético, adquire na corporação a dignidade comunitária e a proteção econômica do grupo organizado, no qual o indivíduo expõe com segurança e proveito sua virtude profissional e recebe o reconhecimento social de sua atividade. O corporativismo não significa, contudo, uma clausura profissional. As corporações não são fechadas e oferecem condições de mobilidade aos seus membros, como, por exemplo, o ingresso numa outra corporação. Isso é possível tendo em vista o interesse da pessoa e a habilidade profissional, o que evita a formação de castas dentro da sociedade civil-burguesa.

Na corporação, o ponto de partida recai sobre a particularidade, principalmente no estamento industrial, "dirigido essencialmente ao *particular* e, por isso, lhe corresponde de um modo próprio a corporação."⁷⁴ Contudo, o trabalho dos indivíduos aproxima-se de uma universalidade que ultrapassa o sentido isolado e restrito de cada atividade egoisticamente voltada apenas para a satisfação pessoal. Essa universalidade circunscreve-se à unidade dos indivíduos, ao *esprit de corps* dos produtores e não ao interesse público. "O membro da sociedade civil-burguesa é, em função de suas *habilidades particulares*, membro da corporação, cujo fim universal é, assim, totalmente concreto e não tem outra extensão que a indústria, o negócio próprio e interesses particulares."⁷⁵

A corporação cuida dos indivíduos e lhes confere um sentimento de honra alçando-os a uma determinação universal, a par-

tir da qual são reconhecidos e protegidos no seu valor profissional. A ajuda econômica àqueles que sucumbiram na miséria torna-se possível e necessária na solidariedade corporativa. "Se não é membro de uma corporação legalmente autorizada (pois se é autorizada uma comunidade torna-se corporação), o indivíduo carece de *honra profissional* e é reduzido por seu isolamento ao aspecto egoísta da indústria, onde sua subsistência e gozo não são *permanentes*." ⁷⁶ O aspecto de proteção, solidariedade e reconhecimento profissional confere à corporação o caráter de uma "segunda família" (cf. *Ph. R.* § 252): evita que o indivíduo se isole na sua particularidade, seja objeto de exploração no trabalho e cultive, de forma odiosa, um sentimento de revolta contra as instituições sociais e o próprio trabalho. Na condição de membro (*Mitglied*) de uma corporação, o indivíduo "reconhece também que pertence a uma totalidade a qual é, ela própria, um membro da sociedade geral e se interessa e se preocupa pelo fim desinteressado deste todo." ⁷⁷

Em razão desse aspecto integrador dos indivíduos, Hegel atribui à corporação um caráter ético, denominando-a de "segunda raiz ética do Estado." ⁷⁸ A primeira consagra a família como a "unidade substancial". A segunda raiz está implantada na própria sociedade civil-burguesa e une internamente as particularidades numa universalidade, onde o interesse particular eleva-se ao interesse comum e não se restringe ao indivíduo. A unidade substancial da família progride, a partir da própria dilatação da particularidade, para o ressurgimento de uma totalidade, embora ainda corporativa. O sentido desta "segunda raiz ética do Estado" está no caráter antecipador da vida do cidadão, na formação da particularidade que se encaminha à sociabilidade política do Estado. "Nos Estados modernos o cidadão tem uma participação restrita nos assuntos gerais do Estado; é, no entanto, necessário proporcionar ao homem ético, para além dos

seus fins privados, uma atividade universal. Esta universalidade, que nem sempre o Estado oferece, encontra-se na corporação (...)." ⁷⁹ O sentimento de ser membro de uma corporação antecipa o patriotismo e a disposição política do cidadão. A comunidade corporativa transcende os interesses econômicos imediatos na medida em que forma um valor comunitário semelhante ao da família, uma disposição ética que ultrapassa o espírito egoísta da sociedade civil-burguesa, mas ainda aquém da vida ética do Estado. A dimensão pública do político e o interesse comum já estão, de alguma forma, antepostos na corporação. Ela revela uma prática antecipativa do exercício concreto da cidadania na administração dos assuntos comuns ou na eleição dos seus representantes para a câmara baixa, por exemplo.* Com efeito, o "espírito corporativo" prefigura o "espírito do Estado", ao criar um sentimento de pertencer a uma esfera que é comum aos indivíduos e que ultrapassa a condição burguesa da vida privada. "Posto que o espírito corporativo contém imediatamente o enraizamento do particular no universal, nele reside a profundidade e a força que tem o Estado na *disposição de espírito (Gesinnung)* (dos indivíduos)." ⁸¹

Pela importância que assume a corporação na criação de um sentimento comum, a administração dos seus assuntos deve ser objeto do cuidado, da supervisão e do controle por parte do poder público do Estado (cf. *Ph. R.* § 252), para evitar que a unidade corporativa degenerem em castas e se burocratize. O "poder governamental" — um corpo de funcionários que se ocupa da adequação dos interesses particulares aos interesses universais

* No comentário de J. P. Lefebvre e P. Macharey, "é através de sua participação na corporação que o indivíduo particular, sujeito econômico da sociedade civil, torna-se cidadão do Estado, sujeito político no sentido estrito. A corporação desempenha então um papel essencial de *mediação*, que é fundamental para o desenvolvimento da sociabilidade: ainda não no Estado, ela também não está completamente na sociedade." ⁸⁰

do Estado — zela para que o espírito corporativo não exorbite das suas funções, obliterando o espírito superior do Estado. Este deve estar atento para que as corporações não formem um "estado" dentro do Estado.* De qualquer modo, as comunidades corporativas transmitem à sociedade a força da unidade orgânica da comunidade. Entre o Estado e a sociedade civil-burguesa, entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o público e o privado, a *Filosofia do Direito* interpõe associações intermediárias que congregam as particularidades, as habilidades profissionais de indivíduos dispersos. Instituições que contrapõem à tendência de atomização da sociedade civil-burguesa, o sentimento da unidade comunitária, ao ímpeto da auto-satisfação egoísta, os interesses comuns do grupo.

A análise hegeliana demonstrou que a sociedade civil-burguesa consigna o "campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos."⁸³ A referência ao elemento hobbesiano do *bellum omnium contra omnes* leva Hegel à compreensão da insuficiência e limitações dessa sociedade submetida a contradições inerentes à sua natureza. Subordinada à lógica da par-

* Não se trata da intervenção autoritária do Estado quando este, por exemplo, com o objetivo de defender o interesse público, confirma ou não o dirigente eleito de uma corporação. Ocorre que Hegel é extremamente cético quanto à participação espontânea dos indivíduos nos assuntos públicos e políticos, e quanto à formação, também espontânea, de instâncias sociais de fundo político sem a participação organizadora do Estado e a segurança institucional e constitucional que só este pode oferecer. A relação entre o indivíduo e o Estado deve ser mediatizada por órgãos intermediários que, de algum modo, antepõem a presença do político. Essa mediação justifica-se não só por razões de ordem filosófica (a completude do real exige mediações) e doutrinárias (contra aqueles que propõem uma identidade imediata entre o indivíduo e o Estado), como também histórico-políticas (contra o Estado revolucionário do terror da Revolução Francesa). A educação política que a corporação fornece prepara os indivíduos para uma participação orgânica nos assuntos do Estado. A massa dos indivíduos na sociedade civil-burguesa deve se organizar, tornar-se um corpo bem disposto nas suas partes e, nessa condição, estimular a participação dos indivíduos. Do contrário, ela é apenas uma "multidão de átomos desintegrados" (cf. *Ph. R.* ad. § 290). O próprio Estado manifesta interesse em manter a sociedade civil-burguesa organizada, pois só assim ela traduz algum poder político: "O poder legítimo só existe na condição orgânica das esferas particulares." 82

particularidade, a sociedade civil-burguesa sustenta-se pela luta que conduz à exasperação do conflito e coloca em questão a sua própria finalidade: a satisfação da liberdade subjetiva, a felicidade e o prazer individual.* A desmedida com que a particularidade opera leva a enormes contradições e à total insegurança dos sujeitos na sociedade.

A particularidade para si, de um lado, enquanto satisfação para si que se estende em todas as direções de suas necessidades, do arbítrio contingente e do gosto subjetivo, se destrói a si mesma em seu gozo e destrói seu conceito substancial. Por outro lado, enquanto infinitamente excitada e na dependência geral de sua contingência externa e arbítrio, bem como restringida pelo poder da universalidade, é a satisfação contingente das necessidades tanto contingentes como necessárias. Nestas oposições e em seu entrelaçamento, a sociedade civil-burguesa ofe-

* Ao admitir o elemento hedonista da busca da satisfação pessoal na sociedade civil-burguesa, Hegel se opõe ao "cálculo dos prazeres" de Bentham e dos utilitaristas ingleses, para os quais o fim do homem consiste na felicidade pessoal obtida pela acumulação dos prazeres que se colocam acima da dor. Para os utilitaristas a sociedade é concebida como um agregado de indivíduos, de átomos, cada um buscando sua própria satisfação. A atividade econômica constitui apenas um meio para se alcançar essa satisfação com menos recursos dispendidos e esforços possíveis. O elemento filosófico hedonístico, associado ao *laissez-faire* da economia, torna a visão utilitarista contrária a qualquer controle ou limitação da vida em sociedade, particularmente no mercado, deixando os agentes econômicos à livre concorrência. Hegel é sensível a essas concepções, mas vai recepcioná-las criticamente, pois parte da idéia de liberdade e não da idéia de felicidade. A tônica dos filósofos ingleses consagra a liberdade individual mas esta subordina-se à felicidade individual, fim último da ação do homem. Hegel, como Aristóteles, subordina o prazer ao pensamento (razão). A satisfação pessoal é importante para Hegel, mas não constitui um fim em si mesmo, apenas uma dimensão da realização do indivíduo, isto é, um elemento no desenvolvimento das atividades e capacidades da particularidade que imprime a marca de uma personalidade livre e autônoma. A felicidade individual e o prazer são meios para a liberdade subjetiva. Mas a atividade de realização do indivíduo na busca da sua satisfação, felicidade e liberdade individual, se perfaz pelo trabalho, um móvel antropológico-social de determinação mais fundamental e mais abrangente do que a mera atividade econômica hedonisticamente interessada. A equação hegeliana trabalho-satisfação pessoal-liberdade subjetiva não conduz a uma adesão incondicional ao *laissez-faire*, pois este demonstra ser insuficiente para superar as contradições da sociedade, particularmente o controle das crises econômicas. As desigualdades econômicas, a polarização na sociedade da riqueza-pobreza e a concentração dos recursos econômicos são conseqüências perversas deste sistema econômico que tem por base filosófica a ética utilitarista da subordinação da liberdade à felicidade individual. Esta última se afigura, no movimento da sua realização, sem nenhuma medida para sua regulação, algo que é extremamente irracional.

rece o espetáculo da dissolução, da miséria e da corrupção física e ética, que é comum a ambas."84

A contradição mais evidente é a existência da miséria econômica de muitos ao lado da riqueza e da opulência de alguns. Hegel percebe que o estímulo à riqueza e à acumulação do dinheiro leva ao exacerbamento da voluptuosidade. A exigência *ilimitada* das necessidades, do consumo, do prazer, configura aquilo que Hegel chama de *luxo* (*Luxus*) e a sua contrapartida, a *miséria*. "A tendência da situação social à indeterminada multiplicação e especificação das necessidades, dos meios e dos gozos não tem limites, tanto como a diferença entre as necessidades naturais e as cultivadas. [Esta tendência] — o *luxo* — é um aumento infinito da dependência e da necessidade (...)." 85 O contraditório é que a lógica da expansão da sociedade civil-burguesa se perfaz na polaridade *luxo-miséria* e tende a se agravar pelo caráter de desmedida dessa sociedade. A sociedade civil-burguesa está submetida a essa contradição que a própria liberdade subjetiva demonstra, quando busca para si maior riqueza e exclui os outros indivíduos. Hegel tem plena consciência que a liberdade econômica da sociedade civil-burguesa não implica equilíbrio social. Antes produz a desigualdade dos indivíduos como consequência do desenvolvimento dessa sociedade. Desigualdade que revela graves injustiças, principalmente na distribuição da riqueza na população, onde o problema de miséria emerge como um fato social resultado de desequilíbrios econômicos. É verdade que, livre de impedimentos à ação econômica, a sociedade civil-burguesa registra um contínuo progresso, um constante aumento da produção e da industrialização ao lado do crescimento populacional: "quando a sociedade civil-burguesa age sem obstáculos, se produz dentro dela o progresso da população e da indústria."86 Também é verdade que a alienação, a divisão e a

mecanização do trabalho modelam as determinações econômicas da moderna sociedade, cuja força concentra-se na dinâmica expansionista do mercado e na crescente produção de mercadorias. O mecanismo econômico da sociedade opera na trocabilidade dessas mercadorias dentro de um mercado concorrencial, no qual a ação recíproca da troca engendra uma contínua reposição dos agentes econômicos e das mercadorias que sustentam o todo. Contudo, pela ausência de controle entre aquilo que se produz e aquilo que se consome, o sistema tende ao desequilíbrio. O estímulo ao ganho (*Gewinn*) e, mais que isso, ao luxo, leva a um descontrolado incremento das necessidades socialmente criadas. O aumento dos carecimentos, que se tornam cada vez mais gerais e abstratos, e a universalização dos meios de produção, resultam na "acumulação de riquezas" (cf. *Ph. R.* § 243). Ao lado desta acumulação ocorre um processo oposto de universalização da pobreza e o surgimento de indivíduos reduzidos à condição de meros trabalhadores embrutecidos física e espiritualmente: "(...) aumenta também o isolamento e a limitação do trabalho particular, e com isso a dependência e miséria da classe (*Klasse*) * ligada a esse trabalho, o que provoca a incapacidade de sentir e gozar as outras liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil-burguesa."⁸⁷ O que Hegel destaca é o movimento contraditório entre a produção dos bens e o aumento da riqueza, e o aparecimento de uma classe que se torna dependente do processo produtivo fragmentário e se empobrece cada vez mais, beirando à marginalidade social e cultural. Ao lado do aumento da

* Hegel emprega aqui a palavra classe (*Klasse*) e não *Stand*. Com a utilização do termo *Klasse* quer abarcar trabalhadores não mais organizados e unidos em corporações, mas os que vendem sua força de trabalho em troca da simples sobrevivência: a plebe, os sub-empregados e os desempregados. Com a mesma palavra se refere à classe dos ricos, mas na determinação econômica oposta à dos pobres.

produção e da riqueza material que dela decorre, desponta a pobreza que não se mostra apenas na privação material de bens, mas também na depravação e no embrutecimento da vida. O trabalhador empobrecido não tem acesso às diversas possibilidades e vantagens que a moderna sociedade industrial produz: educação, cultura, justiça, etc.

Já na percepção do jovem Hegel da *Realphilosophie* de Jena, a riqueza produz a exploração de uma classe trabalhadora e o surgimento de uma massa espoliada, condenada ao trabalho das fábricas e cada vez mais miserável: "As fábricas fundam justamente sua existência sobre a miséria de uma classe."⁸⁸ Riqueza e miséria são inerentes à lógica da sociedade civil-burguesa enquanto sistema que se nutre da produção de mercadorias e do trabalho de indivíduos singulares.* Com a pobreza emerge a plebe (*Pöbel*), uma massa de indivíduos marginalizadas do progresso social e das vantagens culturais, comprometendo a própria liberdade subjetiva desses indivíduos.

*A queda de uma grande massa, abaixo de um certo nível de subsistência — o qual se regula a si mesmo como o nível necessário para um membro da sociedade — e com isso, a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir por sua própria atividade e por seu próprio trabalho, produz a formação da plebe (*Pöbel*) que, ao mesmo tempo, traz consigo, em contrapartida, a maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas.*⁹⁰

A sociedade passa a ostentar a oposição entre a "grande riqueza" e a "grande pobreza" — na expressão do jovem Hegel — e a primeira, como toda massa, se "transforma em força", se acumula e se torna mais poderosa.

* Segundo Avineri, "a pobreza é, para Smith, sempre marginal no seu modelo, mas assume outra dimensão em Hegel. Para este, a pauperização e a conseqüente alienação da sociedade não é acidental ao sistema, mas endêmica a ele."⁸⁹

Ao fato da pobreza e da formação da plebe associa-se a disposição, o estado de espírito, a indignação contra os ricos, tornando-se a indigência uma forma de injustiça que vitima toda uma classe social. "A questão da miséria e a forma de remediá-la torna-se um problema que agita e atormenta as sociedades modernas." ⁹¹ O paradoxo dessas sociedades, principalmente da Inglaterra*, consiste em não conseguirem erradicar a miséria e a pobreza, mesmo com o incremento da produção, o conseqüente aumento de empregos e o acúmulo geral da riqueza. "Aparece aqui que, no excesso de riqueza, a sociedade civil-burguesa não é suficientemente rica, isto é, não possui na sua própria riqueza, abastança suficiente para impedir o excesso de pobreza e a formação da plebe." ⁹² A contradição também se revela de outra forma: se os ricos fundam instituições de caridade para remediar a miséria, eles mesmo contestam o fundamento da sociedade civil-burguesa que é a obrigação que cada um tem de, livremente, trabalhar para seu sustento e para sua satisfação. Se a sociedade cria ou aumenta artificialmente a produção para gerar mais empregos, corre o risco da superprodução e de aumentar, indiretamente, por crises econômicas, a pobreza.

As contradições da sociedade civil-burguesa geradas na lógica da "má infinitude" conduzem-na para uma solução (política) que está para além dela mesma: "Por meio da sua dialética a sociedade civil-burguesa é impulsionada para além de si (...)." ⁹³

* Hegel é sensível ao avanço do capitalismo na Inglaterra com suas virtudes e desgraças, especialmente a depauperização dos assalariados. Mas o sistema econômico da sociedade civil-burguesa que Hegel descreve na *Filosofia do Direito* é, segundo Riedel, em certos aspectos, anacrônico e significa uma reabilitação de elementos pertencentes às antigas sociedades (Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, 1970). Henri Denis assinala que "as soluções propostas por Hegel para fazer da sociedade civil um 'todo orgânico' não estão afetas a uma economia dominada pela forma capitalista de empresa" (*Logique hégélienne et Systèmes Économiques*, p. 34). Este autor observa que Hegel não "aceita nem as injustiças e as desordens engendradas pelo puro liberalismo econômico, nem a tirania que acompanha a planificação integral da economia pelo Estado." (*idem*, p. 35).

Este "além" envolve um significado *geográfico* caracterizado pela expansão colonialista (cf. *Ph. R.* § 246) da sociedade e pelo comércio internacional (cf. *Ph. R.* § 247); mas denota também um significado *conceitual* quando indica a *Aufhebung* da vida da necessidade dos indivíduos privados em direção à vida política dos cidadãos no Estado.

Na sociedade civil-burguesa a eticidade se mantém pelo artifício de uma sociabilidade astuciosa. A afirmação dos interesses privados acaba determinando, no conjunto, os fins da comunidade. Nela, o vínculo da sociabilidade ancora-se na reiteiração do movimento necessidade-satisfação. O seu andamento lógico repousa no seu próprio funcionamento, na reposição dos seus pressupostos.

Para Hegel, a forma de comunidade da *Sittlichkeit* da sociedade civil-burguesa está voltada para o movimento auto-constituidor da vontade livre do homem, restrita à liberdade subjetiva e à satisfação da particularidade. A força dessa sociedade subsiste na sua expansão desmesurada, uma vez que ela está livre de qualquer limitação. Ela libera o indivíduo para o gozo efetivo da liberdade subjetiva e a afirmação autárquica da particularidade. Ora, se a condição básica para o funcionamento dessa sociedade está calcada na liberdade subjetiva dos seus membros, resta saber se ela constitui a *medida* última da liberdade. Se, de um lado, a sociedade civil caracteriza-se pela emancipação dos vínculos de natureza, liberando o indivíduo para a consecução dos seus anseios, por outro lado, devido à lógica da sua própria constituição e reposição, a liberdade da sociedade civil-burguesa é ainda limitada, insuficiente para a realização do fim último do homem. A autonomia desta forma de *Sittlichkeit* representa apenas um momento — o do entendimento — na conquista do conceito de vontade livre.

A análise da sociedade civil-burguesa mostrou a Hegel que a lógica do seu funcionamento, baseada na expansão desmesurada da particularidade, encerra enormes contradições. A resolução para essas contradições é política. Não só porque transcende necessariamente o sistema das necessidades da vida econômica dessa sociedade, como também por significar a única possibilidade, a determinação derradeira, o movimento último de realização do homem e da sua liberdade na vida política do *citoyen* no Estado. Para Hegel, a sociedade civil-burguesa não possui a medida da universalidade. Submetida às regras do entendimento e à lógica da má infinitude, ela se repõe a si própria num processo de constante crescimento que pode desencadear, se abandonada a si própria, a sua auto-destruição. Urge, então, superar esse estado de desmedida, e buscar uma forma superior de *Sittlichkeit* que não só ampare a liberdade subjetiva como também represente o fim último e o fundamento conceitual do próprio indivíduo e da liberdade. O momento da identidade da *Sittlichkeit* (a família) cede lugar à expansão das diferenças na sociedade civil-burguesa, onde o indivíduo se constitui no jogo da alteridade. Sua independência é afirmada pela defesa do seu interesse particular na diferença com seu outro. Mas é preciso propor, finalmente, o momento da identidade e da diferença, o Estado como forma superior e efetiva da eticidade.

Se a exposição especulativa demonstrou a exigência (dialética) do Estado, a exemplaridade (histórica) da eticidade grega já comprovou esse desiderato. Em plena modernidade, Hegel volta-se aos traços principais da *pólis*, particularmente na sua expressão teórica consignada pela *Política* de Aristóteles. Assim procede não para reanimar um "ideal" já superado pelo tempo, mas para integrar o princípio da liberdade subjetiva da modernidade num fundamento político que se constitui, ao mes-

mo tempo, em *raison d'être* da liberdade e solução para os conflitos, cisões e dilacerações inscritas no bojo desse princípio que se explicita e se expande no solo da sociedade civil-burguesa.

NOTAS DE REFERÊNCIA

CAPÍTULO V - A SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA E A ESFERA PRIVADA DO "BOURGEOIS"

- (1) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 157.
- (2) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 517.
- (3) ILTING, *The Structure of Hegel's Philosophy of Right*, op. cit., p. 107.
- (4) PELCZYNSKI, A. Nation, civil society, state: Hegelian sources of the Marxian non-theory of nationality, in: *The State and Civil Society*, Cambridge University Press, 1984, p.263.
- (5) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 182, ad.
- (6) *Ibid.*, § 190.
- (7) HEGEL, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, t. II, op. cit., p. 317.
- (8) RIEDEL, M. *Zwischen Tradition und Revolution*, op. cit., p. 148.
- (9) *Ibid.*, p. 190.
- (10) *Ibid.*, p. 182.
- (11) BOBBIO, N. *Estado, Governo e Sociedade*. Para uma teoria geral da política, trad. M. A. Nogueira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 34.
- (12) AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, op. cit., p. 5.
- (13) CHAMLEY, P. *Économie Politique chez Steuart et Hegel*, Paris, Dalloz, 1963, p. 191.
- (14) *Ibid.*, p. 192.
- (15) CHAMLEY, P. Les Origines de la Pensée Économique de Hegel, in *Hegel-Studien*, Band 3, 1965, p. 251,2.
- (16) KÖNIGSON, M. S. Hegel, A. Smith et Diderot, in *Hegel et le Siècles des Lumières*, Paris, PUF, 1974, p. 59.
- (17) LUKÁCS, *El Joven Hegel*, op. cit., p. 155.
- (18) *Ibid.*, p. 119.
- (19) *Ibid.*, p. 119.
- (20) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 189, obs.
- (21) *Ibid.*, § 209.
- (22) *Ibid.* § 209, obs.

(23) RITTER, *Hegel et la Revolution Française*, op. cit., p. 58.

(24) *Ibid.*, nota n° 35, p. 63.

(25) *Ibid.*, p. 51.

(26) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 182.

(27) RIEDEL, *Zwischen Tradition und Revolution*, op. cit., p. 191.

(28) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 187.

(29) *Ibid.*, § 185, obs.

(30) *Ibid.*, § 206, obs.

(31) *Ibid.*, § 185, obs.

(32) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 523.

(33) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 238.

(34) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 157.

(35) *Ibid.*, § 182, ad.

(36) *Ibid.*, § 184, ad.

(37) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I, La Science de La Logique*, op. cit., § 175, ad., p. 599.

(38) *Ibid.*, § 194, ad., p. 609.

(39) HEGEL, *Science de la Logique, Doctrine du Concept*, op. cit., p. 222.

(40) *Ibid.*, p. 225.

(41) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I, La Science de la Logique*, op. cit., § 194, ad., p. 609.

(42) HEGEL, *Science de la Logique, Doctrine du Concept*, op. cit., p. 217/8.

(43) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 187.

(44) *Ibid.*, § 189.

(45) *Ibid.*, § 188.

(46) PLANT, R. Hegel on identity and legitimation, in *The State and Civil Society*, Cambridge University Press, 1974, p.234.

(47) RIEDEL, *Zwischen Tradition und Revolution*, op. cit., p. 23.

(48) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 192.

(49) *Ibid.*, § 198.

(50) *Ibid.*, § 198.

(51) *Ibid.*, § 193.

(52) *Ibid.*, § 199.

(53) *Ibid.*, § 200.

(54) *Ibid.*, § 200.

(55) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 257, obs.

(56) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 203.

- (57) *Ibid.*, § 204.
- (58) *Ibid.*, § 204, ad.
- (59) HEGEL, *Realphilosophie d'Iéna*, op. cit., p. 270.
- (60) *Ibid.*, p. 273.
- (61) *Ibid.*, p. 273.
- (62) AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, op. cit., p. 161.
- (63) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 206.
- (64) *Ibid.*, § 207.
- (65) *Ibid.*, § 218.
- (66) *Ibid.*, § 211,
- (67) *Ibid.*, § 211, obs.
- (68) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 530
- (69) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 213
- (70) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 529, obs.
- (71) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 236, ad.
- (72) *Ibid.*, § 249.
- (73) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 288.
- (74) *Ibid.*, § 250.
- (75) *Ibid.*, § 251.
- (76) *Ibid.*, § 253, obs.
- (77) *Ibid.*, § 253.
- (78) *Ibid.*, § 255.
- (79) *Ibid.*, § 255, ad.
- (80) LEFEBVRE, J.P. et MACHEREY, P. *Hegel et la Société*, Paris, PUF, 1984, p. 49.
- (81) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 289, obs.
- (82) *Ibid.*, § 290, ad.
- (83) *Ibid.*, § 289, obs.
- (84) *Ibid.*, § 185.
- (85) *Ibid.*, § 195.
- (86) *Ibid.*, § 243.
- (87) *Ibid.*, § 243.
- (88) HEGEL, *Realphilosophie d'Iéna*, op. cit., p. 273.
- (89) AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, op. cit., p. 148.
- (90) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 244.
- (91) *Ibid.*, § 244, ad.
- (92) *Ibid.*, § 245.
- (93) *Ibid.*, § 246.

CAPÍTULO VI

A IDEALIDADE DA ETICIDADE ORGÂNICA DO ESTADO

1. A PRIORIDADE E O ORGANICISMO DO ESTADO. O HOMEM COMO ANIMAL POLÍTICO.

Para Aristóteles, o Estado (*pólis*) é imanente ao indivíduo. A realização política constitui o fim último do homem, culminando na cidadania como a forma mais alta de vida que se pode almejar. Essa individualidade política é parte indissociável de uma totalidade, onde se configura um modo de sociabilidade específica à *pólis*, diferente da vida privada dos indivíduos. Os homens são cidadãos quando adquirem uma nova identidade, a de *polítai*. Nas relações com as diversas espécies de comunidades o indivíduo assume determinações diferentes, especialmente quando membro da comunidade política (*koinonia politiké*). Essa questão deve ser vista na análise teleológica pela qual o fim modela o indivíduo como animal político constituindo sua própria essência. Na cidade-estado (*pólis*) cada um se determina como cidadão, telos da vida do homem. Dessa forma, o problema se desloca para a investigação da natureza do político constituidor de uma dimensão, possível apenas para os homens que vivem na *pólis*.

O mote aristotélico de que o homem é um *animal político* (*zoon politikon*) deve demandar uma explicação a partir daquilo que ele é também, mas em níveis inferiores: um animal doméstico (*zoon oikonomikon*) e um animal comunitário (*zoon koi-*

nonikon).

A *pólis* circunscreve o que é comum e público, o âmbito da cidadania, o espaço que define o próprio homem na sua destinação última. Os indivíduos devem conduzir suas vidas em direção à vida política, a mais adequada forma de vida que se pode almejar.*

A distinção entre o público e o privado, entre o político e a mera vida da necessidade, entre a *koinonia* superior da *pólis* e as outras formas de comunidades como a família (*oikia*) e a aldeia (*kôme*), animava o espírito grego. A vida privada corresponde à esfera da família, da aldeia, isto é, à ordem daquilo que é pré-político: lugar para a manutenção da vida, espaço econômico para a produção das necessidades vitais. Já a esfera da *pólis* é pública porque consagra o lugar do cidadão, do homem enquanto ser político que mantém relações entre os iguais. A vida autárquica exige a superação do privado, do mundo

* A concepção de que a vida política constitui a forma de vida superior, o fim último do homem não é inteiramente pacífica no conjunto do pensamento aristotélico. Com efeito, a *Ética a Nicômaco* propõe como "atividade que é por si mesma a mais elevada", como "felicidade perfeita", a sabedoria "contemplativa" (*sophia*) (cf. *Et. Nic.* X, 7). De qualquer forma, o sábio, o "detentor" do conhecimento teórico, deve alcançar na vida (prática) um fim possível apenas enquanto homem que detém uma sabedoria prática (*phronesis*), empresa esta que só pode ser realizada na *koinonia politiké*. A questão para Aristóteles não é apenas a de saber a verdade, mas também a de tornar os homens mais felizes. Daí a importância da *ética* e da *política*. A atividade contemplativa não está dissociada do agir prático (moral e político) dos homens, o qual, por sua vez, não pode ser apreendido como ato isolado. Por isso, a melhor vida para o indivíduo é aquela em que a racionalidade se educa e se desenvolve na vida (ética, política) comunitária. De forma análoga coloca-se, também, como questão, a relação entre a ética e a política, e o problema da superioridade de uma sobre a outra. Por exemplo, a *Ética a Nicômaco* não pode ser vista como um tratado exclusivo sobre a moral individual do homem, e a *Política* um tratado especificamente político-social. Embora seja verdade que a *Ética* parece se inclinar mais para um ideal de felicidade pessoal, contemplativa e intelectualista, e a *Política* para uma forma de realização comunitária e prática, o supremo bem humano, inseparável da virtude, a felicidade (*eudaimonia*), não é fim do homem só, isolado, mas do cidadão, do homem enquanto animal político. Política e Ética não estão separadas. Não há uma ciência do indivíduo, objeto da *Ética*, e uma ciência do político, de que trataria a *Política*. A *Ética* se ocupa do indivíduo como membro da *pólis*, e deve culminar na *Política*, onde o fim que deve realizar o bem do homem adquire a forma política.

da necessidade da família.*

O *bios politikós* informa a natureza verdadeiramente humana, livre das necessidades que limitam o mero viver do *oikia*. Isso significa que o político possui uma especificidade própria a uma determinada organização comunitária dos homens: não é um conceito universalizável, conatural a toda e qualquer forma de sociabilidade, mas específico a uma determinação *sui generis* da associação humana, a política. Para os gregos, principalmente para Aristóteles, só há *bios politikós* quando a comunidade entre os homens atinge a sua expressão pública (política), e ultrapassa a sociabilidade privada da *oikia*, configurando, assim, os sujeitos como individualidades referidas à *pólis*, ou seja, como cidadãos livres que almejam a vida política em comum. O supremo

* H. Arendt chama atenção para o fato de que a expressão *zoon politikon* não deve ser compreendida como "*animal socialis*". A identificação do político com o social é latina. Para Santo Tomás "*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*" (o homem é, por natureza, político, isto é, social). A palavra social, conclui Arendt, é de origem romana e não há equivalente em grego. Para Platão e Aristóteles, o "social" significava mais o instinto gregário, e não se confundia com o político. O "social" era algo que os homens tinham em comum com algumas espécies de animais. O simples viver junto, em sociedade, não caracteriza a essência e o fim (natureza) do homem. A verdadeira vida humana deve almejar a organização política, forma superior e até oposta à simples vida social da associação familiar. A vida privada pertence à esfera daquilo que é próprio (*idion*), o *bios politikós* à esfera do que é comum (*koinon*). Para Vernant "pode-se mesmo dizer que a *pólis* existe apenas na medida em que se distinguiu um domínio público nos dois sentidos diferentes mas solidários do termo: um setor de interesse comum, opondo-se aos assuntos privados: práticas abertas, estabelecidas em pleno dia, opondo-se a processos secretos."¹ As atividades humanas presentes nas comunidades consideradas políticas e constituintes do *bios politikós*, eram a ação (*práxis*) e o discurso (*logos*). O ser político, aquele que vive na *pólis*, deve possuir a virtude do homem que fala, que discorre — possível no público, na *ágora*, na *eklésia*, como instrumento de persuasão dirigido ao interlocutor, isto é, ao igual, ao comum, como forma de buscar um entendimento geral. O discurso só é possível no âmbito da *pólis*, daí a importância, observa Vernant, da palavra escrita e falada na vida política grega. Em oposição à *Themis* dos *gênos*, a lei deve ser pública, e o seu sentido e elaboração fazem parte do jogo político sustentado pela palavra que veicula todo o *demos*. A própria redação das leis surge com a *pólis*. A lei escrita não é mais segredo, reservada ao sacerdote, mas aberta a todos. Segundo W. Jaeger, "na medida em que o engloba no seu cosmos político, o Estado dá ao homem, ao lado da vida privada uma espécie de segunda existência, o *bios politikós*. Todos pertencem a duas ordens de existência e na vida do cidadão, há uma distinção entre o que lhe é próprio (*idion*) e o que lhe é comum (*koinon*)."²

bem humano, inseparável da virtude, da felicidade (*eudaimonia*), não é fim do homem só, mas do *politai* "visto que o homem nasceu para a cidadania." ³

A vida política constitui o bem supremo "tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados." ⁴ Embora a origem da *pólis* esteja ligada às necessidades da vida (privada), o fim, o telos do cidadão — como do Estado — é a boa vida, que supõe a superação do privado. A esfera política determinará a própria finalidade do homem, uma vez que ele é um *zoon politikon* por natureza: "o homem é um ser político e que está em sua natureza o viver em sociedade." ⁵ A natureza do homem consiste na realização do seu fim, da sua forma, em ser um animal político. O "estado é uma criação da natureza e que o homem é por natureza um animal político." ⁶

A realização teleológica do homem, reiteradamente assinalada pelo pensamento aristotélico, denota que a determinação da sua natureza revela-se quando ele atinge o estatuto ontológico de animal político. Essa clássica afirmação de Aristóteles associa-se à sua não menos clássica interpretação do conceito de natureza.* A concepção aristotélica do político consagra à *pólis*

* *Grosso modo*, a idéia de natureza é empregada por Aristóteles, pelo menos em quatro significados. Num primeiro sentido, bastante amplo, significa uma força espalhada pelo cosmos, uma espécie de "alma" do mundo. Nesse contexto o filósofo afirma que a natureza não faz nada em vão. Num segundo sentido, designa o princípio do movimento (*Física*, II, 192b, 20) de um objeto concreto limitado. Numa terceira acepção, a natureza é vista como matéria (*Física*, II, 119a, 25), como substrato material das coisas. Num quarto significado — e o que nos interessa — a natureza é compreendida como *forma*, como força que opera teleologicamente, como causa final. "Este é então um dos sentidos da 'natureza', a saber, ela é o substrato imediato das coisas que tem nelas mesmas o princípio do movimento ou mudança. Em outro sentido, a 'natureza' é a forma que é especificada na definição da coisa." ⁷ Ainda em outra passagem da *Física*: "e uma vez que a 'natureza' significa duas coisas, a matéria e a forma, das quais esta última é o fim, e uma vez que tudo o mais existe em ordem do fim, a forma deve ser a causa (final) (...)." ⁸ Enquan-

uma especificidade em relação às outras comunidades — formas não políticas de associação — como a família e a aldeia. Nestas, predomina a vida privada (da necessidade) simples meio para o fim superior (autarquia) da política.

A *pólis* não se reduz a um agregado de cidadãos livres. Ela forma, fundamentalmente, uma unidade, uma totalidade que antecede o indivíduo:

*O Estado é por natureza nitidamente anterior à família e ao indivíduo, uma vez que o todo é por necessidade anterior à parte (...). A prova que o Estado é uma criação da natureza e anterior ao indivíduo é que o indivíduo, quando isolado, não é auto-suficiente; e portanto, ele é como a parte em relação ao todo. Mas aquele que é incapaz de viver em sociedade, ou que não tem necessidade porque é suficiente para si mesmo, deve ser ou uma besta ou um deus: ele não pertence ao Estado.*⁹

Para Aristóteles, a excelência das partes deve guardar relação com a do todo. O Estado forma uma totalidade que precede os indivíduos, compreendendo-os como membros de um organismo. "O Estado é um composto, e como qualquer outro todo feito de muitas partes, estas são os cidadãos que o compõem."¹⁰ Com efeito, o fim da parte (indivíduo) é o Estado, uma comunidade orgânica não causal e nem artificial. Embora tendo existência

to forma, a natureza é o telos, o ato, aquilo para o qual o ser tende e cuja realização constitui o cumprimento da sua natureza, isto é, do seu fim, da sua forma. A natureza de uma coisa revela-se como a forma, quando essa coisa alcança o seu pleno desenvolvimento. E uma coisa é o que ela é (e o seu *eidos*), quando coincide com aquilo que ela deve ser, isto é, com a sua natureza, quando existe em ato, vale dizer, quando efetiva o que estava em potência. Ora, qual é a natureza do homem? A de realizar o seu fim, a sua forma: ser um ente político. É no termo de um processo constitutivo que ele realiza sua essência. Como a ação teleológica ocorre tanto na arte (fazer artificial) como na natureza, a consecução do fim imprime uma tendência, mas não um determinismo absoluto. Por obra do acaso, do acidente, o fim pode não ser colimado. A ação política, a lei (*nomos*) do homem sob uma base natural (*physis*), engendra instituições políticas que o levam, com o concurso da educação, à plena realização (forma) daquilo que era mera virtualidade: o *bios politikós*.

singular, ele depende do todo para uma vida excelente. A prioridade do Estado em relação ao indivíduo é como a do corpo em relação à mão (cf. *Pol.* I, 1253a).

Contudo, a identidade e a unidade orgânica da *pólis* exige indivíduos diferentes, pois a *koinonia* superior forma-se pela cooperação de homens diferenciados. A unidade indiferenciada é própria da família e incompatível com a vida política. Na família, as relações de subordinação impedem um governo político. Na *pólis*, o princípio que rege as relações interindividuais prescreve a necessidade da reciprocidade proporcional.

Mas o que são os indivíduos enquanto partes desta totalidade ? Qual é o caráter distintivo da cidadania ? Na medida em que a *pólis* afirma-se como a comunidade que se basta a si mesma (*autarkeia*), os cidadãos devem também possuir a qualidade da auto-suficiência. Os membros da *pólis* (*polítai*) são os cidadãos livres, desobrigados da servidão do trabalho (vida da necessidade). Os escravos, os artesãos, os trabalhadores — aquelas classes que não se destinam à vida virtuosa — estão impedidos de ascender à cidadania. A condição do cidadão exige o ócio, apanágio que não contempla os trabalhadores, cuja ocupação laborativa impede toda possibilidade do exercício da virtude, da vida política e da contemplação filosófica.

Na concepção orgânica de Estado de Aristóteles os componentes de um todo se articulam formando uma unidade. A existência de meios é necessária para a consecução de fins superiores. O Estado exhibe práticas sociais que não constituem, propriamente, a vida política (pública). Tais atividades circunscrevem apenas as condições necessárias, inscritas na dimensão econômica do Estado, para o *bios politikós*. Toda sociedade demanda serviços e atividades que a comunidade necessita, sem os quais é impossível que a *pólis* seja auto-suficiente. Nessa medida, a vida da necessidade (riquezas, propriedades, trabalho), concede

apenas os meios necessários para a vida política. Na *oikia* a subordinação é total. As relações de poder (homem e mulher, pai e filho, senhor e escravo) estão baseadas numa desigualdade natural. O escravo, instrumento animado do senhor, constitui a força de trabalho para a produção de serviços e bens para o consumo. O fim da vida familiar exige um poder absoluto, já o do Estado, por ser mais nobre, manifesta o poder político dos iguais. Na *pólis*, a polaridade governante-governado não patenteia uma desigualdade por natureza. Nela, a violência, o mando absoluto, estão excluídos. Para aqueles que são iguais "não é proveitoso nem justo que um só seja o senhor de todos."¹¹ A igualdade, por sua vez, conjuga-se com o pressuposto de uma comunidade (política) de indivíduos livres.*

* H. Arendt demonstra que a liberdade entre os gregos só podia ser política, isto é, um fato da *pólis*, contraposta à necessidade que é um fenômeno "pré-político", próprio da vida privada, da família, marcada pelo monopólio da força, da violência e da subjugação. "Todo conceito — diz Arendt — de domínio e de submissão, de governo e de poder no sentido em que o concebemos, bem como a ordem regulamentada que os acompanha, eram tidos como pré-políticos, pertencentes à esfera privada, e não à esfera pública."¹² A idéia de liberdade dos antigos como fenômeno público, contraposta com a liberdade dos modernos, foi compreendida de modo bastante ilustrativo, por Benjamin Constant. No Estado grego, que desconhecia o sistema de representação política, a liberdade era incompatível com a submissão do indivíduo aos afazeres da vida "privada" da *oikia*. Na medida em que o cidadão participava direta e ativamente do poder, a idéia moderna de liberdade, do gozo pacífico da independência privada e do direito do indivíduo estar submetido apenas à lei, eram princípios totalmente desconhecidos do mundo político grego. A cidadania não significava a presença do sujeito privado que, na esfera da *pólis*, reivindicava, defendia, postulada direitos individuais. Para os gregos, no momento em que a finalidade do indivíduo (livre) se constitui no político e nele se afirma, os interesses individuais identificam-se com os interesses públicos. Não há na *pólis* direitos individuais privados. Para os modernos, a individualidade configura-se na vida privada que exige a liberdade (subjetiva) na fruição do gozo privado e no direito à garantia dessa fruição. "A liberdade individual ... eis a verdadeira liberdade moderna"¹³, sublinha B. Constant. A independência individual passa a ser uma necessidade moderna, o que supõe a livre disponibilidade social do indivíduo. A liberdade política é mera garantia dessa liberdade. Para os antigos, na visão de B. Constant, quanto mais presença, participação nos assuntos públicos, mais livre o indivíduo era, daí a necessidade de uma vida política com participação direta. Para os modernos, a maior ausência dos assuntos públicos, determina uma liberdade maior para as questões privadas e, portanto, maior fortalecimento da representação política e dos direitos individuais. O exercício da vida política, através de um governo representativo, propicia um espaço livre e intocável para os interesses privados. Para gozar a liberdade individual, o cidadão confia a alguém o exercício ativo do político (público). Os gregos não tinham governo representativo, simplesmente porque lhes era estranha a idéia da representação po-

A análise do pensamento político grego, particularmente de Aristóteles, revela a presença de determinados conceitos que compõem o ponto-de-vista da filosofia política clássica. Esta perspectiva pode ser, *grosso modo*, intitulada sob o nome genérico de "organicismo político". Estes conceitos se resumem na compreensão do Estado como totalidade (orgânica) ética, na definição do homem como "animal político", na necessidade da vida política (e ética) como finalidade última para a realização do homem, a qual se consubstancia na esfera superior do Estado, na idéia de que o poder não é exterior aos cidadãos, mas constitutivo do Estado e imanente aos súditos, em relação ao qual os indivíduos têm deveres e não direitos, na concepção de que o econômico (o "social", a vida da necessidade) deve se subordinar ao ético-político e deste se distinguir realmente como instância inferior, enfim, na idéia da anterioridade (lógico-ontológica) do bem (comum), da supremacia do todo sobre as partes.

O que importa destacar não é a pertinência ou não destes conceitos da filosofia política aristotélica mas a presença deles no pensamento político hegeliano; e em que medida Hegel os acolhe na sua filiação ao princípio moderno da liberdade subjetiva. Com efeito, quando Hegel afirma que o "Estado é [um] organismo (*Organismus*), isto é, o desenvolvimento da Idéia em suas diferenças"¹⁴, quer apreender o Estado moderno como totalidade orgânica (na original acepção especulativa da Idéia), vinculando-se, de certo modo, à concepção clássica do "organicismo político".*

lítica de interesses privados. Representar interesses significava subverter a ordem e a hierarquia da natureza. A instância privada não só era indigna de atenção política, como estava subordinada à vida política. Na *pólis*, o indivíduo se destacava como individualidade política ligada ao Estado: a defesa do seu interesse exprimia a defesa dos direitos da *pólis*.

* De fato, a recepção especulativa do aristotelismo político marca uma das vertentes da visão hegeliana do Estado moderno. Na opinião de Hyppolite, "não se trata mais de realizar um igualitarismo abstrato, mas de pensar a relação das partes com o todo, dos membros com o conjunto, sem que esta rela-

A análise hegeliana da Idéia de liberdade culmina no Estado, momento substancial de realização plena e efetiva da liberdade. Nessa medida, o Estado constitui a instância concreta e ulterior da vontade livre em-si e para-si, o "fim e a realidade

ção das partes seja mecânica, de dependência abstrata, mas de modo que seja uma harmonia. A idéia da bela totalidade — *schöne Totalität* — é o modelo da concepção hegeliana do Estado, a que ele opõe à concepção utilitária ou individualista do Estado."¹⁵ Na mesma direção opinam B. Bourgeois e grande parte dos comentadores da filosofia política hegeliana no que se refere à influência do pensamento clássico grego na concepção de totalidade orgânica que Hegel tem do Estado. "O espírito objetivo é a verdade, quer dizer, o fundamento real, do espírito subjetivo. Longe de que o Estado seja Estado pelo cidadão, é pelo Estado que o cidadão é cidadão; o Estado é o universal que supera o indivíduo e que lhe permite superar-se em cidadão, sem o qual permaneceria fechado em sua particularidade *natural*. Hegel compreende o eu humano a partir do mundo ético, cuja realização é o Estado, e reencontra aqui os grandes pensadores gregos que afirmam a primazia orgânica do Todo sobre as partes: os cidadãos são, literalmente, *membros* do Estado."¹⁶ Essa visão organicista do Estado pode ser capturada na explicação do significado de totalidade (orgânica) que o filósofo oferece na *Estética*. "Os membros de um organismo possuem eles também uma realidade exterior; mas o conceito é sua essência própria e íntima, o qual longe de lhes ser imposta de fora a título de força unificadora, assegura-lhes sua exigência. É por isso que os membros de um organismo possuem uma realidade que não é aquela das pedras de um edifício ou aquela das plantas, das luas, dos cometas no sistema planetário, mas sua existência é uma existência posta pela Idéia, inerente ao organismo, independente de toda a realidade. Uma mão amputada, por exemplo, perde sua existência independente, ela não é mais aquilo que era no organismo, sua vivacidade, seus movimentos, seu aspecto, sua forma, etc., mudam; ela sofre até mesmo a decomposição e toda sua existência se desvanece. Ela só pode existir como membro do organismo, ela só é real quando está integrada na unidade posta pela Idéia."¹⁷ Com efeito, a *Filosofia do Direito* em diversos momentos compara o Estado a um organismo (cf. *Ph. R.* §§ 263 ad., 267, 269, 270 ad., 271, 279 obs., 302, 324 obs., etc.). Com essa qualificação, Hegel quer ressaltar o aspecto da unidade das partes de um todo, momentos orgânicos de uma totalidade e não elos disjuntos que se unem artificialmente numa cadeia. À idéia de organismo, Hegel associa também a de idealidade, agora na acepção (lógica) de que um determinado membro, parte ou qualidade de um conteúdo, só aparentemente possui autonomia. Tal como no organismo, onde o isolamento de um dos seus órgãos (partes) constitui, precisamente, sua doença (cf. *Enz.*, § 371), também no Estado, as suas partes (a família, a sociedade civil-burguesa e, de um modo geral, os indivíduos) estão numa relação orgânica (própria à idealização) com a sua Idéia, o Estado, do qual não podem se isolar. Além disso, a organicidade significa também, a existência de uma rede de relações que se constituem e se sustentam por mediações, na qual um determinado momento deixa de ocupar um "extremo isolado" e se "torna um momento orgânico por ser ao mesmo tempo *termo médio* (cf. *Ph. R.* § 302). É nessa transitividade das partes no todo e do todo nas partes que o caráter da organicidade (lógica) do Estado hegeliano se configura. Destarte, quando Hegel afirma que o "Estado é um organismo, isto é, o desenvolvimento da Idéia em suas diferenças" pretende destacar os aspectos lógicos de organicidade que a própria lógica do conceito exhibe nas determinidades da Idéia, e no desenvolvimento do conceito que congrega organicamente (conceitualmente) os seus momentos.

efetiva da universalidade substancial e da vida pública consagrada a ela".¹⁸ O Estado é a "realidade efetiva da liberdade concreta."¹⁹ Nele, a liberdade torna-se objetiva e se realiza efetivamente: "a idéia de liberdade é verdadeira somente enquanto Estado."²⁰ O caráter público da vida ética e a realização da liberdade não sobrevêm na determinação isolada do indivíduo, mas na unidade orgânica da esfera ética-política. "O que nós chamamos de Estado é o indivíduo espiritual, o povo, na medida em que ele está estruturado nele mesmo e forma um todo orgânico."²¹ Em oposição ao individualismo atomista, à concepção negativa de liberdade que consagra a realização da liberdade apenas como atributo do indivíduo na limitação do poder do Estado; e em oposição à caracterização do político e da vida pública como derivações ou extensões da união dos interesses privados, Hegel defende a unidade orgânica dos sujeitos. Demonstra, também, que uma concepção *positiva* de liberdade só pode se consubstanciar na esfera política da *res publica*, fundamento e expressão última do próprio Estado e da liberdade subjetiva dos indivíduos. Este mundo ético universal se institui como "consciência para-si e em-si universal" na unidade com as consciências individuais. Nesta sua superioridade, o Estado surge como razão, "substância fluída universal" que se irradia numa multiplicidade de essências livres organicamente ligadas numa totalidade ética substancial. Do ponto de vista da totalidade, o Estado é "um fim em si mesmo absoluto e imóvel no qual a liberdade alcança seu direito supremo em relação aos indivíduos, cujo *supremo dever* é ser membro do Estado."²² Nesta substância, o indivíduo encontra sua própria essência e razão de ser. É "somente no Estado que o homem tem uma existência conforme à razão (...) tudo o que o homem é, ele deve ao Estado: é aí que reside seu ser. Apenas pelo Estado ele tem todo seu valor, toda sua realidade espiritual."²³

Na forma superior e política da comunidade ética, a densidade da liberdade subjetiva se efetiva, adquire força, concreção e validade ao se inserir numa universalidade (política). Essa universalidade constitui a própria realidade efetiva da Idéia de liberdade, e não se reduz a uma criação artificial, fruto do arbítrio ou da representação de espíritos isolados que subordinam o Estado aos seus fins particulares e egoístas. O Estado constitui o momento necessário e anterior à liberdade subjetiva, pois a formação e a vida do Estado não se circunscrevem à contingência de vontades singulares. Ele não pode ser concebido nem subsistir a partir do arbítrio de indivíduos isolados: "É falso dizer que o arbítrio de todos conduz à formação de um Estado, se deveria dizer antes que é uma necessidade para todo homem ser cidadão de um Estado." ²⁴

Enquanto comunidade, que na sua universalidade exhibe uma relação ética superior especificamente pública, o Estado ergue-se para além do interesse particular e encerra em si a mais absoluta prioridade em relação ao indivíduo, quer como membro da unidade afetiva da família, quer como sujeito privado, subjetividade livre e diferenciada da sociedade civil-burguesa. Ele celebra a superação dessa sociedade numa esfera superior e universal da sociabilidade, numa identidade ética substancial necessária à liberdade subjetiva porque cumpre objetivamente a destinação última do homem e se constitui em espaço efetivo para a realização histórica deste fim último. Sem a realização da liberdade subjetiva na cidadania, o homem frustra sua essência última. E sem a configuração concreta dessa cidadania no Estado, o "ideal" de liberdade revela-se uma postulação abstrata, um mero dever-ser. "Uma vez que o Estado é o espírito objetivo, o indivíduo só tem objetividade, verdade ética enquanto é um membro dele. A união como tal é ela mesma o fim e o conteúdo verdadeiro, e a destinação dos indivíduos é levar uma vida univer-

sal."²⁵ Nessa substância comum, os indivíduos consagram o pleno desenvolvimento de suas aspirações. "Pelo fato de nascerem (no Estado), os indivíduos encontram-se numa relação de confiança e hábito, é nele que eles têm seu ser e sua realidade, seu saber e seu querer, e é por ele que eles adquirem um valor e se mantêm na existência."²⁶ No bem comum do Estado e na totalidade ética, o indivíduo desponta como parte consciente que não pode subsistir isoladamente, sem a integração orgânica com o todo. Excluído da identidade com a universalidade, o indivíduo inexistente; assim como o singular sem a articulação com o conceito revela-se pura vacuidade.

Pela recepção crítica da *pólis* grega, Hegel vai pensar a modernidade política como uma totalidade ética articulada em diferentes níveis de determinação — familiar, econômico, político — sendo este último o momento conceitual derradeiro desta totalidade. Devido às insuficiências das explicações atomistas, utilitaristas e individualistas dos filósofos do jusnaturalismo e do contratualismo, Hegel inclina-se à totalidade orgânica da *pólis*, onde o poder público e a lei do Estado são imanentes aos indivíduos.*

* Hegel combate a idéia contratualista que o Estado é uma criação artificial, e que a liberdade de cada um deve ser limitada para permitir a vida em comum sob uma autoridade civil (política). Compreender o Estado como resultado de um contrato (privado), significa interpretar a sociabilidade (civil e política) como mera justaposição de indivíduos que se unem por interesses, e que somente pela limitação recíproca da liberdade natural torna-se possível o Estado e a defesa comum dos interesses particulares. "Em oposição à nossa concepção, segundo a qual o Estado é a realização da liberdade, nós encontramos a opinião que o homem é livre naturalmente, mas que na sociedade e no Estado, do qual ele faz parte necessariamente, ele deve restringir esta liberdade natural."²⁷ Hegel concebe o contrato como instrumento de direito privado que serve para se estabelecer uma vontade comum (*Gemeinsam*), onde o elemento da particularidade permanece. A identidade das vontades postas pelas partes no contrato não forma "uma vontade em-si e para-si universal", mas apenas uma vontade comum (*Gemeinsamer Wille*). O Estado não pode ser constituído segundo os elementos do direito privado, nem pode ser analisado como um agregado de vontades unidas pelo contrato. Os indivíduos privados se restringem, pelo contrato, a uma vontade comum que será sempre privada e nunca pública: "A intromissão dessas relações [contratuais] e em geral das relações da propriedade privada nas questões de Estado provocou as mais graves confusões no direito público e na realidade efetiva."²⁸ O Estado não

Na própria concepção de organicidade que preside a visão hegeliana do Estado, o filósofo alemão é sensível à distinção presente no pensamento aristotélico, entre o político (aquilo que é específico a uma forma *sui generis* de comunidade, a *koinonia politiké*) e a esfera social-econômica. A família e a sociedade civil-burguesa modernas despontam, também, como momentos pré-políticos na totalidade do Estado. Se para Aristóteles a *oikia* cuidava da vida da necessidade pelo trabalho, de modo análogo a sociedade civil-burguesa hegeliana ocupa-se do "sistema das necessidades." Mas, diferentemente de Aristóteles, essa sociedade integra e anima o princípio da liberdade subjetiva.

A satisfação da particularidade na sociedade civil-burguesa, a privacidade da família consagram práticas "despolitizadas". Contudo, conceitualmente, elas são dependentes da finalidade política que o Estado representa e constitui, pois ele é o fundamento da vida privada, a qual é meio para se alcançar uma vida ética superior.

se reduz à mera extensão do arbítrio das vontades individuais. "É falso, portanto, dizer que o Estado se funda sobre o arbítrio de todos, pelo contrário, estar no Estado é absolutamente necessário para todos. O grande progresso do Estado na época moderna consiste em que ele é em si e para si mesmo um fim, e seus integrantes não devem comportar-se em relação a esse fim de acordo com estipulações privada como ocorria na Idade Média." (*Ph. R.* ad. § 75, — cf. tb. § 163, § 182, § 258). Além disso, a idéia de contrato social (*Staatsvertrag*) pretende assegurar, como finalidade do poder civil, a proteção dos indivíduos e de suas propriedades dentro de uma situação social de paz e segurança impossível pela ação isolada dos indivíduos. Para Hegel, "o Estado não é, em absoluto, um contrato, nem consiste sua essência substancial em assegurar incondicionalmente a proteção e a segurança da vida e da propriedade dos indivíduos singulares. Ao contrário, o Estado é a coisa mais elevada que reivindica para si aquela vida e propriedade e exige seu sacrifício." 29 Hegel concorda com Rousseau — e o elogia por isso — por ter pensado o Estado em termos de uma *vontade geral*. Mas reprova o fato de que Rousseau limitou-se a compreendê-la sob a "forma determinada de uma vontade singular", isto é, de uma vontade que se constrói a partir do contrato, sem se constituir em verdadeira universalidade. Rousseau extrapola o procedimento próprio à esfera da sociedade civil-burguesa para a esfera política. Sua "vontade geral" permanece uma vontade comum e não o elemento universal do conceito de vontade livre em-si e para-si. Para Hegel, a totalidade política, a vontade geral, deve ser ainda mais radical, anterior ao indivíduo e independente do seu arbítrio.

Na filiação com os gregos, particularmente com Aristóteles, Hegel não atribui ao Estado a finalidade última de proteção à pessoa e à propriedade, subordinando-o aos interesses privados que se manifestam na sociedade civil-burguesa. "Quando se confunde o Estado com a sociedade civil-burguesa e quando sua determinação for posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoa, então o *interesse do indivíduo* (singular) *enquanto tal* se transformou em fim último." ³⁰ O Estado deve conter em si mesmo um valor, um bem superior para o qual os indivíduos tendem. Na aspiração desse valor, os homens se realizam na determinação do *citoyen*, e não como *bourgeois*. "O que se denomina *bem geral*, o *bem* do Estado, isto é, o direito do espírito efetivamente concreto, é uma esfera totalmente diferente, na qual o direito formal é um momento subordinado enquanto bem-estar particular e felicidade do singular." ³¹ O direito privado (*Privatrecht*) e o bem-estar privado (*Privatwohl*) devem estar submetidos ao bem superior do Estado. A vida pública (*öffentliches Leben*) encerra em si mesma a mais alta dignidade a que o indivíduo pode almejar. Por conseguinte, o desejo, o arbítrio e o bem-estar privados devem se circunscrever à esfera (privada), onde a realização econômica-social dos sujeitos sociais configura-se como meio para a vida pública do Estado.

A figura do *Bürger* (*bourgeois*) desponta nos tempos modernos na determinação efetiva da liberdade subjetiva que institui para si uma atividade econômica centrada na categoria do trabalhador autônomo. Tal figura era impossível na *oikia* grega que se comportava como unidade produtiva doméstica, marcada por rígidas diferenças sociais com base numa desigualdade natural, notadamente aquela entre o escravo e o homem livre. As sociedades modernas não ostentam mais a escravidão, a desigualdade natural pela qual uma classe se destina por natureza ao trabalho. No Estado moderno, todos os indivíduos são livres: pessoas que,

de posse de uma identidade jurídica e de uma qualidade subjetiva do valor da liberdade, exercem livremente suas determinações individuais, cuidam da formação de si e perseguem a felicidade particular. Se na antiga *oikia*, o escravo se ocupava da vida da necessidade, na modernidade é o próprio homem livre que dela se encarrega. Na *pólis*, o cidadão distingue-se rigorosamente do indivíduo da *oikia*, do homem não livre destinado ao trabalho. Na sociedade moderna, o indivíduo livremente se determina para o trabalho, para a vida do *bourgeois* na sociedade civil-burguesa, e para a cidadania como membro do Estado.

Já o jovem Hegel, no diálogo com a antiga *pólis* grega, destacava essas duas figuras da individualidade social e política da modernidade: o *bourgeois* e o *citoyen*. O mesmo indivíduo submetido ao trabalho, à vida da necessidade e aos interesses da particularidade se constitui, na superação dessa vida, em cidadão, sujeito da universalidade. "A *individualidade* que tem por fim o *universal* como tal (...) é a mesma que toma o cuidado de si e de sua família, trabalha, conclui contratos, etc.; da mesma forma ele também trabalha para o universal, tendo-o *por fim* — sob o primeiro aspecto ele se chama *bourgeois*, sob o segundo, chama-se *citoyen*."³² A *Sittlichkeit*, enquanto voltada à produção e à satisfação das necessidades pelo trabalho na esfera da sociedade civil-burguesa, aproxima-se da *oikia* grega; mas dela se afasta quando revela o princípio moderno da liberdade subjetiva e por ele se regula. Enquanto voltada à esfera política no Estado aproxima-se da *koinonia politiké*, momento em que se determina a essência última do homem. A diferença é que Hegel vai cada vez mais, na evolução do seu pensamento, destacando o lado econômico da moderna "*oikia*" em termos dos elementos da economia política e dos seus agentes econômicos livremente engajados numa atividade produtiva. Esse deslocamento do mesmo indivíduo que apresenta uma vontade parti-

cular (privada) e se realiza numa vontade universal (pública) distinta, anuncia o desdobramento necessário da moderna vida política. Histórica e conceitualmente, a universalização da atividade livre do indivíduo e do valor da pessoa, apreendida na sua subjetividade como proprietário, como trabalhador, enfim, como ser livre, acarretou a eliminação dos estados sociais rígidos da antiguidade.

A recepção do indivíduo da economia política vai se tornando cada vez mais decisiva na definição do pensamento político hegeliano, a ponto de incorporar, no seu sistema acabado exposto na *Filosofia do Direito*, uma instância própria ao *bourgeois* — esfera do trabalho e da produção — a sociedade civil-burguesa.* A configuração da esfera social (privada, econômica) como mo-

* Segundo M. Riedel, só a partir de 1820 que Hegel, com este conceito (sociedade civil-burguesa), compreende a transformação fundamental verificada na estrutura sócio-política dos estados modernos da Europa. "Enquanto a tradição filosófica-jurídica de Aristóteles a Kant designava o Estado como sociedade civil, porque a sociedade dos homens em si mesma era já ordenada, politicamente, na capacidade jurídica dos cidadãos livres (civis) e nos privilégios dos estamentos e, socialmente, na posição econômico-substancial da casa, Hegel distingue a esfera política do Estado do âmbito da sociedade que já se torna 'civil'. Neste caso, a palavra 'civil' recebe um sentido exclusivamente 'social' e não será mais usada, como ainda no século XVIII, como sinônimo de 'político': ela designa apenas a posição ainda 'social' do cidadão moderno que se tornou privado no Estado absoluto — do cidadão 'enquanto *bourgeois*' — como assinala com o termo francês o adendo ao § 190".³³ É preciso reconhecer, contudo, as diferenças de Aristóteles com a tradição posterior da filosofia política. Hegel corrige essa tradição que identificava o social (civil) com o político (*res publica*) e que não estava presente em Aristóteles. Essa identificação é fruto da tradição latina e européia e já se manifesta (na interpretação de H. Arendt e de J. Habermas) na tradução da *Política* de Aristóteles feita por Santo Tomás. É claro que o filósofo grego não possuía o conceito de sociedade civil, sendo a economia algo específico à *oikia*. Mas Aristóteles opera uma distinção fundamental entre a esfera *privada* — que não chama de social (derivação da sociedade civil) da tradição jusnaturalista que lhe confere uma determinação política, isto é, civil — e a esfera *pública*, lugar do *polítai*. Mantendo o econômico na esfera do social, Hegel se aparta da identificação do civil com o político da tradição e se mantém fiel a Aristóteles. Ao mesmo tempo se afasta deste último, ao considerar o social segundo características próprias modernas, que não são mais as da antiga *oikia*, mas do homem livre da moderna sociedade civil-burguesa, deslocando da família atributos e atividades que pertenciam à antiga *societas domestica*. É nessa distinção, na compreensão do lugar conceitual de cada esfera da *Sittlichkeit*, que Hegel pretende aprofundar a condição do homem como ser político, e recuperar, na modernidade, o *zoon politikon* de Aristóteles.

mento pré-político da *Sittlichkeit* e distinta do Estado, delineia, nos tempos modernos, aquilo que a antiga concepção aristotélica consagrara: a distinção entre o público e o privado, entre o bem comum e o bem individual, reservando para o Estado a destinação última do homem como cidadão. Hegel não vacila em atribuir à sociedade civil-burguesa todas as características do homem produtor da economia política ausentes da economia doméstica da *oikia*, como também não hesita em manter o Estado como esfera que supera o econômico, o social, o civil e se constitui em elemento especificamente político.

Se, historicamente, Hegel apreende a sociedade civil-burguesa como o desaguadouro das necessidades econômicas da sociedade para a realização do bem-estar material dos indivíduos, conceitualmente, ela deve se subordinar à comunidade política. A vida comunitária e a liberdade alcançam realidade efetiva apenas na esfera política na qual as determinações não são mais as da vida privada do indivíduos que labutam e têm plena autonomia para o trabalho e para a satisfação das suas carências. Apenas pelo Estado a independência do sistema das necessidades da sociedade civil-burguesa se realiza. Ele se constitui na própria possibilidade para a conquista da vida política. Conquista que se efetiva pela superação da *Sittlichkeit* privada, do interesse particular inerente à sociedade civil-burguesa e às suas relações sociais e econômicas, baseadas na liberdade subjetiva e na satisfação egoísta dos seus membros que aprofundam cada vez mais as contradições dessa sociedade.

A identificação entre sociedade civil e Estado que a tradição do jusnaturalismo operou, não distingue, neste último, um caráter político exclusivo. Ora, essa identificação era exatamente o que Aristóteles repudiava na sua concepção de *koinonia politiké* distinta da *koinonia* da *oikia*. O ponto de vista hegeliano recai mais para o paradigma aristotélico. Contudo, esse

paradigma é devidamente corrigido pela incorporação na moderna sociedade civil-burguesa do seu princípio constituidor: a liberdade subjetiva. O "retorno" aos gregos significa, antes, a recuperação não da *pólis* — historicamente impossível, além de um grosseiro engano especulativo, pois a eticidade grega ignorava aquilo que é decisivo para o Estado moderno, a liberdade subjetiva — mas do princípio ético da organicidade do Estado, da prioridade da vida política sobre a vida privada, do enquadramento do indivíduo numa substancialidade orgânica que o compreende e na qual ele se integra pacificamente.

2. A UNIDADE DA PARTICULARIDADE E DA UNIVERSALIDADE. A CONCILIAÇÃO ENTRE A MODERNIDADE E A PÓLIS

O caráter substancialista do estado hegeliano não dissimula a situação do indivíduo, do sujeito concreto e da liberdade subjetiva? Se a realização da liberdade não pode ser pensada na determinação isolada do indivíduo, e se o Estado constitui a essência e o fundamento dos homens, qual é, então, o lugar e o valor do indivíduo no Estado? Não teria Hegel, na compreensão do Estado como "substância fluída universal", aniquilado a presença do sujeito, transformando-o em mera sombra da totalidade orgânica?

Na crítica que endereça ao individualismo e ao atomismo da filosofia do direito natural, e no entusiasmo pela organicidade da vida ética grega — entusiasmo que permanece em Hegel com variações na evolução do seu pensamento, em relação à aceitação dos princípios políticos da filosofia grega, particularmente de Aristóteles — o filósofo alemão não despreza o indivíduo e a sua presença constituidora na compreensão do Esta-

do moderno.* O empenho hegeliano consiste em capturar uma singularidade que se destaca pela presença do princípio da liberdade subjetiva, mas que se configura numa substancialidade (política). Sem essa configuração o indivíduo, meramente determinado na sua particularidade e membro da sociedade civil-burguesa se, dissipa na desmedida do seu princípio.

Na ótica de Hegel, a idéia substancialista dos gregos não dá o devido apreço à riqueza da particularidade pois desconhece a liberdade subjetiva; enquanto que o princípio individualista dos modernos não fornece uma explicação da racionalidade do Estado moderno na desconsideração da sua dimensão substancial, fundamento da vida política e da própria liberdade. Na medida em que confere realidade objetiva e concreta à liberdade, a prioridade do Estado e a finalidade do homem como *zoon politikon* passam a impregnar a presença real do indivíduo no Estado sem, contudo, aniquilar a liberdade subjetiva. A Hegel importa não apenas a presença da liberdade subjetiva, mas a sua fundamentação, mostrando que o seu sentido se consoma na destinação última dos homens e na vida pública (universal) do Estado, através do qual ela se torna possível. É preciso superar as posições doutrinárias que colocam a compreensão da realidade política em termos disjuntivos: ou bem o poder totalizador do Estado, ou bem a dispersão das liberdades individuais. A riqueza desses polos, apa-

* A relação entre indivíduo e Estado constitui um ponto importante para Hegel e tem implicações tanto lógicas como políticas. Derathé, na apresentação da sua tradução da *Filosofia do Direito*, afirma que a relação entre o indivíduo e o Estado "sempre esteve no centro das preocupações de Hegel, e pode-se dizer que ela constitui o 'problema fundamental' de sua filosofia política." ³⁴ O esforço de Hegel concentra-se no sentido de "mostrar como o Estado moderno pode permanecer um 'Estado substancial' dando satisfação às aspirações dos indivíduos e, ao mesmo tempo, assegurando o livre desenvolvimento de sua personalidade." ³⁵ Também E. Fleischmann é de opinião que Hegel quer conservar no interior do Estado a liberdade pessoal e individual em todo seu vigor. "Através da sua evolução política, Hegel nunca cessou de intrigar-se com o aspecto político da individualidade (...) O Estado de Hegel é uma entidade moral, uma 'Idéia', mas seu equilíbrio precário depende da satisfação dos indivíduos através de suas liberdades." ³⁶

rentemente separados, está precisamente na articulação dialética de um pelo outro:

No Estado tudo depende da unidade da universalidade e da particularidade. Nos estados antigos, o fim subjetivo era simplesmente um com o querer do Estado; na época moderna, ao contrário, exigimos uma visão pessoal, um querer e uma consciência próprias. Os antigos não possuíam nada nesse sentido; para eles, o último era a vontade do Estado (...). No mundo moderno o homem quer ser estimado na sua interioridade (...). As determinações da vontade individual são levadas pelo Estado a um ser-aí objetivo e por ele elas chegam à sua verdade e à sua realização. O Estado é a única condição para alcançar o fim e o bem-estar particulares.³⁷

Do ponto de vista conceitual, a sociedade civil-burguesa representa a cisão da substancialidade ética, o momento da negatividade da vida da necessidade. O Estado significa a recuperação dessa substancialidade sob uma forma superior, na unidade com a vontade subjetiva e consciente dos indivíduos:

*O Estado é a substância ética **consciente de si**, — a reunião do princípio da família e da sociedade civil-burguesa; a mesma unidade, que na família é como sentimento do amor, constitui a essência do Estado, a qual, porém, ao mesmo tempo, mediante o segundo princípio do querer que sabe e é ativo a partir de si, recebe a **forma** da universalidade que se **sabe**. Esta (unidade) tem (...) por conteúdo e fim absoluto a subjetividade que se sabe, isto é, que quer para si este racional.³⁸*

A unidade cega da família, de uma substancialidade imediata que não conhece a cisão nem o princípio da livre personalidade da sociedade civil-burguesa, cede lugar a uma unidade substancial, mediatizada pela consciência dos indivíduos. O Estado congrega não só o sentido ético-substancial de uma universalidade, que na família despontou de forma imediata, como também a "livre autonomia da vontade particular" da sociedade civil-burguesa. Nesta identidade, o Estado emerge como a

Realidade efetiva da Idéia ética, o Espírito ético enquanto vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se pensa e se sabe e cumpre aquilo que sabe na medida em que o sabe. Nos costumes (Sitte) tem sua existência imediata, e na auto-consciência do singular (indivíduo) no seu saber e na sua atividade, tem sua existência mediada (...) do mesmo modo que o indivíduo, pela sua convicção, possui sua liberdade substancial nele (Estado) como sua essência, fim e produto da sua atividade.³⁹

Sem o saber, sem a convicção e a atividade dos indivíduos, o Estado se afigura como uma forma política vazia; e os indivíduos, sem o Estado, não desenvolvem o sentido da sua maioridade espiritual e ética. No sentido de pertencer ao Estado, a atividade particular dos sujeitos abandona a sua insuficiência, limitação e precariedade, e se fortalece no atuar livre e consciente da cidadania, sem se reduzir à mera sombra sob o jugo do poder manipulador do Estado. Só assim, enquanto vontade substancial que se sabe no particular, o qual, por sua vez, nesse saber se eleva à universalidade, o Estado constitui uma realidade em si autônoma, um valor em si infinito: o "racional que é em-si e para-si." "O Estado é a vida ética efetiva e existente, pois ele é a unidade do querer subjetivo e do querer geral e essencial; e esta unidade constitui a ordem ética (*Sittlichkeit*). O indivíduo que vive numa tal unidade, tem uma vida ética e um valor que consiste apenas nesta substancialidade."⁴⁰ A força do Estado subsiste, precisamente, pela "união da vontade universal com a vontade subjetiva."

O Estado hegeliano patenteia a unidade do conceito (alma) e de sua realidade (corpo), os indivíduos. Separados da alma os indivíduos se reduzem a meros átomos, e a alma sem corpo encobre um mecanismo artificial. O conceito de Estado deve impregnar essencialmente a natureza do indivíduo, uma vez que a consciência lógica da individualidade não provém do apego à particularidade, mas da sua conformação à univer-

salidade, a qual existe para o indivíduo como um poder a que ele próprio se encarrega de dar corpo.

O Estado é efetivo e sua realidade efetiva consiste em que o interesse do todo se realize nos fins particulares. A realidade efetiva é sempre a unidade da universalidade e da particularidade, o despreendimento da universalidade na particularidade, que aparece como se fosse independente, embora seja sustentada e mantida exclusivamente pelo todo. Se algo não apresenta esta unidade não é efetivamente real, embora tenha que se admitir sua existência (...). Uma mão que se separou do corpo tem, todavia, a aparência de uma mão e existe sem ser efetivamente real.⁴¹

A relação do indivíduo com o Estado não repõe a unidade indiferenciada da família baseada no amor. Submetida à dilaceração da sociedade civil-burguesa, a unidade ética superior sobrevém pelo patriotismo, pela confiança e disposição política dos cidadãos. A presença do indivíduo constitui elemento essencial na formação de uma universalidade consciente que se expõe no saber e no querer livre dos indivíduos. Estes, por sua vez, devem realizar a experiência pessoal da necessidade do Estado, e almejar a consciente submissão à racionalidade das leis do Estado.* Os indivíduos devem se realizar como subjetividades livres

* A relação do indivíduo com o Estado revela, como na análise da vontade livre na Introdução da *Filosofia do Direito* (cf. cap. I. *A vontade livre*), um investimento das categorias lógicas da universalidade — particularidade — singularidade. A individualidade do cidadão indica que a sua particularidade foi subsumida pela universalidade (do Estado). O indivíduo-cidadão não se dissolve na universalidade do Estado, mas forma com ela uma substância que manifesta diferenças e nela mantém sua identidade — a de cidadão — que encerra uma particularidade (suprimida/conservada). Assim, o indivíduo se eleva à universalidade, onde adquire a condição de uma singularidade efetiva: "o efetivo é o *singular* que, pela particularidade, se eleva à *universalidade* e se faz idêntico a si." ⁴² O universal necessita da particularidade para não configurar uma relação simples, vazia e abstrata em si mesma. O particular, para adquirir a condição de uma singularidade efetiva, precisa se determinar a partir da sua inscrição no universal. A bem da verdade, o movimento lógico da universalidade — particularidade — singularidade constitui uma única totalidade. Na relação do indivíduo com o Estado esta totalidade resulta de uma articulação dialética, pela qual indivíduo e Estado formam a "unidade da liberdade objetiva, quer dizer, da vontade universal substancial e da liberdade subjetiva, ou seja, do saber individual e da vontade que busca seus fins particulares."⁴³

e autônomas, senão a esfera do Estado se retrai a uma substância opaca, a um absoluto indiferenciado desprovido de subjetividade. A substancialidade do Estado incorpora necessariamente o sujeito. Ela ostenta uma totalidade aberta, permite a liberdade subjetiva e, ao mesmo tempo, possui o poder (ético) de manter a unidade orgânica na diversidade das partes (dos sujeitos livres).

Na eticidade do Estado, o sentimento profundo que envolve o cidadão emana de uma identidade substancial que revela a complicação entre direito e dever, e não a relação contratual do direito abstrato. "O Estado, enquanto algo ético, enquanto interpenetração do substancial e do particular, implica que minha obrigação em relação ao substancial seja, ao mesmo tempo, o ser-aí da minha liberdade particular. Quer dizer, nele, dever e direito estão *unidos numa e só relação.*"⁴⁴ No direito abstrato e na moralidade, a correspondência resvala para uma abstração: "falta a necessidade efetiva da relação, porque só aparece a igualdade *abstrata* do conteúdo."⁴⁵

Na relação despótica o indivíduo só tem obrigações e deveres para com o Estado. O despotismo impede que o Estado alcance seus fins na satisfação da liberdade subjetiva e no cumprimento dos direitos dos indivíduos. Já na concepção hegeliana, a universalidade do Estado não se ergue como um poder externo que constantemente ameaça de forma repressiva o indivíduo liquidando com sua liberdade. Pelo contrário, o reconhecimento do indivíduo como expressão da potência do Estado, que nele se revela de forma imanente, torna a liberdade subjetiva algo concreto.

A liberdade concreta consiste no fato de que a individualidade pessoal e seus interesses particulares tenham tanto seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento de seu direito (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa

*sa) como, em parte, passam por si mesmos para o interesse do universal, e de outra parte, com seu saber e vontade reconhecem este universal como su próprio espírito substancial e atuam em vistas a esse universal como seu fim último; de forma que nem o universal tem valor e se completa sem o interesse, o saber e o querer particular, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas simplesmente para esses últimos, sem que, ao mesmo tempo, queiram no e para o universal e tenham uma atividade consciente desta finalidade.*⁴⁶

No Estado moderno, a unidade do princípio da particularidade com o da universalidade, desponta como realidade histórica efetiva. O homem, na sua particularidade e na sua liberdade, pode se desenvolver numa potência ética que congrega o indivíduo substancialmente. "O princípio dos Estados modernos tem essa imensa força e esta profundidade: de permitir ao princípio da subjetividade de perfazer-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e de, ao mesmo tempo, trazê-la de volta à sua unidade substancial, conservando, assim, nele mesmo, essa unidade substancial."⁴⁷ Simultaneamente à livre expansão da subjetividade, o próprio poder do Estado se constitui em limite para o desregramento e a desmedida da particularidade. Ao permitir a convivência entre o interesse da parte e o da totalidade, aparentemente inconciliáveis, o Estado moderno harmoniza o direito da coletividade e o direito da subjetividade na medida em que, tanto um como outro, só têm consistência na união e não no isolamento. Essa unidade é possível apenas no Estado moderno pois a sua essência consiste, justamente, "na união da universalidade com a total liberdade da particularidade e a prosperidade dos indivíduos."⁴⁸

O princípio da liberdade constitui a razão de ser do Estado. Esta idéia penetrou no espírito dos filósofos modernos, formando uma base teórica correta para a compreensão do verdadeiro sentido da vida política. Entretanto, o erro desses filósofos foi o deslocamento da idéia de liberdade para o indivíduo

isolado, e a constituição do Estado como resultado da associação desses indivíduos.* Estado e liberdade subjetiva não podem subsistir como entidades separadas, sem nenhum vínculo substancial, onde o primeiro emerge como a negação ou o contrapeso necessário para coibir o excesso de liberdade. Na unidade substancial do indivíduo com o Estado, este surge como a expressão e a realização positiva da Idéia de liberdade.

A correção dos modernos, na unilateralidade de capturar sob uma ótica restritiva o princípio da liberdade subjetiva, será empreendida na aceitação crítica do princípio da substancialidade dos gregos. Hegel é sensível à idéia grega da compreensão do político como algo imanente à vida comunitária dos indivíduos. Mas essa imanência é interpretada pelos antigos como uma substancialidade que não dá lugar à particularidade, à subjetividade e à liberdade individual. Na superação desse substancialismo pela incorporação do princípio da liberdade subjetiva do indivíduo moderno e do seu espaço de atuação — a sociedade civil-burguesa —, a universalidade do Estado moderno se perfaz no movimento de uma substancialidade que é também sujeito. Devido à complexidade de suas instituições, à amplitude do

* Se, de um lado, Hegel reconhece o mérito dos filósofos modernos — principalmente Rousseau, Kant e Fichte — que erigiram a liberdade como fundamento da vida política; por outro lado, critica-os quando limitaram o alcance desta liberdade ao indivíduo e à sua associação com os demais, sem jamais compreender o valor intrínseco da universalidade na realização política da Idéia da liberdade no Estado. "Kant foi o primeiro que erigiu o direito sobre a *liberdade*, e também Fichte em seu direito natural, eleva a liberdade a princípio; porém, é, como em Rousseau, a liberdade sob a forma do indivíduo singular. Esse é um grande começo, porém para chegar ao particular, esses pensadores necessitam partir de certas premissas. O universal não é o Espírito, a substância do todo, mas a força externa, intelectiva, negativa, contra os indivíduos. O Estado não é concebido em sua essência, mas apenas como Estado de direito, quer dizer, justo, como uma relação externa do finito ao finito. Trata-se de vários indivíduos; todo o desenvolvimento do Estado tem, portanto, como determinação fundamental, a de que a liberdade do indivíduo se veja, necessariamente, restringida pela liberdade geral. Estes indivíduos são sempre algo desconfiado e negativo uns com relação aos outros; a prisão, os vínculos são cada vez maiores, em vez de conceber-se o Estado como realização da liberdade."⁴⁹

seu território e à dimensão da sua população, o Estado moderno não pode retroceder ao ideal antigo. Os direitos da particularidade na modernidade, consignados na figura do homem burguês da sociedade civil-burguesa, exigem a diferenciação da unidade política da *pólis*. Isso significa reconhecer como legítimos os interesses privados dos indivíduos. O problema do Estado moderno está em evitar tanto a unilateralidade do substancialismo — expresso no Estado grego —, como a unilateralidade do individualismo que se manifesta nas teorias políticas modernas. A filosofia política hegeliana inclina-se para a conciliação da liberdade subjetiva com o sentido da totalidade comunitária, da vontade individual com os direitos da comunidade, enfim, do indivíduo com o Estado, da modernidade com a *pólis*.*

A ordem burguesa baseia-se num sistema utilitarista e individualista, onde a satisfação das necessidades individuais se perfaz segundo o arbítrio da vontade individual. A posição de Hegel não evidencia a aceitação ingênua do princípio da liberdade subjetiva na sociedade civil-burguesa, nem a defesa "ideológica" deste princípio e desta sociedade, mas a compreensão da racionalidade do presente histórico e da realidade política irrecusável dos tempos modernos. Trata-se de conciliar duas tendências aparentemente antagônicas. Uma que se move na direção da liberdade subjetiva, na exacerbação do indivíduo autônomo priva-

* Na observação de Ilting, "trata-se, então, segundo Hegel, de realizar sob as condições dos tempos modernos esta idéia da liberdade que reúne não só o sentido de comunidade dos antigos, mas também a idéia moderna de indivíduo autônomo." 50 Para Löwith, a realização política da liberdade subjetiva consubstancia-se nos Estados europeus modernos, cuja verdade histórica consiste em conciliar o princípio da *pólis* — a universalidade substancial — com o da concepção cristã da individualidade subjetiva. "A universalidade da *pólis* não tem nenhum valor sem o querer e o saber particulares dos indivíduos, a estes carecem de todo valor se não almejam o universal. O Estado moderno permite que a subjetividade se desenvolva até o extremo autônomo de sua peculiaridade, porque pode reconduzi-la à unidade substancial do Estado (§ 260). Hegel não só considerava a possibilidade dessa síntese, como também dava por realizada no Estado prussiano de então." 51

do e na liberação da particularidade voltada para os interesses privados do individualismo burguês da sociedade civil-burguesa. A outra tendência vincula-se à idéia de organicidade, de comunidade política — representada pela substancialidade e universalidade do Estado, — presente na vida ética dos antigos gregos.

Aceitar a particularidade sem o fundamento da universalidade é tão grave como pensar a totalidade sem a determinidade do singular. Hegel recusa tanto o substancialismo, no qual a subjetividade desaparece, como o individualismo, para o qual a totalidade é mera artificialidade. A totalidade abstrata, onde o trabalho da negação desaparece, bem como a liberdade subjetiva, sem a necessária conjunção à sua verdade e ao seu fundamento, constituem posições unilaterais para a compreensão da vida política.

3. AS RELAÇÕES ENTRE A SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA E O ESTADO

O Estado, como momento político da *Sittlichkeit*, se erige em forma superior da vida comunitária, capaz de gerar uma universalidade que se distingue dos interesses privados da esfera social-econômica da sociedade civil-burguesa. Nesta distinção, ele revela a superioridade da totalidade orgânica em relação à totalidade mecânica e exterior, do interesse coletivo sobre o individual, do público sobre o privado.* A forma domésti-

* Segundo Ilting, o pensamento político de Hegel consagra a idéia de que o "moderno estado é, antes e principalmente, distinto das comunidades políticas da antiguidade pelo fato de que seus cidadãos têm o direito a uma esfera privada." ⁵² N. Bobbio aponta, nessa distinção entre sociedade civil-burguesa e Estado, dois momentos na formação do Estado. O "Estado jurídico-administrativo" (Soc. Civil-burguesa) e o "Estado ético-político" (Estado propriamente dito). Este "realiza a íntima adesão do cidadão ao todo." ⁵³ Na formação do Estado, o primeiro constitui o "momento mecânico, individualístico" e o segundo o "momento orgânico (solidarístico)." ⁵⁴ Evidentemente, repara Bobbio, não se trata da distinção ente a "sociedade pré-jurídica ou de

ca da comunidade — distinta da antiga sociedade doméstica, pois a família moderna não se ocupa do trabalho e da economia — e a forma social, consagram a eticidade no seu momento pré-político. Nelas, o homem (burguês) carece da determinação última e radical: ser cidadão de um Estado.

Esta determinação espelha o movimento derradeiro da concepção de liberdade de Hegel na sua exposição em esferas distintas da vida comunitária do indivíduo, onde ela cumpre momentos éticos diferenciados. O Estado moderno, como "realidade efetiva da liberdade concreta", se realiza na necessária existência da autonomia das partes na totalidade da eticidade, particularmente na sociedade civil-burguesa. O direito que têm os indivíduos a uma instância própria ao seu agir e à consecução dos seus interesses particulares, supõe a autonomia desta instância e inscreve-se como condição fundamental para a efetivação da Idéia de liberdade. A exigência hegeliana na separação entre a sociedade civil-burguesa e o Estado traduz uma medida importante para a preservação da esfera privada, a qual não se constitui e nem se revela imediatamente política, mantendo-se como lugar autônomo e livre para a ação dos indivíduos.

Contudo, a distinção e a autonomia da sociedade civil-burguesa frente ao Estado não deve revelar o primado do econômico sobre o político, do privado sobre o público que já se avistava na própria doutrina jusnaturalista. Esta concepção cul-

direito natural e a sociedade jurídica ou de direito positivo" ⁵⁵ da tradição jusnaturalista, mas da contraposição de uma sociedade civil enquanto "sociedade juridicamente regulada, enquanto estado de direito", e o "estado ético-político." ⁵⁶ Contraposição que se revela na dicotomia entre privado (Direito Privado) e público (Direito Público). Mas em ambas as esferas há a soberania da lei, cuja fonte última é a própria constituição. Portanto, conclui Bobbio, o primado do direito (Público) se revela fundamental: "Hegel contrapõe a uma concepção privatística de direito uma concepção publicística, a uma teoria do direito como princípio de coordenação uma teoria do direito como princípio de organização." ⁵⁷

mina no liberalismo, para o qual a proteção do indivíduo — de homem singularmente definido como proprietário — constitui a finalidade última do Estado.*

A idéia liberal do poder do Estado como algo negativo e exterior, o qual inevitavelmente tende a se tornar abusivo se não for limitado, patenteia uma concepção antípoda ao conceito hegeliano de poder do Estado caracterizado como algo positivo e imanente à vida política dos cidadãos. Se para o liberalismo é inevitável conceder ao estado o monopólio da força — até um dia em que, finalmente, os homens possam viver sem a necessidade dessa coação estatal —, resguardando a sociedade civil contra o abuso do poder circunscrevendo-o dentro de limites e sob o controle jurisdicional da sociedade; para Hegel, a existência deste monopólio como poder do Estado, constitui uma exigência do moderno Estado, sem o qual, os indivíduos não cumprem a destinação racional de sua natureza e a liberdade se afigura como uma palavra vazia e formal. O Estado não é meio, mas fim. É ele que limita e não pode ser objeto de limitação. Nesse sentido, a perspectiva hegeliana representa o ponto culminante de uma concepção positiva de Estado e de poder que vem de Platão e Aristóteles. Essa tradição afirma que fora do Estado torna-se impossível o cultivo e o desenvolvimento da racionalidade. A desconfiança ou o isolamento dos indivíduos face ao poder do soberano, a formação contingente e casuística do Estado, as formas elemen-

* *Grosso modo*, o Estado para o liberalismo denota uma realidade residual, um lugar ainda não tomado pela sociedade civil que o assimila apenas como um mal necessário. Se a sua existência se mostra inevitável, o Estado deve se circunscrever ao mínimo necessário para resguardar a ordem interna, a segurança externa e proteger a propriedade. A mentalidade liberal revela-se exemplar na opinião de T. Paine, quando escreve no "*Senso Comum*" que "a sociedade é produzida pelas nossas necessidades, e o governo pela nossa maldade; a primeira promove *positivamente* a nossa ventura, unindo nossos afetos, enquanto o segundo o faz *negativamente* retraindo os nossos vícios. A primeira encoraja o intercâmbio, o segundo cria distinções. A primeira é uma patrocinadora, o segundo um punidor. A sociedade em qualquer estado é uma bênção, enquanto o governo, mesmo no seu melhor estado, não passa de um mal necessário, sendo, no pior estado, um mal intolerável."58

tares e controladas do poder são insuficientes para a realização da finalidade última do homem. Fora do poder do Estado, o indivíduo é arrebatado por paixões que tendem ao antagonismo, ao descontrole, tornando insustentável a vida racional.

Se Hegel valoriza o Estado, compreendendo a sociedade civil-burguesa como meio para a realização de um fim político superior, se concebe a impossibilidade da vida humana sem a conformação política, onde a potência universalizadora do Estado envolve pacífica e solidariamente os indivíduos, não se pode estigmatizar sua filosofia política de estatolatria. O Estado hegeliano não ostenta uma unidade indiferenciada que regula de forma autoritária o agir dos indivíduos e a sua liberdade. Não encobre a força autocrática que cerceia as liberdades fundamentais do cidadão, nem sustenta o olho invisível que controla a sociedade impondo-lhe os rumos de acordo com a vontade do príncipe. Também não fundamenta o intervencionismo que liquida com a livre iniciativa dos cidadãos. A instância da esfera privada voltada para a liberdade dos indivíduos e organizada segundo princípios econômicos da livre concorrência da sociedade civil-burguesa, demanda um sistema social avesso à dominação estatal. A ingerência do Estado nessa sociedade torna-se mera extensão da esfera política, a qual, por sua vez, se rebaixa imiscuindo-se nos assuntos da particularidade da má infinitude, da vida da necessidade, corrompendo, assim, o caráter necessário da soberania e supremacia do político. Na passagem de um no outro, não só a sociedade civil se descaracteriza, como também o Estado se liquida em sua verdadeira essência. Para Hegel, a liberdade subjetiva (de ser proprietário e sujeito empreendedor) insere-se na sociedade civil-burguesa e exige o afastamento do Estado, até mesmo para preservar o caráter de superioridade da instância política que o Estado representa e constitui.

De um lado, Hegel compartilha com o ideal liberal no acolhimento do postulado da autonomia da sociedade, na sua capacidade de auto-subsistência e do espaço que ela representa para a liberdade dos indivíduos na livre administração dos seus negócios e na promoção do bem-estar da particularidade. De outro lado, repudia a idéia liberal do privilégio da sociedade civil e do caráter negativo do Estado na sua compreensão de mal necessário ou de mero instrumento dos interesses privados. Hegel aceita a liberdade econômica, e entende que, na separação do Estado da sociedade civil-burguesa, os interesses econômicos individuais estão melhor assegurados. No entanto, nega a possibilidade de subordinação do cidadão, do público, do político aos interesses da sociedade civil-burguesa. Como o indivíduo político só se determina a partir do Estado, a exigência do poder político desponta como uma realidade positiva, inevitável, necessária e anterior ao indivíduo. À pretensão idéia liberal de minimização do Estado, Hegel opõe o conceito aristotélico da prioridade do Estado, da supremacia do bem comum como uma exigência teórica e prática capturada na noção irrenunciável e evidente de que os fins da comunidade são superiores aos fins dos membros individualmente considerados ou à somatória dos fins particulares.

Não obstante a posição em princípio não intervencionista e a defesa da livre atuação econômica dos membros da sociedade civil-burguesa, Hegel julga indispensável a intervenção do Estado na sociedade, lá onde a desmedida dos processos sociais e produtivos compromete a integridade e a liberdade do trabalhador, desvirtuando a própria finalidade desta sociedade. Devido à irracionalidade da atividade econômica, ao problema da miséria e da pobreza material e espiritual da sociedade, a intervenção do Estado demonstra ser necessária para mitigar os prejuízos so-

ciais que o indivíduo sofre, comprometendo, inclusive, a sua inserção no Estado e o exercício consciente e pleno da cidadania.

Quando os mecanismos sociais de formação do indivíduo, como as instituições escolares e as instituições profissionais (as corporações), não conseguem minorar as contradições dessa sociedade, particularmente a pauperização e o aprofundamento da desigualdade das riquezas, a ação da autoridade pública na sociedade torna-se uma exigência para a manutenção do equilíbrio social, a sobrevivência da sociedade e o funcionamento da ordem privada. A intervenção do Estado revela-se decisiva para evitar a desagregação social e para coibir que o indivíduo sucumba na limitação econômica-social de sua existência e jamais alcance a plenitude de sua vida no Estado.*

Se Hegel recusa a tirania econômica da sociedade civil-burguesa, a intervenção do Estado deve ser a mínima possível e utilizada quando os mecanismos sociais reguladores (a administração da justiça, o poder de polícia e a corporação) se mostrarem impotentes na limitação e controle da sociedade diante da força econômica. O Estado não é instituído em função da finalidade intervencionista, a qual configura apenas uma ação emer-

* Na análise de P. Chamley, Hegel não defende o "controle integral da economia pelo Estado." Este tipo de controle, diz Chamley, é próprio aos povos orientais. Hegel também não se coloca no polo oposto do "liberalismo abstencionista", mas de um "liberalismo intervencionista."⁵⁹ "A opção não é, pois, entre liberalismo abstencionista e coletivismo (...). Para permanecer fiel ao seu princípio e impedir que o Geist não retroceda, a sociedade moderna deve operar uma síntese dos dois extremos."⁶⁰ "A liberdade econômica da classe industrial — observa Chamley — deve ser mantida; a intervenção deve ser tão desapercibida quanto possível, é preciso evitar opor diretamente a força do Estado ao jogo das forças econômicas."⁶¹ O intervencionismo liberal admite a ação saneadora do Estado na sociedade para "salvaguardar a estabilidade social e, portanto, barrar a tendência à diferenciação das fortunas."⁶² Para H. Denis "Hegel quer propor os meios de corrigir os efeitos nefastos do mecanismo do mercado sem cair no mecanismo oposto de uma economia integralmente planejada. Esta intenção está no coração dos ensinamentos relativos à filosofia do direito (...), ensinamentos cuja substância está presente no livro que publicou em 1821."⁶³ Na afirmação de R. Plant, Hegel pensa que "apenas um mercado contido e controlado é capaz de prevenir essa dolorosa e irracional consequência da atividade econômica."⁶⁴

gencial. A superioridade do Estado não pode ser afetada pela vida da necessidade, pela contingência dos assuntos econômicos. A subsistência da liberdade subjetiva reclama, também, a manutenção da liberdade econômica, particularmente no estamento industrial. Na significativa opinião do jovem Hegel "a liberdade da atividade industriosa (*Freiheit des Gewerbes*) [permanece necessária], a intervenção deve necessariamente ser tão discreta quanto possível, pois ela é o campo do arbítrio — a aparência da violência deve necessariamente ser evitada." * 67 Já na sua visão juvenil de Estado, Hegel repudia o domínio do Estado naqueles setores que exigem a livre atuação dos indivíduos. À liberdade do cidadão compete aquilo que é intrínseco à vida privada, principalmente a atividade econômica. Apegado à concepção de um intervencionismo moderado, Hegel quer sublinhar que a suprema autoridade do Estado não deve ser avaliada pela posição que ele ocupa no topo da administração pública, pelo peso da máquina burocrática e nem pela prerrogativa de seu poder interven-

* Hegel sempre recusou, desde a juventude, o estatismo, a intervenção irrefreável e sem limites do Estado na sociedade civil-burguesa, a imiscuição do político no privado. Nesse sentido, o escrito juvenil *A Constituição da Alemanha* (editada por Georg Mollat em 1893) é bastante revelador. Neste escrito, Hegel afirma que o Estado constitui a expressão máxima da universalidade, a vontade comum reunida em torno de uma autoridade pública. Por isso, reclama o jovem Hegel, a Alemanha não é mais um Estado porque nela prevalece um agregado de interesses particulares e a pluralidade de comunidades (províncias). Mas, apesar de insistir na necessidade de um "poder de Estado comum", Hegel se opõe ao centralismo estatal (estatismo), à economia dirigida pelo Estado que a visão fichteana, por exemplo, consagrava: "Nas teorias novas, parcialmente realizadas, existe o preconceito fundamental, segundo o qual um Estado é uma máquina de uma só força que comunica seu movimento à infinidade de outras engrenagens; todas as instituições que a sociedade, por natureza, traz consigo, deveriam emanar do poder político supremo, ser regidas, comandadas, vigiadas e conduzidas por ele." 65 Também no escrito *Diferenças dos Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling* de 1801, Hegel critica a concepção de Estado em Fichte (*Fundamentos do Direito Natural* - 1796; e *O Estado Comercial Fechado* - 1800) apontando para a inadequação entre o projeto do Estado fichteano — Estado racional baseado no controle público dos meios de produção e no planejamento estatal do trabalho que limita a liberdade econômica dos indivíduos — e a questão da liberdade individual. Para o jovem Hegel, o Estado racional de Fichte é, antes, o "Estado do entendimento". "Não é uma organização, mas uma máquina, o povo não é o corpo orgânico de uma vida comum e rica, mas uma pluralidade atomística e sem vida (...)." 66

cionista, mas pela sua própria natureza ética, pela independência do seu conceito, pela universalidade e idealidade do político, enfim, pela efetivação concreta da Idéia de liberdade que o Estado contém e efetiva.

Do ponto de vista especulativo, as relações entre o Estado e a sociedade civil-burguesa se articulam segundo o arranjo lógico que a Idéia instaura no movimento de interpretação nos seus momentos. *Grosso modo*, essa articulação pode ser compreendida sob o epíteto geral de *idealidade* (*Idealität*), resumida em três acepções espalhadas no texto hegeliano. Sem oferecer uma organização temática explícita, a idealidade desponta com mais freqüência na seção dedicada ao Estado, especialmente nos parágrafos 260 a 269, da *Filosofia do Direito*.

1. Num primeiro sentido, a idealidade é vista genericamente como uma qualidade lógica da *Idéia* (*die Idee*). Nesse sentido, ela aponta para a unidade do *conceito* (*Begriff*) e do seu *ser-aí* (*Dasein*), ou do "conteúdo ideal" (*conceito*) com o seu "conteúdo real", constituindo, assim, a Idéia que não pode ser apreendida como um ideal vazio, formal, abstrato e divorciado da realidade (cf. *Introdução*, p.p. 25-31). Embora este aspecto tende a destacar o momento conceitual — quando Hegel, por exemplo, refere-se à "unidade ideal do conceito" (cf. *Ph. R.*, § 273, obs.), onde os momentos do conceito estão apenas contidos, mas ainda não explicitados, pois o seu "material empírico" aparece apenas na sua idealidade ou na identidade conceitual — não se pode privilegiar o caráter da idealidade reduzindo-o a esse momento conceitual, mas apreendê-lo na unidade com seu ser-aí.

Assim, quando a *Filosofia do Direito* define o Estado como a "realidade efetiva da liberdade concreta" (cf. *Ph. R.*, § 260), ou como a "realidade efetiva da Idéia ética" (cf. *Ph. R.* § 257), pretende enquadrá-la como patamar derradeiro da liberdade concreta no desenvolvimento *progressivo* da Idéia de liber-

dade: momento de realização efetiva do conceito de liberdade que inclui o seu *Dasein* na atuação livre da liberdade subjetiva no seu solo de expansão — a sociedade civil-burguesa — e na realidade material das instituições políticas configuradas no Estado. O ser-aí do conceito de liberdade compreende o interesse particular da liberdade subjetiva e o interesse universal da liberdade objetiva. A unidade desses dois momentos constitui, precisamente, o "conteúdo real" do conceito de liberdade que ganha, assim, a determinação dialética da *Idéia* (de liberdade). Contudo, esse interesse universal e essa liberdade objetiva, configuradas no Estado, atestam uma superioridade lógica em relação à liberdade subjetiva e à sociedade civil-burguesa, uma vez que realizam efetivamente a *Idéia* ética. A *Idéia* encerra uma efetividade superior que os indivíduos e as instituições sociais reconhecem como constituidora de suas próprias essências e agem movidos por esse fim universal (cf. *Ph. R.*, § 260). O Estado, enquanto o "próprio espírito substancial" da liberdade subjetiva, é, em relação à sociedade civil-burguesa, "fim imanente": idealidade que desponta como fundamento. Idealidade que não emana de um ideal vazio, de um princípio formal, mas se constitui na realização concreta da liberdade, congregando os momentos reais da liberdade subjetiva da sociedade civil-burguesa e da totalidade do Estado — "única condição para conseguir o fim e o bem-estar particulares."⁶⁸

2. Num segundo aspecto, a noção de idealidade se desloca do seu significado amplo de unidade do conceito com seu ser-aí (*Idéia*) para a dimensão da finitude, destacando o "conteúdo real" da *Idéia*. Do ponto de vista *regressivo*, a *Idéia* se erige em fundamento, agora considerado não mais no seu movimento progressivo constituidor da liberdade concreta, que culmina no Estado como seu momento efetivo e finalidade dos indivíduos, mas

na sua própria força auto-constituidora. Enquanto totalidade, a Idéia cinde-se em esferas ideais, e nessa cisão confere aos momentos da particularidade e da universalidade (formal) da sociedade civil-burguesa uma "existência própria" (cf. *Ph. R.*, § 184). A Idéia de Estado, enquanto fundamento, divide-se nos seus dois momentos (ideais): a família e a sociedade civil-burguesa. "O Estado, enquanto Espírito, se diferencia nas determinações particulares do seu conceito, de seus modos de ser" (*Ph. R.* § 263, Ad.). Nessa medida, a idealidade consigna o momento da finitude que se configura na sociedade civil-burguesa e na família, as quais mantêm com a Idéia (Estado) uma relação lógica — ontológica de radical vinculação. "A Idéia efetiva, o Espírito, se divide ele mesmo em duas esferas ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil-burguesa — enquanto sua finitude — para ser, a partir da sua idealidade, espírito efetivamente infinito para si. Reparte, assim, nessas esferas, o material de sua realidade finita (...)." (*Ph. R.*, § 262). Embora essas "esferas ideais" mantenham uma "existência própria", estão unidas à Idéia enquanto fundamento, pelo qual a particularidade, a finitude, adquire realidade.*

* É nesse deslizamento da noção de idealidade que se institui em produtora dos seus momentos, que o jovem Marx vai concentrar sua crítica a Hegel. No comentário à *Filosofia do Direito* de Hegel, Marx — a propósito dessa cisão da Idéia em esferas finitas — afirma que nesse tipo de raciocínio converge todo "misticismo lógico" da especulação hegeliana. A "situação real é transfigurada pela especulação em uma *aparência*, em um *fenômeno* (...). A realidade não é mais apresentada como tal, mas como a alegoria de uma *outra* realidade. De um lado — continua Marx — o mundo da experiência quotidiana se vê submetido a uma lei que não é mais aquela do seu próprio espírito, mas de um espírito estranho. De outro lado, a Idéia real se encarna não numa realidade que sai dela mesma, mas, precisamente, no mundo da experiência quotidiana. A Idéia é erigida em sujeito e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apresentada como a obra da Idéia e de sua *atividade imaginária* (...) Com efeito — conclui Marx —, se a Idéia é transformada em sujeito, os sujeitos reais, tais como a família, a sociedade civil, as circunstâncias, o arbítrio, etc., tornam-se algo de *irreal*, significando outra coisa que eles mesmos: eles se tornam momentos objetivos da Idéia." ⁶⁹ Marx recrimina Hegel por tomar a Idéia (Estado) como sujeito, a partir do qual a realidade empírica efetivamente produtora surge como derivação, predicado, fenomenização. Destarte, Marx focaliza nesse "falso positivismo" o engano da *Filosofia do Di-*

3. Finalmente, uma terceira acepção de idealidade (mais recorrente no texto hegeliano e mais compreensiva na intenção do filósofo em operar com a unidade orgânica dos momentos na vida ética) pode ser detectada. Trata-se do elemento agregador das partes num todo orgânico, onde a idealidade denota a reunião não-acidental, mas ideal dos momentos de um processo lógico. A relação do gênero em relação à espécie, do conceito em relação às suas determinações, do Estado em relação à sociedade civil-burguesa e à família revela um envolvimento compreensivo e integrador, no qual a parte (a qualidade, o conteúdo, etc.) apenas aparentemente se isola e se autonomiza do todo que a compreende. Nesse sentido, a idealidade define-se como a difusibilidade (de si mesmo) do todo orgânico nas suas partes ou

reito. "Hegel dá à sua Lógica um corpo político; ele não dá a lógica do corpo político." ⁷⁰ O que move o interesse de Hegel não é o Estado, mas a Lógica. "Não é a lógica das coisas, é a coisa da Lógica que constitui o elemento filosófico. A Lógica não serve para provar o Estado, o qual serve para provar a Lógica." ⁷¹ A inversão sujeito-predicado, na qual o sujeito aparece como resultado, orienta a crítica marxiana. Sob a influência de Feuerbach, o jovem Marx assume como princípio (material) da sua análise antropologizante um sujeito concreto, o ser real, o indivíduo-comunitário (*Gemeinwesen*) ou ente-espécie (*Gattungswesen*). Essa unidade originária (social, política e produtiva) cinde-se na sociedade burguesa, produzindo o homem dividido (*Teilwesen*), separado, alienado da sua essência — o *bourgeois*. Por isso, a sociedade alienada regida pelo trabalho alienado desponta como mera "caricatura da comunidade real", da verdadeira vida genérica, e o Estado como o universal hipostasiado. A sociedade, para Marx, deve ser a expressão de uma realidade composta por sujeitos reais. São os indivíduos, enquanto configurados na "vida genérica", que determinam a sociedade (e o Estado), e são, também, determinados pelas condições sociais e pelas relações de produção. Por não ter percebido esse aspecto da sociedade, a idealidade hegeliana opera de forma mística (ao criar a partir da Idéia a realidade material) e mistificadora (ao travestir como necessidade lógica a separação da sociedade civil do Estado). Na realidade, essa separação ostenta a cisão entre o ser coletivo e o ser individual (privado), entre a sociedade e Estado, entre o homem e o cidadão, própria à sociedade burguesa. Ao erigir o Estado em Idéia, Hegel não só resolve na esfera política o conflito real — por si só insuperável — dos interesses egoístas da sociedade burguesa, como também acaba por mistificar a sociedade civil (e a família) ao produzi-la como idealidade da Idéia, isto é, como resultado, manifestação finita do Estado.

momentos.*

Em diversos momentos da *Filosofia do Direito* — especialmente na compreensão do Estado político na divisão dos três poderes, e na noção de soberania — a idealidade, nesse terceiro aspecto, pode ser capturada. Assim, quando Hegel afirma que o Estado é um *organismo* (*Organismus*), com isso quer dizer que ele traduz o "desenvolvimento da Idéia em suas diferenças e em sua realidade efetiva objetiva"⁷³, e que se revela na constituição (*politische Verfassung*). O aspecto da necessidade da liberdade, isto é, da liberdade ética superior que "se quer e se sabe", exprime-se pela sua difusibilidade (orgânica) nas consciências dos indivíduos membros do Estado. "A necessidade na idealidade é o desenvolvimento da Idéia dentro de si mesma."⁷⁴ "A unidade da liberdade que se sabe e se quer é o primeiro aspecto da necessidade. O substancial se constitui aqui como existência subjetiva do indivíduo; mas o outro modo da necessidade é o organismo, isto é, o Espírito é um processo de desenvolvimento interno, se articula em si mesmo, e põe em si diferenças por meio das quais elabora seu ciclo."⁷⁵ Mas não só a constituição do Estado é modelada segundo esse aspecto da idealidade. Também a subjetividade do monarca opera como "idealidade que se difunde em todos (os membros do todo)."⁷⁶ A própria noção de soberania do Estado é compreendida sob a base especulativa da idealidade, enquanto difusibilidade do todo nas partes.

* É esta acepção de idealidade que Lebrun utiliza para caracterizar a noção de poder no Estado hegeliano, onde os indivíduos (partes de um todo) vivem na obediência, porém, sob o mínimo possível de coerção. "Idealizar um conteúdo é mostrar que só na aparência ele é composto de propriedades acidentais (...). Idealizar é mostrar que esta qualidade pertence a este conteúdo porque ele é este conteúdo — e não porque alguma autoridade (seja da natureza ou do acaso ou do classificador) assim decidiu, arbitrariamente, exteriormente. A única verdadeira autoridade é a definição da coisa — o que sempre acaba por *mostrar-se*, sem ter jamais de *comandar*."⁷²

Estes diversos aspectos da idealidade são possíveis devido ao caráter de totalidade auto-referencial que Hegel atribui à Idéia de liberdade: quer na sua efetivação teleológica, onde a Idéia se configura ulteriormente como fundamento dos momentos anteriores, quer na constituição desses momentos a partir de si mesma, quer no espraiamento da identidade orgânica da Idéia nas suas partes.

4. A IDEALIDADE DA SOBERANIA E A PERSONALIZAÇÃO DO PODER.

A constituição política (*die Politische Verfassung*) retrata a organização do poder do Estado na divisão de suas atividades. "Em primeiro lugar, a constituição política é a organização do Estado e o processo de sua vida orgânica em relação à si mesmo."⁷⁷ A racionalidade do Estado chega ao conhecimento dos indivíduos, e se traduz em proteção contra a subjetividade arbitrária dos particulares e do próprio governo, pela constituição. Por isso, ela deve conter, também, disposições supremas sobre os direitos e as liberdades individuais, sobre a liberdade política e a participação dos indivíduos nos assuntos públicos. Porém, uma constituição verdadeira não se reduz ao caráter formal de um mera carta de princípios políticos e jurídicos fundamentais, mas deve ser o registro, a expressão viva do "espírito de um povo", do qual ela emana e no qual possui a garantia da sua realização. "Como Estado, enquanto espírito de um povo, é, ao mesmo tempo, a lei que penetra todas as relações (da vida deste povo), os costumes e a consciência dos seus indivíduos, a constituição de um povo determinado depende em geral, do modo e da cultura da auto-consciência, na qual reside sua liberdade subjetiva e, por conseguinte, a realidade efetiva da constitui-

ção." ⁷⁸ Desta forma, outorgar ao povo uma constituição *a priori*, ou desconsiderar o momento histórico e as características de cada Estado constitui uma pretensão descabida: "cada povo tem, portanto, a constituição que lhe é adequada e que lhe corresponde." ⁷⁹

O Estado emoldura-se na diversidade constitucional de suas funções e poderes. Não obstante essa divisão, ele permanece um "todo individual", "o racional em-si e para-si" (cf. *Ph. R.* § 258) e se diferencia a partir de si mesmo "de acordo com a natureza do conceito" (cf. *Ph. R.* § 272). Nessa diferenciação conceitual, o caráter de totalidade se mantém nas partes — segundo a articulação que a lógica do circunvolvimento opera nos momentos do conceito —, na divisão dos poderes que guardam "em si mesmo a totalidade" (§ 272). A constituição reflete a unidade do Estado na auto-determinação do conceito em seus momentos diferenciados: nas determinidades da universalidade (legislativo), da particularidade (executivo - governo) e da singularidade (monarca). Com essa vinculação lógica, Hegel pretende evitar que a separação política dos poderes engendre, como pleiteia o entendimento abstrato, "a absoluta independência recíproca dos poderes." ⁸⁰ Tal fato acarretaria a desintegração do Estado, a ruptura da sua unidade em partes isoladas, a negação do seu caráter orgânico e substancial. "Com esta independência elimina-se a unidade do Estado, que é aquilo que deve ser exigido antes de tudo." ⁸¹ Por estas razões, Hegel prefere denominar a divisão política dos poderes de "diferenças substanciais" (*substantiellen Unterschiede*).

*O Estado político se divide, então, nas seguintes diferenças substanciais: a) o poder de determinar e de estabelecer o universal — o poder legislativo; b) a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares ao universal — o poder governamental (*Regierungsgewalt*); c) a subjetividade enquanto decisão última da vontade — o poder do príncipe (*die fürstliche Gewalt*), no qual se reúnem os di-*

ferentes poderes em uma unidade individual, que é, portanto, o ponto culminante e o começo do todo, e constitui a monarquia constitucional." 82*

Em virtude da força dos interesses privados, o Estado deve deter uma força superior, possível pela centralização do poder. É precisamente por essa centralização e pela prevalência do interesse público que na monarquia constitucional os direitos dos cidadãos estão garantidos, e a "liberdade civil está melhor protegida do que em qualquer outra constituição."⁸⁴ Nela, o Estado é governado por leis e não pelo arbítrio do monarca.

O conceito de soberania do Estado é, também, apreendido em função da idéia de totalidade (orgânica), da convergência de todos os pontos que se constituem e se sustentam numa unidade conceitual e por ela são repostos. Enquanto "desdobramento de todos os seus momentos", o Estado encerra o "princípio vivificante, a soberania que contém em si todas as diferenças."⁸⁵ A análise especulativa da soberania ostenta, aqui também, a imbricação lógica com aquilo que Hegel entende por idealidade na sua compreensão de interdependência orgânica das partes em virtude de um princípio substancial unificador (cf. p. 267, 268).

O idealismo que constitui a soberania, é a mesma determinação, segundo a qual as chamadas partes do organismo animal não são em realidade partes, mas membros, momentos orgânicos, cujo isolamento e subsistência para si é a enfermidade (...). A soberania se constitui (acrescenta Hegel cuidando de distinguir o poder soberano do poder arbitrário ou despótico no qual o príncipe governa sem a lei) num estado de coisas legal e constitucional, o momento da

* Que tipo de Estado é esse ? Na opinião de E. Weil "é uma monarquia constitucional fortemente centralizada no que diz respeito aos interesses econômicos, com um corpo de funcionários profissionais, sem religião do Estado, absolutamente soberano tanto exterior como interiormente. Em uma palavra, conclui E. Weil, é o Estado moderno tal como existe ainda hoje em todo lugar, apenas com uma exceção, é verdade importante, aos olhos de Hegel: o princípio monárquico."⁸³ Portanto, a monarquia constitucional representa a forma política de Estado na qual culminou o mundo moderno.

idealidade das esferas e atividades particulares — de modo que tais esferas não são independentes, isoladas em seus fins e modos de agir, algo apenas absorvido em si, mas que nesses fins e modos de atuar estão determinados pelo fim do todo e dependem dele (do que, em geral, se designa pela expressão vaga o bem do Estado)." ⁸⁶

A divisão política dos poderes, enquanto "diferenças substanciais", refere-se à unidade orgânica do Estado. A constituição de um Estado deve ser compreendida como o organismo que se espraia nas partes, nas diferenças. Desse modo, a constituição política reflete, também, o caráter de idealidade para com os momentos diferenciados, na medida em que ela é a unidade substancial, o elemento agregador das partes. Enquanto organismo (unidade ideal das partes), o Estado ostenta uma constituição, isto é, o "desenvolvimento da Idéia em suas diferenças e em sua realidade efetiva objetiva" (cf. *Ph. R.* § 269). Nessas diferenças, a universalidade do Estado também "se produz continuamente de um modo necessário (...) e ao mesmo tempo se conserva" (cf. *Ph. R.* § 269). A constituição é, então, "a organização do Estado e o processo de sua vida orgânica em relação a si mesmo" (cf. *Ph. R.* / 271, cf. tb. §§ 265, 267 e 539 *Enzy.*). A comparação do Estado com um "organismo racional" — onde os diversos sistemas guardam uma certa autonomia mas apenas em função do equilíbrio do todo ao qual estão funcionalmente articulados; produzindo, assim, pela convergência das partes uma identidade, a unidade do organismo — circunscreve-se ao caráter de totalidade substancial omni-compreensiva da Idéia e da *idealidade* desse todo orgânico em relação aos seus momentos. Por isso o Estado, enquanto realização efetiva da Idéia de liberdade, ostenta essa determinação como traço essencial: "a determinação fundamental (*Grundbestimmung*) do estado político é a unidade substancial como *idealidade* de seus momentos." (cf. *Ph. R.* § 276). Destarte, a soberania (interior) revela-se segundo essa deter-

minação da idealidade, pela qual os "poderes internos do Estado são momentos orgânicos do todo" e se desenvolvem segundo a necessidade interna desse todo e nele permanecem substancialmente ligados como membros (cf. *Ph. R.* § 321, 324, obs.). Embora essa soberania se encarne na figura individual do monarca, o que importa no Estado, e o que constitui sua determinação fundamental, é a "unidade substancial como idealidade (*Idealität*) dos seus momentos" (cf. *Ph. R.* § 276). Nesta unidade, a autoridade repousa na totalidade e não nos indivíduos particulares, meros executores da soberania em função das suas qualidades pessoais destinadas ao serviço público. A soberania enuncia o princípio da idealidade que unifica e congrega as partes, as quais só aparentemente apresentam propriedades isoladas ou independentes, tal como os membros de um organismo.

A universalidade do Estado se singulariza na figura do príncipe e no seu poder. Como é da natureza do conceito expressar a totalidade nos seus momentos, onde cada determinidade constitui uma diferença no desenvolvimento do conceito, o poder do príncipe exhibe-se na pessoa do monarca. Através do seu poder decisório individual e soberano, ele constitui o momento da singularidade do Estado que guarda a totalidade (política).

O aspecto de universalidade se encarna num indivíduo (monarca), momento em que o poder de decisão última do Estado se efetiva. "Este momento absolutamente decisivo do todo, não é, portanto, a individualidade em geral, mas *um* indivíduo (*Individuum*), o *monarca*."⁸⁷ Assim como no movimento de determinação da vontade, que a princípio também se apresentou na Introdução da *Filosofia do Direito* como individualidade que surge pela vontade decidente *deste* indivíduo, assim também a soberania se realiza na ação decidente (e excludente) de um indivíduo, o monarca. É preciso que a vontade soberana diga "eu quero" ("*Ich will*"); expressão de um sujeito individual, da "personalidade

do Estado, não como desejo privado, mas como individualidade política superior.* Com seu "eu quero, decide e dá começo a toda ação e realidade efetiva."⁸⁹ Por isso, faz sentido a afirmação de Hegel de que a "personalidade do Estado só é efetivamente real enquanto é uma pessoa, o *monarca*."⁹⁰

O príncipe atesta a possibilidade real e viva da personalização do poder, possível na existência de indivíduos livres que se sabem como tal apenas nos tempos modernos. A política, baseada no elemento da vontade, no querer de um eu (individual), constitui um fato da modernidade não pensada pelos antigos. Entre os gregos, a "consciência de si não alcançou nesta época a abstração da subjetividade, ela não chegou ainda a conceber que sobre o que se decide deve proferir o 'eu quero' do próprio homem. Este 'eu quero' constitui a grande diferença entre o mundo antigo e o moderno, e deve, portanto, ter sua existência própria no grande edifício do Estado."⁹¹ Este "si (*Selbst*) supremo da vontade do Estado", a personalidade imediata do príncipe,

* Aqui também, com a idéia do indivíduo-monarca, Hegel demonstra a necessária vinculação dialética do universal com o particular e a singularidade. Pela mediação da particularidade, a singularidade do monarca se apresenta como a de *um* indivíduo, e é exclusiva. A análise da vontade livre na Introdução condensa esse movimento que se repõe, depois, na figura da pessoa do direito abstrato, do sujeito da moralidade, do *bourgeois* da sociedade civil-burguesa e do *citoyen* do Estado, no qual a soberania é também uma realidade individual e individuada na figura do monarca. Enquanto este sujeito concreto, a personalização do poder na figura do príncipe demonstra, também, a preocupação de Hegel de fazer da decisão e da ação individual momentos importantes da política. Significa que o príncipe representa o conceito mais visível e presente de cidadania, isto é, o princípio último da efetividade política que está além dos indivíduos privados, porém é este indivíduo e não uma abstração ou idealidade formal e vaga que não se finitiza. Já a interpretação de Marx denuncia, nessa passagem do universal para uma singularidade (natural) do monarca, o uso do artifício especulativo mistificador da filosofia hegeliana. Ao invés de partir de "sujeitos reais" e compreendê-los depois nas suas objetivações sociais e políticas, Hegel inverte a análise tomando como ponto de partida a Idéia, o resultado. "Em Hegel, ao contrário, a substância mística torna-se o sujeito real, e o sujeito real aparece como algo de um outro, como um momento da substância mística. Em lugar de partir do ser real (*hyppo-keimenon* - sujeito), Hegel parte dos predicados da determinação geral e, no entanto, como é preciso um suporte (*Träger*) para esta determinação, a Idéia mística torna-se esse suporte."⁸⁸ Desta forma, para Marx, o monarca é apenas a Idéia pura que se torna "carne como *um* indivíduo."

contém uma individualidade determinada imediatamente pela natureza, e não uma singularidade empírica de um sujeito qualquer. "O monarca é, por conseguinte, enquanto este indivíduo (*Individuum*), abstraído de todo outro conteúdo; está determinado de modo natural imediato, pelo *nascimento*, à dignidade de monarca." ⁹² As *Lições sobre a Filosofia da História* expõem a mesma idéia: "O Estado organizado pode representar-se como um indivíduo; sua última vontade decisiva deve ser uma só. Porém, se o último e o decisivo deve ser um indivíduo, este deve estar determinado de um modo imediatamente natural, não pela eleição ou pelo conhecimento, ou qualquer outra coisa semelhante." ⁹³

Na monarquia hereditária, o privilégio do nascimento real erige a vontade de um indivíduo como a vontade suprema do Estado. Especulativamente, significa a "passagem do conceito da pura auto-determinação à imediatidade do ser, e, assim, à naturalidade." Politicamente, tal passagem denota a determinação, pelo nascimento, do poder supremo do Estado que se encarna na figura individual do soberano. Ao se converter imediatamente na "autoconsciência pura da vontade de um 'este' de uma existência natural", a individualidade soberana do príncipe não se traduz pela mediação da vontade, que almeja tal condição como fruto de uma escolha efetivada pelo concurso da atividade do sujeito, mas de forma direta e imediata. Trata-se de uma conversão muito mais radical, semelhante à conversão do conceito absoluto (Deus) no ser que a prova ontológica apresenta.

Através da transmissão hereditária do poder do Estado, manifestada na identidade metafísica entre o conceito (Estado) e a naturalidade (pessoa do indivíduo - príncipe), Hegel quer assegurar a supremacia, a organicidade e a necessidade do poder soberano contra a contingência, o fracionamento e o empobrecimento do Estado, desencadeado por disputas entre diferentes partidos que lutam pelo poder. A idéia de sucessão política de He-

gel não se constitui pela sustentação (sempre precária) do poder através da dominância alternada e conflituosa de facções (partidos) que detêm, por um breve período de tempo, o governo. O filósofo quer a *estabilidade* do Estado, não com base num cálculo da natureza das paixões humanas que necessitam ser dominadas e, por isso, exigem um governo forte e absoluto, nem pelo uso de artifícios políticos que ensinam o príncipe a manter-se, astutamente, no poder tanto quanto possível, mas com fundamento no interesse que a universalidade (bem comum) deve conter em si mesmo para todos os indivíduos. A exigência de permanência desse bem comum coloca-se acima das opiniões e do arbítrio particularista das facções e dos partidos. Graças à unidade do Estado, representada pelo príncipe e pela sucessão hereditária, a estabilidade política adquire maior força contra a "esfera da particularidade, o arbítrio, os fins e o propósito que reinam nela, a luta das facções pelo trono, o debilitamento e a ruína do poder do Estado."*⁹⁴

A política orgânica hegeliana repudia a dissensão que é a causa, tal como para Aristóteles, da ruína do Estado. A ruptura da unidade política começa por uma concepção particularista do poder e termina pela instauração, no próprio coração do Estado, do domínio de uma parte, da facção vencedora sobre o todo. Para se manter no poder, essa facção utiliza-se de todos os recursos de manipulação, inclusive os ditatoriais (terror). O Estado não deve ser o *locus* do conflito, o qual já tem seu campo preferencial de ação e manifestação na sociedade civil-burguesa, mas o lugar do seu apaziguamento e resolução. Por esta

* Na explicação de Pelczynski a "dedução metafísica hegeliana da necessidade da sucessão hereditária é tanto obscura como implausível. O que jaz por detrás dela, entretanto, é o desejo de ancorar o elemento da autoridade em algo independente da escolha e, desse modo, fazê-la imune ao arbítrio de opiniões subjetivas e à influência da 'particularidade'. Ao deixar a designação da pessoa do monarca ao fenômeno natural do nascimento, a constituição garante um mínimo indispensável de estabilidade e segurança no interior da autoridade pública."⁹⁵

mesma razão, Hegel rejeita a eleição como forma de instauração do soberano. O procedimento eleitoral pressupõe o governo com base num mandato que o voto popular concede ao monarca. Enquanto representante, o governante não deixa de ter para com o povo que o elegeu uma relação contratual, pela qual o mandatário se constitui em "funcionário supremo do Estado." Esta idéia democrática, que faz do voto um compromisso contratual entre as partes, procede da "compreensão da vontade como *capricho*, opinião e arbítrio da *multidão*."⁹⁶ A determinação contratual "rege de modo fundamental a sociedade civil", mas não vale para a família, nem para o Estado. Pela eleição, a vontade particular se converte em critério decisivo, isto é, detém de modo absoluto a escolha do dirigente político máximo; "donde provém a transformação do poder particular do Estado em propriedade privada, o debilitamento e a perda da soberania do Estado, e a sua conseqüente dissolução interior e o aniquilamento externo."⁹⁷ A forma que assegura a menor disputa pelo poder e evita a conseqüente degradação do político pelo culto à personalidade e pela demagogia, recai sobre a monarquia constitucional, assegurada através da sucessão hereditária do poder do príncipe.

Esse poder não configura uma substancialidade opaca e abstrata, mas se encarna numa singularidade natural visível — o que, de resto, atesta a importância do indivíduo, mesmo no ápice do poder do Estado. Nem por isso, ele é discricionário, cruel ou dependente do capricho do monarca. A monarquia constitucional se estatui como um regime de governo baseado em leis. A particularidade do caráter do príncipe não deve afetar sua decisão. Num Estado bem constituído e sólido, a função (constitucional) do monarca é "colocar os pingos sobre os is" (cf. *Ph. R.* § 280, ad.). "Numa monarquia corretamente organizada o aspecto objetivo corresponde exclusivamente à lei, à qual o monarca só tem que agregar o subjetivo 'eu quero'."⁹⁸

Em função dessa personalização do poder, a figura do indivíduo — representada pelo príncipe como poder supremo e pelo cidadão como membro do Estado — adquire um significado político que vai além da individualidade social e particularizada da sociedade civil-burguesa. A organicidade do Estado não aniquila a individualidade e a presença dos indivíduos como figuras políticas necessárias na cena pública.*

No poder do príncipe, no seu "eu quero", está contemplado, em parte, o projeto hegeliano do poder político: o lado da subjetivação de uma vontade universal na figura do querer individual do governante. Esse projeto se completa na substancialização do poder do Estado na lei enquanto expressão da universalização do Estado, presente na consciência dos indivíduos.

Entre o poder decisório do príncipe e o poder que vota as leis na sua universalidade (legislativo), assenta-se o poder governamental composto pelo estamento social universal (*der allgemeine Stand*): um corpo de funcionários públicos recrutados na "classe média" culta que se ocupa da execução e realização nos casos particulares das decisões universais do Estado e do príncipe. É esta elite (burocracia esclarecida) que se

* Na opinião de B. Bourgeois, o Estado hegeliano não deve ser visto na ótica preconceituosa de que ele forneceu o "modelo de um Estado essencialmente burocrático-tecnocrático."⁹⁹ A valorização do Estado moderno não está no aspecto da "racionalidade impessoal, abstrata — o entendimento — da administração governamental"¹⁰⁰, mas na necessidade de "intervenção de pessoas." "Se há algum sentido em descobrir uma paternidade hegeliana da atualidade política — conclui Bourgeois — deveria ser sublinhado, no Estado constitucional hegeliano, não o papel da burocracia governamental — à qual a história já manifestou a necessidade —, mas duas exigências ligadas (...) a *personalização do poder* e a *participação das pessoas nos assuntos comuns*. A racionalidade hegeliana não é a da *estrutura* abstrata, mas a do *sujeito* concreto."¹⁰¹ A interpretação de B. Bourgeois, quanto ao significado do príncipe hegeliano, destaca o lado da fundação na subjetividade do poder que exige, em última instância, um caráter pessoal, a auto-determinação presente na vontade individual manifestada na pessoa do príncipe. Nessa mesma direção coloca-se, também, D. Souche-Dagues: "Se é o reconhecimento da personalidade autônoma, infinita em si, isto é, a liberdade subjetiva, que é o fio diretor da teoria hegeliana do poder do príncipe, se ela é a sua verdade, ela constitui, ao mesmo tempo, a efetividade e a cognoscibilidade desse poder." ¹⁰²

ocupa da administração do Estado.*

As tarefas do governo devem ser realizadas por indivíduos (cf. *Ph. R.* § 291), não no sentido de uma comunicação natural imediata entre o homem e o cargo público — como no caso do monarca que está destinado ao poder público pelo nascimento —, nem pela fortuna, mas pela mediação de suas habilidades e capacidades. O exercício do cargo público no governo, com exceção do príncipe que o exerce em função do privilégio da naturalidade do nascimento, está aberto a todo cidadão, pois apenas o mérito e a comprovada capacidade dos indivíduos determinam a possibilidade do ingresso na "classe universal" dos funcionários, um corpo de profissionais diretamente ligados ao governo e à universalidade do Estado. "A classe *universal*, consagrada mais de perto ao *serviço do governo*, deve ter imediatamente na sua determinação, como fim de sua atividade essencial, o universal."¹⁰⁷ Para que esses indivíduos se dediquem integralmente à causa pública na administração do governo, é necessário que o próprio Estado assegure a satisfação das suas necessidades, remunerando-os de modo condigno, a fim de que eles tenham uma vida independente das influências e das pressões dos interesses privados da sociedade civil-burguesa. Fica garantida, dessa forma, a aplica-

* O estamento ao qual pertencem os funcionários do poder governamental, constitui o " pilar fundamental do Estado." Hegel pensa um estamento que se destaca pela cultura, honestidade e inteligência e não pela riqueza. A consciência da importância do Estado e do significado do serviço público devem emergir desta classe. Aqui também, Marx endereça uma crítica ácida a essa visão "eletista" que atribui o poder governamental a um corpo especial de funcionários (burocracia), o qual, originando-se da sociedade civil, dela se destaca. "A burocracia — diz Marx — é a corporação do Estado"¹⁰³ que trabalha para o interesse do Estado e não da sociedade, já que esta se separou do primeiro, separação sobre a qual repousa a burocracia e os seus interesses corporativistas. "A burocracia é a 'consciência do Estado', a 'vontade do Estado', o 'poder do Estado' encarnados numa *corporação*, formando uma sociedade particular e fechada no interior do Estado."¹⁰⁴ Por isso, a burocracia constitui um "Estado imaginário ao lado do Estado real, ela é o espiritualismo do Estado"¹⁰⁵, e o seu caráter geral é o *segredo*, o mistério, guardado no interior da burocracia pela hierarquia e no exterior da burocracia pelo seu caráter de corporação fechada."¹⁰⁶

ção do funcionário, a isenção, a imparcialidade e a competência com que ele executa as suas atividades. O serviço que o funcionário público presta é de natureza ética-política, e não se combina com os negócios contratuais da sociedade civil-burguesa. "O funcionário não é nomeado para uma prestação singular e contingente do serviço, como o mandatário, mas deposita nesta relação, o interesse principal de sua existência espiritual e particular (...). A prestação que tem que realizar o servidor do Estado é, tal como é imediatamente, um valor em si e para si".¹⁰⁸ Eles são responsáveis apenas diante do monarca. Contra o abuso de poder destes funcionários o Estado conta, objetivamente, com o controle da corporação que "refreia a intromissão do arbítrio subjetivo no poder confiado aos funcionários e completa, de baixo, o insuficiente controle que se exerce de cima sobre a conduta individual."¹⁰⁹

5. A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA DA PARTICULARIDADE

De que forma, no Estado orgânico de Hegel, podem os indivíduos obter a representação política? Como é possível politizar a particularidade elevando-a à dimensão política no Estado?

Em primeiro lugar, Hegel elimina a possibilidade da representação do indivíduo junto ao Estado, quer sob a forma de uma representação direta (democracia direta), quer sob a forma de uma democracia representativa indireta, onde os cidadãos genericamente denominados na sua união de povo, elegem seus representantes junto ao parlamento.

A democracia baseia-se na idéia de governo do povo. Tem como pressuposto a noção de uma multiplicidade de sujeitos que

detêm a soberania popular através de uma vontade geral, fonte das leis. Mas a idéia de todos (*die Vielen*, cf. *Ph. R.* § 301), de multidão, de povo (*Volk*) é "algo completamente indeterminado", não só quanto à sua constituição física, material, como, principalmente, quanto ao elemento da consciência, do saber, do esclarecimento. "(...) O povo, na medida em que com esta palavra se designa uma parte determinada dos membros do Estado, expressa a parte que justamente *não sabe o que quer*. Saber o que se quer, e mais ainda, saber o que quer a vontade existente em si e para si, a razão, é fruto de um conhecimento e de um exame mais profundo que não é, justamente, assunto do povo." ¹¹⁰ A "sabedoria" da massa (*die Masse*) não representa o melhor guia para o governo. Nem o povo, enquanto massa, constitui um Estado. Sem uma organização dos indivíduos, o povo forma apenas a *plebe* (*Pöbel*), uma massa confusa e ignorante. Ela é incapaz de alcançar a dimensão pública (política), pois o *vulgus*, a turba desordenada, manifesta-se de forma irracional e deletéria. Sem a articulação orgânica e organizada dos indivíduos não há Estado, apenas a reunião contingente da multiplicidade de átomos integrados pelo contrato, na ficção política de que essa integração constitui, por si só, uma entidade soberana, o povo, cuja opinião imediata deve se traduzir na voz do governo. "A multidão de indivíduos, que se compreende sob o nome de povo é, certamente, um conjunto, mas apenas como multidão,— massa informe cujos movimentos e ação seriam, por isso mesmo, apenas elementar, irracional, selvagem e terrível." ¹¹¹ A massa, enquanto conjunto desordenado de indivíduos, não demonstra nenhum elemento político e nenhuma virtude ética.

No desprezo à capacidade política do povo e na recusa à imediatidade política da massa, Hegel critica a noção de soberania popular. Rejeita, também, a democracia como forma de go-

verno (do povo) mais adequada para o Estado moderno. Ela consagrou-se, antes, como a constituição mais apropriada para o espírito grego antigo, assim como o despotismo marcou a expressão própria ao oriente. Para a Grécia, "a constituição *democrática* era a única apropriada para este espírito e para este Estado."^{* 112} Na eticidade da *pólis*, a decisão dos indivíduos demonstrou ser justa na resolução e na condução dos assuntos do Estado, pois são eles próprios que sabiam o que era melhor para a comunidade. A democracia na Velha Grécia se justificou porque os indivíduos mantinham com a *pólis* uma "vontade absoluta objetiva", uma unidade substancial que não existe mais nas modernas representações da democracia.

A constituição democrática grega — "a constituição mais bela, a liberdade mais pura que jamais existiu" — repousa sob determinados pressupostos. Primeiramente, ela é possível e viável apenas em Estados de pequenas dimensões geográficas e populacionais, onde se pode reunir os cidadãos para discussão e deliberação. O Estado moderno expandiu-se, precisamente, pelo incremento da particularidade e pela liberdade subjetiva de cada indivíduo, alargando, assim, o espaço da sociedade civil-burguesa. A "democracia implica a presença imediata, a palavra viva, a visão direta da administração que infunde confiança ao espectador interessado."¹¹³ O fundamento na *pólis* era a presença do cidadão na discussão e decisão dos assuntos públicos com paixão e ardor, e não de forma passiva. Nos Estados de grandes proporções territoriais e populacionais, a experiência da democracia como algo vivo torna-se inviável. Neles, a contagem de votos das decisões da maioria, transforma a democracia num procedimento quantitativo que revela o fracasso desta forma de governo. Além disso, constitui um modo astucioso de encobrir a tirania e o despotismo sob a máscara da liberdade, tal como o governo de Robespierre na Revolução Francesa. Portanto, para que seja pos-

* O argumento (histórico) de que nos tempos modernos não cabe a democracia, baseia-se na observação do curso da humanidade na evolução das formas de governo que começa com o *despotismo* (oriente), depois evolui para a *democracia e aristocracia* (gregos) e, finalmente, alcança a *monarquia constitucional* nos tempos modernos. A idéia de que a monarquia (absoluta ou constitucional) constitui a forma de governo mais apropriada ao espírito moderno europeu já está presente em Hobbes, Bodin, Montesquieu e outros.

sível uma democracia é necessário o contato, o conhecimento dos indivíduos entre si e da causa pública. A "convivência em uma cidade, a circunstância de ver-se diariamente, torna possível uma educação comum e uma democracia viva." 114

À essa primeira condição — estado pequeno, participação ativa e consciente dos cidadãos, conhecimento dos assuntos a serem deliberados, envolvimento afetivo, formação cultural e cívica — deve ser acrescentada uma segunda exigência para a existência da democracia grega: a escravidão. Esse fator encarregou-se de limitar o próprio número de cidadãos gregos, além de fornecer a liberdade necessária para a dedicação dos indivíduos livres e iguais aos assuntos políticos e públicos. Nos Estados modernos, prevalece o princípio (formal) da igualdade de todos, ao qual se acrescenta uma desigualdade social, de fortuna, dificilmente superada. Cada indivíduo livre deve cuidar com seu próprio esforço da sua vida privada, e prover pelo seu próprio trabalho o seu sustento, afastando-se, por conseguinte, dos interesses públicos da vida política.

Em Atenas e Esparta, os assuntos particulares estavam entregues aos escravos, por isso as pessoas livres não se enredavam em diferenças de ocupação e de cultura e podiam manter-se mais na igualdade. A escravidão era a condição necessária da bela democracia, onde todo cidadão tinha o direito e o dever de escutar e proferir em praça pública discursos sobre a administração do Estado (...). A condição dessas ocupações era a de que, necessariamente, o cidadão estivesse subtraído dos trabalhos manuais e que, portanto, o que para nós cidadãos livres diz respeito ao fazer, ao trabalho da vida diária, isso era executado pelos escravos." 115

Somente quando os cidadãos são livres (da vida da necessidade) para manifestar sua opinião e decidir, e estabelecem uma unidade espiritual ética objetiva, apesar da diversidade numérica, podem e devem estatuir uma vida política e um Estado democrático. Apenas nestas condições a *Sittlichkeit* pode ampa-

rar a democracia, pois ela está perpassada pela *virtude* dos cidadãos no sentido que Montesquieu já empregara: "para que o governo monárquico ou despótico se mantenha ou se sustente não é necessária muita probidade. A força da lei, no primeiro, o braço do príncipe sempre levantado, no segundo, tudo regulamenta ou contém. Mas, num Estado popular, é preciso uma força a mais: a *virtude*."¹¹⁶ É precisamente esta virtude que as modernas democracias não ostentam. Na Grécia antiga, os assuntos da comunidade, os negócios públicos eram discutidos e deliberados segundo o bem comum e o interesse do Estado, valores que impregnavam a vida dos cidadãos. Nos tempos modernos, o indivíduo está voltado para o interesse que a sua subjetividade livremente arbitra. Por isso, uma democracia sem a virtude política resvala para uma falsa democracia e acaba gerando a demagogia e a anarquia, onde os fins do indivíduo privado se sobrepõem aos da comunidade. Hegel faz eco às palavras de Montesquieu quando este diz que "os políticos gregos, que viviam no governo popular, só reconheciam uma força capaz de mantê-los: a força da virtude. Os políticos atuais só nos falam de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas e até de luxo."¹¹⁷

No elogio à democracia antiga e na crítica à democracia moderna, a análise de Hegel volta-se, principalmente, contra a democracia radical de Rousseau. Na democracia direta do filósofo do *Contrato Social*, a representação política é desconsiderada devido ao caráter da participação imediata (sem intermediários) do povo na elaboração e na votação das leis.* A dificuldade que

* O objetivo de Rousseau é encontrar uma forma de associação que assegure a cada um a liberdade. Ora, "no momento em que um povo se dá representantes, não é mais livres, não mais existe."¹¹⁸ O argumento básico de Rousseau para negar a representação política do povo, consiste na inalienabilidade da vontade geral (soberania popular), a qual deve ser exercida diretamente. "A soberania não pode ser representada pela mesma razão porque não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa."¹¹⁹ O soberano é um "ser coletivo" e deve exercer sua vontade

Hegel assinala neste modelo resume-se na crença ingênua de uma consciência política imediata, racional e reta do povo (vontade geral), sem levar em conta instâncias políticas mediadoras presentes na sociedade. São essas instâncias que formam a vontade geral e organizam a massa através de associações intermediárias, as quais acabam representando a vontade dos indivíduos. A crítica se dirige contra a opinião daqueles que dizem que

Todos, singularmente, devem tomar parte na discussão e na decisão sobre os assuntos gerais do Estado, porque todos são membros do Estado, e que esses assuntos são assuntos de todos, o que lhes dá o direito de participar com seu saber e seu querer; esta representação que quer impor o elemento democrático desprovido de toda forma racional no organismo do Estado — o qual só é como tal por meio dessa forma — se apresenta tão natural, porque ela se encerra na determinação abstrata de ser membro do Estado, e porque o pensamento superficial permanece em abstrações." 120

Esta visão abstrata de Rousseau não considera as mediações necessárias para a constituição da cidadania. Antes, ela é entendida na associação de indivíduos isolados, cuja densidade política emerge diretamente de uma vontade geral pura e reta. Para Hegel, o *vulgus*, a plebe, constitui uma massa desordenada, um agregado que detém um poder cego, e só se torna *populus*, isto é, um povo, uma vontade geral organizada através de mediações políticas que pressupõem a presença do Estado na difusibilidade orgânica da sua idealidade. Hegel concorda que "os interesses da comunidade, os negócios públicos devem ser deliberados e resolvidos pelo povo", que os "indivíduos devem deliberar, ex-

diretamente, sem intermediários. E uma vontade só é livre quando ela obedece a ela mesma, à lei que ela própria estatuiu. Delegar a vontade para um outro significa a usurpação da minha autonomia. Da mesma forma que um terceiro não pode querer no meu lugar, também o representante, o delegado, o deputado, não pode querer em nome da vontade geral. A autoridade do soberano não pode ser limitada pela representação política. Ela é simples, reta e significa a garantia para a liberdade de cada indivíduo.

por sua opinião, emitir seu voto"¹²¹, porque o interesse público do Estado é o mesmo que o interesse privado do indivíduo e formam uma única vontade, a "vontade objetiva" da comunidade política. Mas esse ponto de vista não deve prevalecer nos Estados modernos. Nestes, o interesse particular, que se forma e atua na sociedade civil-burguesa, não corresponde — e nem deve corresponder — de forma imediata, aos interesses do Estado.

A crítica hegeliana à democracia radical baseia-se, portanto, no aspecto totalizante e igualitário dos sujeitos, que na imediatidade da sua conduta política, apresentam-se sob o nome genérico de "povo", e operam na ficção jurídica da soberania popular identitária, possível apenas num Estado onde o interesse individual está consubstanciado imediatamente nos fins do Estado.

Pelo fato de haver separação entre a sociedade civil-burguesa e o Estado, entre o privado e o público, a representação política da particularidade entra em conflito com o bem comum e a universalidade do Estado, pois necessariamente, representa (de forma direta ou indireta) a si mesma e não a universalidade. Na medida em que o Estado moderno avança na consolidação e na afirmação de um espaço para a particularidade na sociedade civil-burguesa, essa conquista acarreta, como consequência, a separação entre esse espaço (privado) e o Estado. A impossibilidade de politização da sociedade civil-burguesa obsta a participação efetiva do indivíduo nos assuntos públicos, condição necessária para a democracia.*

* Na apreciação de Kervegan ("*De la démocratie a la représentation*"), Hegel dirige sua crítica à forma de governo democrática radical própria aos Estados antigos — que tem, em Rousseau, na época moderna, o representante teórico mais importante — com base nos seguintes argumentos: 1º) Essa democracia, onde todos comandam e todos obedecem, é baseada na idéia de soberania do povo; ela é, portanto, igualitária. 2º) O aspecto totalizador da democracia reduz ao mínimo a esfera não política (o *oikos* ou a sociedade civil). 3º) A comunidade (o povo) a vontade geral é soberana, e não o Estado. 4º) O princípio democrático exclui a separação dos poderes, pois a vontade popular

Com efeito, Hegel rejeita não só a democracia direta como também a representação político-partidária do povo. A função dos indivíduos na sociedade civil-burguesa não é a formação isolada de partidos políticos que buscam uma representação popular. Primeiro, porque o povo, enquanto massa, se reduz a uma força física disforme sem nenhum estatuto político. Segundo, a organização política do povo revela uma prática política, quando da sua origem, própria à esfera do Estado, e que, portanto, transcende a sociedade. Na busca da organização política do povo pelo partido, a politização se perfaz no oferecimento de uma universalidade (política) que supera os interesses privados do *bourgeois*. Mesma quando feita pelo partido, há sempre a referência, quanto aos fins, à universalidade (Estado). No entanto, na prática, essa universalidade acaba sendo negada pela pregação partidária e o pressuposto constituidor do Estado "desaparece". Uma massa que detém a soberania e que a exerce diretamente sob a forma de uma vontade geral, atesta um fato que os próprios teóricos da democracia radical reconhecem: essa vontade só se torna política na pressuposição do Estado que estrutura politicamente o povo graças à ficção do contrato social.

Em oposição a essas concepções — anacrônicas para os tempos modernos devido à impossibilidade de incorporar o princípio da diferença, da expansão da particularidade, resultado da liberdade subjetiva — Hegel propõe a possibilidade de uma organização política (não partidária) a partir da própria estruturação social dos indivíduos, possibilitando, assim, uma representação *estamental*. Mediante esta representação, os indivíduos atomizados e dispersos, são integrados num corpo social com repercussão política. A participação política não é mais motivada

se constitui numa única unidade e forma uma identidade (indivisível) com a comunidade.

pela contingência e pelo arbítrio dos indivíduos, mormente quando se constituem numa multidão, onde o agir revela-se, frequentemente, impulsivo e irracional.

Para Hegel, a soberania revela uma qualidade própria do Estado e de um povo politicamente organizado. O Estado é soberano por si só, em virtude de sua própria potência e identidade que repercute nas suas diferenças. Apenas como partes integrantes na organicidade política, os diversos níveis (estamentos) da sociedade civil-burguesa devem ter representação no Estado. Não se trata de uma representação popular com base em indivíduos isolados, mas estamental, organizada segundo a estrutura social (profissional) dos membros dos estamentos (*Stände*) presentes na sociedade civil-burguesa.

A assembléia dos estamentos divide-se em duas câmaras: a alta e a baixa. A alta é constituída pelos membros do "estamento substancial", ou seja, pelos proprietários fundiários (agricultores). É o estamento da "eticidade natural", pois tem na terra (bem de raíz) e no princípio natural da família, a base para sua atividade econômica, sólida, permanente e homogênea. Nessa condição, ele possui assento natural na câmara alta da assembléia dos estamentos (cf. *Ph. R.* § 307). A outra câmara — a baixa — é formada pelo "*lado móvel da sociedade civil-burguesa*" (cf. *Ph. R.* § 308), isto é, pelos membros do estamento industrial. Devido ao caráter de mobilidade social, variedade de funções e multiplicidade de membros, este estamento participa do poder político por meio de deputados: delegados que representam os diversos segmentos da sociedade civil-burguesa. Enquanto organizada em grupos que se articulam em comunas, corporações, associações, a sociedade elege seus representantes junto à câmara baixa, na qual eles se apresentam como delegados dos interesses dos grupos estamentários, e não como pessoas privadas individuais que representam pessoas (eleitores individuais). "Se

os deputados são considerados como *representantes*, isto só tem um sentido orgânico e racional, principalmente quando não são representantes de *indivíduos*, de uma multidão, mas *representantes* de alguma das *esferas* essenciais da sociedade, representantes de seus grandes interesses."¹²² Além disso, devem ser pessoas competentes que zelam para que o interesse particular do próprio grupo, ou da comuna, não prevaleça sobre o interesse geral naquilo que importa a todos na deliberação em comum. O estamento universal (burocracia governamental, administrativa) não está representado na assembléia dos estamentos, pois ele já atua politicamente no Estado como poder governamental.

O decisivo no Estado hegeliano não é a imanência da representação política generalizada a partir do indivíduo ou de um partido, mas a representação circunscrita à mediação de grupos (estamentos) profissionais da sociedade civil-burguesa. Hegel prefere a representação corporativa (estamental) , de instituições sociais porque elas mediatizam o interesse particular, organizado e definido, elevando-o à universalidade do Estado. Essas instituições colocam-se no limite do interesse particular (corporativo) e no começo do interesse público.

Aqui também, na questão da representação política, evidencia-se a necessidade da articulação entre o particular e o universal. Nas outras teorias (particularmente em Rousseau que nega a representação), o pressuposto recai sempre sobre o indivíduo dotado de um direito natural difuso, imediatamente político, que se eleva à universalidade do Estado pela participação direta ou pela representação. Como vimos, a representação política dos indivíduos no Estado hegeliano só é possível enquanto organizados em estamentos (*Stände*)^{*} na sociedade civil-burgue-

* Hegel emprega a mesma palavra *estamento* (*Stände*) para designar tanto os estados sociais substancial, industrial e universal ligados, respectiva-

sa. Através da assembléia dos representantes desses segmentos sociais os indivíduos participam do poder legislativo.

*Considerados como um órgão mediador, os estamentos estão entre o governo em geral, de um lado, e o povo dissolvido em suas esferas e indivíduos particulares, de outro lado. Sua determinação exige, por conseguinte, tanto o sentido e o sentimento do Estado e do Governo, como o dos interesses dos vínculos particulares e dos indivíduos. Esta posição tem, ao mesmo tempo, o significado de uma mediação comum com o poder governamental organizado, de modo que nem o poder do príncipe aparece como extremo isolado e, portanto, como mero poder arbitrário e dominador, nem os interesses particulares da comunidade, da corporação e dos indivíduos se isolam ou, mais ainda, de modo que os indivíduos não venham a se representar como uma multidão e uma turba, e não cheguem a ter, portanto, uma opinião e uma vontade inorgânica que se opõe contra o estado organizado como um poder meramente massivo.*¹²⁴

Um Estado organizado não conduz seu governo pela vulgaridade da opinião da plebe, e nem se assenta em extremos isolados de interesses anárquicos e conflitantes. A organicidade do Estado e a sua idealidade exigem que a multidão se estruture como parte do conjunto, dele participando politicamente através da representação estamental. "Em um sistema orgânico, a multidão faz prevalecer seus interesses de modo que se adapte ao direito e à ordem. Se este meio não existe, a expressão da massa será necessariamente selvagem."¹²⁵

mente, à terra (agricultura), à indústria (comércio) e à burocracia administrativa, como as assembleias desses estamentos no seu significado de representação política. Segundo B. Bourgeois, "a ambigüidade do termo Stände, que designa tanto os estamentos sócio-econômicos como os estados em sentido político, manifesta precisamente, para Hegel, que o sujeito da assembleia dos estados não é a multidão atomizada do 'povo', cujo atuar não pode ser senão elementar, irracional, selvagem e terrível, mas, sim, em contrapartida, a sociedade civil organizada em seus estados. Em oposição a todo democratismo abstrato, deve-se afirmar que o indivíduo é membro do Estado só na medida em que é, antes de tudo, membro de um estamento, que a consciência e a vontade singular do universal tem vida e verdade só enquanto está acumulada da particularidade que se encontra até nas esferas concretas da sociedade civil, a particularidade que mediatiza de modo orgânico, racional a singularidade e a universalidade."¹²³

Pela assembléia dos representantes dos estamentos no poder legislativo, o "estamento privado chega a um significado e a uma atividade política."¹²⁶ É somente neste tipo de politização dos indivíduos que a particularidade, organizada em estamentos na sociedade civil-burguesa, se articula com a universalidade política do Estado. Por isso, o alcance da representação política estamentária vai além da mera reivindicação de interesses privados. Ela atua na universalização da particularidade, imprimindo-lhe uma significação política: "O que constitui o significado dos estamentos é que, por eles, o Estado penetra na consciência subjetiva do povo e este começa a participar do Estado." * 127

O bicameralismo que Hegel apresenta supõe, portanto, uma divisão social-profissional da sociedade de uma maneira mais ou menos rígida e estável. O elemento aristocrático (rural, fundiário) marcado pelo nascimento é visível na câmara alta, enquanto que o elemento democrático (indireto) se manifesta com base na escolha dos deputados a partir do estamento industrial. De resto, no poder do príncipe (e na administração da burocracia), configura-se o elemento monárquico. ** Desse modo, na ar-

* Com base nesse elemento da "politização" da esfera privada pela mediação dos estamentos que elevam a particularidade da sociedade civil à universalidade política do Estado, Marx acusa Hegel de operar uma "transubstanciação" do privado no público (político). Na medida em que esse artifício pode ser atribuído ao compromisso hegeliano com a distinção grega estrita entre a esfera da necessidade e a esfera política, Hegel é levado a definir a sociedade civil-burguesa como esfera privada, separada da esfera política do Estado, onde as diferenças (sociais) de classe não são diferenças políticas. Segundo Marx, no momento em que Hegel determinou essa cisão, a sociedade civil só adquire "importância política" pela negação daquilo que ela é em si mesma. Ora, este ato significa a "transubstanciação" da sociedade civil, pelo qual ela "renuncia a si mesma e faz valer uma parte de seu ser que não só nada tem de comum com a realidade civil { privada } de seu ser, como também lhe é diretamente oposta." 128 "Assim — sublinha a crítica marxiana — é nas Assembleias que a sociedade civil começa a se organizar e a se dar uma existência política. As Assembleias constituem sua existência política, sua transubstanciação em Estado político." 129

** Qual o significado da inclusão do elemento conservador (aristocrático) e que tem assento natural, não eletivo, junto à assembléia dos estamentos? Pela garantia constitucional da presença inata da classe dos proprietários na câmara alta, Hegel quer evitar o predomínio da força sedutora e des-

ticulação desses elementos, Hegel procura conciliar no Estado moderno as três formas tradicionais de governo: monarquia, aristocracia e democracia. A monarquia constitucional hegeliana não deixa de ser uma forma mista de governo quando reúne numa unidade os elementos monárquico, aristocrático e democrático, constituindo um só Estado com reflexos extremamente positivos na estabilidade política.

É a partir dos momentos orgânicos da sociedade civil-burguesa, e não na condição de indivíduos isolados e atomizados que se unem acidentalmente por ocasião da eleição dos seus representantes, que a participação política da particularidade se efetiva. Pela mediação dos estamentos, os indivíduos se fazem representar. A distinção estamentária se mantém mesmo no seu significado político, mantendo a diferença (social) daqueles que participam politicamente no poder (legislativo). A rejeição de um poder popular identitário, originário da massificação dos indivíduos, a recusa de uma unidade abstrata e inorgânica do conjunto dos sujeitos dispersos na sociedade, deve-se à ausência de uma integração política real que o costume da eleição

comedida da burguesia industrial e comercial. O estamento substancial tem sólida estabilidade na medida em que está fundado na posse da terra. Assim, seus membros são menos suscetíveis em favorecer o rei em troca de favores, nem se deixam enganar pelo "fascínio" da democracia no jogo dos interesses eleitorais. Estão também imunes à contingência das mudanças políticas em virtude da pressão econômica, e não se deixam corromper, uma vez que a posse da terra garante-lhes uma posição segura quanto à estabilidade econômica que permanece na transmissão do patrimônio pela herança. A intenção de Hegel é evitar não só o predomínio e a ambição de uma burguesia industrial, como também a ação deletéria do povo (vulgo) desorganizado. Impede, assim, tanto a instrumentalização do Estado pelos interesses e pelo poder da classe economicamente mais forte, como o oportunismo e a demagogia do povo; tanto a subordinação da política ao dinheiro, como a transformação do cargo público em meio para o domínio e o fortalecimento de uma facção. Ao mesmo tempo, Hegel defende a representação eletiva na câmara baixa, insistindo que os deputados eleitos tenham origem nos segmentos mais avançados da sociedade civil-burguesa, tanto econômica como culturalmente. Essas duas forças representam, de um lado, a manifestação do aspecto *conservador-comunitário* baseado na terra, na tradição e, de outro lado, a presença do aspecto *progressista-individualista* na figura do talento individual e empreendedor do homem burguês moderno informado pelo princípio da liberdade subjetiva.

não promove. O Estado deve ser a "*totalidade articulada em seus círculos particulares*; o membro do Estado é um *membro* de um desses *estamentos* e só nessa determinação objetiva pode ser tomado em consideração no Estado." ¹³⁰ A idéia de representação (orgânica) que Hegel defende não envolve a representação viária — porque não há sujeito originário que detém o poder e que institui um outro para representá-lo —, mas a de interesses de grupos organizados. "A representação não tem, então, o significado de que *um está no lugar* de outro, mas que o próprio interesse está *efetivamente presente* em seu representante, ao mesmo tempo em que o representante está ali por seu próprio elemento objetivo." ¹³¹

Ao negar a participação direta do povo ou representação eleitoral via deputados eleitos diretamente pelo povo, Hegel concebe uma forma mais constante e racional de manifestação do povo: a *opinião pública* (*öffentlich Meinung*). O caráter (público) daquilo que é político deve conter a publicidade, pela sua veiculação e divulgação na esfera privada. O próprio aspecto integrador (indivíduo-estamento-asmbléia dos estamentos-Estado) da representação política estamentária exige o conhecimento público dos assuntos discutidos e deliberados na assembléia. Deste modo, os cidadãos que não participam diretamente do governo podem estar informados e cientes das decisões políticas. Daí a importância da *publicidade* dos debates e das deliberações da assembléia para a formação de uma opinião pública, a qual, por sua vez, julga a ação política e influi na decisão do governo. "A abertura desta possibilidade de conhecimentos { informações } tem este lado universal de que só por seu intermédio a *opinião pública* chega ao *pensamento verdadeiro* e a um exame da situação e do conceito do Estado e de seus assuntos; e só assim adquire a *capacidade de julgá-los de modo racional*." ¹³² Pela opinião pública o povo pode apreciar, opinar e julgar negativa

ou positivamente a conduta das autoridades do Estado, e, ao mesmo tempo, se instrui e se organiza. O sentido pedagógico da opinião pública se dirige, precisamente, para a formação política da massa. Ela forma e informa o cidadão e, também, expõe o Estado para a sociedade retirando-lhe o caráter de segredo da coisa privada, tornando visível a *res publica*. "A liberdade de expressão pareceu sempre menos perigosa que o silêncio"¹³³, adverte Hegel.

Além do aspecto formador do povo e fiscalizador do Estado, a opinião pública é o meio pelo qual o indivíduo se expressa e faz valer sua opinião publicamente. O direito da liberdade subjetiva de manifestar-se sobre os assuntos públicos, expõe o indivíduo à universalidade política. Do contrário, ele estaria condenado à reclusão dos assuntos da particularidade. Por esta forma de expressão, a subjetividade prova (publicamente) o princípio da modernidade. A própria exigência autárquica da liberdade subjetiva engendra a diferenciação de opiniões, a pluralidade de manifestações que formam uma opinião pública, na qual, a diversidade das idéias está contida. Evita-se, assim, uma política unívoca e totalitária do povo ou do Estado. No mundo moderno, os cidadãos ocupam o espaço público, não tanto em função da unidade coletiva produzida pela reunião em assembleias mas, principalmente, através da manifestação pluralista das idéias veiculadas pelos órgãos da imprensa livre. Destarte, os indivíduos, na diversidade dos seus interesses na esfera da vida privada, acabam por exercer uma atividade pública não propriamente política.

Pelo seu caráter opinativo ainda não totalmente orgânico, a opinião pública exhibe um lado da verdade, uma forma de aparecer da verdade, razão pela qual ela é uma manifestação fenomênica (*Erscheinung*) da verdade. (cf. *Ph. R.* § 316). Com efeito, enquanto aparição, a opinião pública apresenta essa contra-

dição. Como forma do aparecer da verdade não deixa de participar e de ser um momento do processo de constituição da verdade — o modo pelo qual a essência aparece e se determina. Nesse sentido, ela contém os "princípios substanciais eternos da justiça" sob a forma do *bom senso* (*gesunder Menschenverstand*) e "exprime, também, as verdadeiras necessidades e as tendências autênticas da realidade efetiva."¹³⁷ Porém, graças ao seu caráter fenomênico, a opinião pública deixa escapar a verdade quando se veste em "racionalidade". De fato, ela não institui um conhecimento racional em si, pois está afetada pela parcialidade do opinar errôneo, à falsidade de suas representações e ao preconceito do seu julgamento. "As ciências, quando são verdadeiras ciências, não caem sob as categorias do que constitui a opinião pública."¹³⁸ Esse é o risco, a ambigüidade e o caráter contraditório da opinião pública que Hegel denuncia. Nela, estão reunidos a verdade (a aparência da verdade) e o erro (aparência da falsidade). Ela pode ser tanto apreciada como desprezada.* Qual atitude o governante deve assumir diante da opinião pública ? "Uma vez que a [opinião pública] não tem nela a medida para efetuar essa diferenciação, nem a capacidade para elevar ao lado substancial, ao nível de um saber determinado, manter-se independente em relação a ela é a primeira condição formal necessária para qualquer coisa de grande e racional (tanto na realidade como na ciência)."¹³⁹ "Na opinião pública tudo é

* Este aspecto fenomênico da verdade que o conceito hegeliano de opinião pública ostenta, induz Habermas a entendê-lo já na linha de uma manifestação ideológica. "No conceito hegeliano de opinião pública, a idéia de esfera pública burguesa já passa a ser denunciada como ideológica."¹³⁴ "A opinião pública das pessoas privadas reunidas num público não conserva mais uma base para a sua unidade e verdade: retorna ao nível de uma opinião subjetiva de muitos (...) A ambivalente posição da opinião pública decorre necessariamente da 'desorganização da sociedade burguesa.'" ¹³⁵ Segundo Habermas, um dos aspectos da "ambigüidade" do conceito hegeliano de opinião pública consiste em compreendê-la não mais como princípio de *iluminismo* ou esfera em que a razão se realiza. Em Hegel, "a *opinion publique* é remetida de volta à esfera da *opinion*."¹³⁶

falso e verdadeiro, encontrar nela o verdadeiro é a tarefa do grande homem."¹⁴⁰ Compreender uma época consiste, também, em assimilar o sentido da opinião pública, em apreender o seu significado, em perceber que ela elabora o saber (e o não-saber) da liberdade subjetiva.

6. EXCURSO SOBRE A CRÍTICA MARXISTA DO ESTADO HEGELIANO

A crítica ao modelo aristotélico-hegeliano — da análise que privilegia o Estado como força constituidora da realidade social de forma necessária, ressaltando a matriz positiva e autônoma do valor do poder do Estado como um bem universal integrador para o qual os indivíduos tendem — encontra-se em Marx. De fato, a análise marxiana não só se opôs a esse modelo, como também colocou-o na ordem do dia pela divulgação (crítica) das suas teses.

Se para Hegel o indivíduo alcança sua realidade efetiva no Estado, se a sociedade civil-burguesa constitui mera mediação nesse escopo, e se a relação entre a liberdade subjetiva (particularidade) e a universalidade não é conflituosa, é porque a ênfase dada ao Estado — adverte Marx — revela-se como resolução política de contradições decorrentes da própria lógica das relações de produção da sociedade burguesa, a qual, necessitando ocultar (para poder dominar) os seus antagonismos reais, traveste-se em idealidade política. Marx compreende a sociedade (capitalista) travejada por "universalidades" (trabalho abstrato, capital) que porfiam em fazer do homem e da sua liberdade um momento "pacífico" na sua integração com o Estado. Daí o porquê da obra de Marx, antes de se apresentar como uma filosofia polí-

tica que acata a positividade do Estado na legitimação do seu poder, surgir como a crítica deste Estado, denunciando-o como uma forma (política) de sustentação da sociedade burguesa e da representação ideologizada das contradições nela inerentes. Se o Estado para Hegel apresenta-se como o universal, a esfera do interesse público, é porque os interesses privados de classes da sociedade burguesa nele encontram a sua expressão política universal. Com efeito, o Estado aparece como sendo de interesse geral, como uma *res publica*, mas na verdade ele é um instrumento de domínio de uma parte da sociedade, a expressão do domínio privado no público. Sob a máscara do universal, os interesses privados (classes) realizam e legitimam a exploração. O que preocupa a Marx é exatamente a questão concreta da igualdade e da liberdade dos indivíduos. Na ótica marxista, isso só é possível pela crítica da abstração da política e pela apropriação do político (público) na imediatidade da vida social (privada) e socializada dos indivíduos. A crítica à abstração significa desvendar os processos de desfiguração e hipostasiação da realidade. Ela visa, portanto, denunciar o mecanismo da inversão, pelo qual aquilo que deveria ser individual (imediatamente político, concreto) surge como um universal (realidade abstrata e espiritual).

O tema da inversão, da abstração, das hipóstases, já está presente no jovem Marx, principalmente na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Nessa obra, Marx acusa o sistema hegeliano de "misticismo lógico", onde o mundo concreto é submetido a uma lei que lhe é estranha: a Idéia que se encarna na realidade. Em relação ao Estado, ela é erigida em sujeito, e a sociedade civil e a família surgem como obra desta Idéia. Para Marx, "a família e a sociedade civil são pressuposições do Estado; são, então, os únicos elementos realmente ativos, mas, na es-

peculação, tudo está posto de modo invertido."¹⁴¹ "O Estado político não pode existir sem a base natural da família e sem a base artificial da sociedade civil; que são para ele uma *conditio sine qua non*, mas em Hegel a condição se transforma em seu contrário. O elemento determinante é posto como o elemento determinado e o elemento produtor aparece como o produto de seu produto."¹⁴² Na especulação hegeliana, o empírico, o concreto, são tomados como o resultado de um processo místico e não como entidades reais. A realidade torna-se aparência fenomenal da Idéia que não tem nenhum conteúdo, a não ser o do próprio fenômeno. "Hegel faz em tudo, da Idéia o sujeito, e do sujeito real, do sujeito propriamente dito (...) o predicado. Mas o desenvolvimento se efetua sempre do lado do predicado."¹⁴³ Segundo Marx, Hegel parte da afirmação de um *abstrato* (Idéia, Estado etc.) e o resultado do desenvolvimento desse abstrato apresenta-se como a realidade: a Idéia e o Conceito são expressões hipostasiadas. Na ótica marxista, Hegel incorre no engano da transmutação lógica, pela qual a realidade concreta social advém mera fenomenização do princípio constituinte do Conceito, isto é, do sujeito abstrato.

Enquanto o jovem Marx destaca a imediatidade da relação individualidade-sociabilidade-politicidade, Hegel apresenta o indivíduo subordinado a um processo da sua constituição e socialização que depende da universalidade do Estado. Assim, o indivíduo só é cidadão, só efetiva sua liberdade e individualidade política na derivação de uma forma abstrata (lógica), e só se afirma como momento de uma idealidade universal (Estado). O erro hegeliano está em conceber o homem concreto como mero ponto de articulação do Espírito objetivo, um ser abstrato que dá vida (social-política) ao indivíduo. Para Marx, a forma de vida social dos homens deve conter, também, a do indivíduo político, isto é, os sujeitos devem revelar na sua própria socia-

bilidade — na medida em que esta forma social não lhe é mais antagônica — a condição de "animal político". O que Marx condena é a separação entre o social e o político, entre o privado e o público, entre a sociedade e o Estado. A sociedade burguesa (e a *Filosofia do Direito* de Hegel) traduz o momento histórico em que essa separação ocorre. Nela, o indivíduo alienado isola-se na sua particularidade, e só se torna um "animal político" na abstração do Estado (burguês), numa esfera supostamente universal e ideologicamente pacificadora que encobre os particularismos antagônicos da sociabilidade burguesa.

Na *Crítica do Estado hegeliano*, Marx quer mostrar o caráter ilusório da comunidade política burguesa, apontando para a cisão entre o Estado e a sociedade civil, entre o homem e o cidadão como sintomas de uma abstração. O Estado se separa (abstrai) da vida do indivíduo e aparece como uma realização "imaginária" do ser genérico do homem. O indivíduo que hipostasia seu ser genérico no Estado é o indivíduo alienado da sua própria essência, e o Estado surge como esfera política separada, como universalidade abstraída do próprio homem. Cindido entre si (ser genérico) e o cidadão, o ser político hegeliano não consegue cumprir, na sua atividade imediata social e produtiva, a unidade do cidadão e do burguês.

Para o jovem Marx, a identidade entre o político e o social deve ostentar a unidade e a universalidade da vida genérica do homem. Quando essa identidade se rompe na sociedade burguesa moderna, a universalidade da esfera política se separa da vida privada e se transforma em forma (abstrata) de um conteúdo (concreto). Essa separação anuncia a abstração do Estado enquanto tal, fato este que pertence aos tempos modernos: "a abstração da vida privada só aparece com os Tempos Modernos. A abstração do *Estado político* é um produto da modernidade."¹⁴⁴ Hegel supõe que essa separação caracteriza o Estado moderno, mas

entende que a realização dos interesses individuais se reduz à esfera privada, enquanto que a dimensão política cristaliza-se no Estado. Na comparação com outras situações históricas pré-capitalistas, Marx quer chamar atenção para o fato de que só na emergência do privado antagônico (sociedade civil) se faz necessária a separação entre o privado e o político. Enquanto que para Hegel esta separação não só consagra uma conquista da modernidade, possibilitando assim a satisfação ilimitada da liberdade subjetiva da particularidade na sociedade civil-burguesa, como também constitui uma exigência para a efetivação da universalidade e cumprimento da finalidade política do indivíduo.

O jovem Marx persiste na crítica à separação entre o cidadão (membro do Estado) e o *burguês* (membro da sociedade civil), efetuada por Hegel. Esta abstração separadora opera a partir do material concreto que são os indivíduos destacados da sua vida comunitária (social) e erigidos em indivíduos políticos. Assim, o poder legislativo constitui a "primeira organização, o primeiro *corpo social* (*Gemeinkörper*) que esta pura individualidade deve revestir."¹⁴⁵ Marx reclama da passagem do indivíduo privado (*Bürger*) para o indivíduo político (*citoyen*), pois isso significa abandonar a realidade empírica imediata do indivíduo, negá-lo, separá-lo daquilo que, imediatamente, ele deveria ser. Pelo fato da sociedade política ser uma abstração (separação) da sociedade civil, transporta-se para o Estado a função do universal e o indivíduo cria a ilusão de que é obrigado a ser um outro sujeito alienado nesta esfera política.

A análise de Hegel, na medida em que indica que não é mais possível efetivar no Estado moderno a unidade imediata entre o privado e o político, revela que o homem só encontrará sua realização nesta separação (abstração) da sociedade política. A idéia do Estado como fundamento da sociedade civil, sig-

nifica, para Marx, a necessidade que Hegel tem de introduzir, a partir de cima, a dimensão política na sociedade des-politizada. A conseqüência é o deslocamento da vida concreta social e política do indivíduo para uma esfera abstrata. O político que se encarna na figura do Estado constitui a tentativa moderna de socializar o indivíduo isolado, burguês, apelando para uma instância pública abstrata. Ora, sucede que nos tempos modernos a idéia de Estado não pode se "manifestar de outro modo a não ser sob a forma da abstração do Estado 'exclusivamente político' sob a forma da abstração da própria sociedade civil, de sua situação real."¹⁴⁶ Marx não nega a exigência essencial da própria natureza política do homem, de que "toda necessidade social, toda lei, etc., deve ser considerada *politicamente*, quer dizer, tida como *determinada pelo conjunto do Estado*, considerado no seu sentido social."¹⁴⁷ A crítica a Hegel não significa a rejeição da dimensão política como essencial e necessária para o indivíduo. Ao contrário, o que Marx quer é denunciar a debilidade e a falsidade da vida política na sociedade burguesa como conseqüência da dualidade entre o privado e o público que nela se instaurou. Portanto, não se trata de negar o político, mas a sua separação (abstração). A "re-politização" do privado (social) e a conseqüente re-afirmação da política só é possível pela crítica à abstração.*

* A crítica à inversão sujeito-predicado de Hegel permanece como horizonte metodológico na obra de Marx. A abstração e inversão constituem categorias teóricas importantes para a compreensão da crítica de Marx ao capitalismo. Os esquemas teóricos da inversão retornarão na investigação da relação entre trabalho abstrato e trabalho concreto, entre trabalho morto e trabalho vivo, etc., na obra posterior de Marx. Nas obras da maturidade, a crítica às abstrações permanece, embora num plano distinto: não mais na pressuposição de uma essência genérica de uma realidade antropológica natural fundante, mas de uma universalidade constituinte — o capital —; sujeito que põe seus predicados, que cria os indivíduos como suas personificações. O capital é uma abstração real que não se reporta a uma origem perdida, a uma essência alienada. O processo de inversão e abstração é um acontecimento histórico e não uma necessidade absoluta da produção. A inversão supõe um processo de cisão, isto é, de separação do produtor e dos meios de produção, ou o

A crítica da dimensão política pressupõe a denúncia da *res publica* como universal abstrato que adquire essa forma a partir da sociabilidade capitalista. Esta crítica é vista também sob a ótica positiva da possibilidade de emergência de uma sociedade política emancipada. É como se Marx visse na sociedade burguesa a ausência da "verdadeira" realização política, ou pela falta do indivíduo social-político, ou pela carência de uma verdadeira comunidade. Marx quer salientar o caráter ilusório de pensar o político e a sua efetivação comunitária sem a superação das contradições da sociedade privada.

Marx reconhece o valor histórico do capitalismo nas próprias contradições que este sistema apresenta: entre as necessidades individuais e um universal abstrato (mas real), entre uma produção social baseada no concurso dos trabalhadores e a apropriação privada do produto e dos meios necessários para produzi-lo, entre o homem social e o homem político. Esse valor, no entanto, concentrado na base material do capitalismo, indica a

isolamento — como figuras autônomas — do trabalho e dos meios de produção na sociedade capitalista. Surge a figura do trabalhador livre, isolado, cujo vínculo social é dado pelo capital. O indivíduo produtor deixa de constituir com os outros sujeitos e com os instrumentos de trabalho uma totalidade, uma unidade orgânica produtiva, e passa a ser uma subjetividade dotada de uma força de trabalho que só se objetiva quando realiza um universal, o trabalho abstrato. Essa força de trabalho é indiferente às singularidades dos seus portadores. Só pela igualdade dos trabalhos — em que se abstrai a atividade imediata, concreta e sensível do indivíduo — mediante uma média social numa certa quantidade de trabalho, pode o trabalhador se objetivar. No entanto, o sujeito real, o *indivíduo* trabalhador desaparece. Na produção capitalista, uma nova sociabilidade se apresenta de forma indireta, ou melhor, invertida. Ao invés dos homens se relacionarem diretamente através dos seus produtos — onde não só o indivíduo, mas sua atividade e o seu produto determinam-se desde o início como unidades sociais — são as coisas, os produtos que, ao se "socializarem", socializam os sujeitos. No capitalismo, a inversão já está presente no elemento mais simples, a mercadoria, alcançando, dessa forma, a relação entre trabalho abstrato e trabalho concreto, entre trabalho morto e trabalho vivo, invertendo, também, as relações sociais. Se os pressupostos da produção se coisificam, as relações entre as pessoas também aparecem como derivadas dessas coisas. A inversão se completa sob a forma do fetiche social, e os ideais de liberdade, individualidade e igualdade são conceitos correlatos ao fetichismo da mercadoria. Os homens passam, ilusoriamente, a creditar às suas relações qualidades como liberdade, igualdade, etc.

possibilidade de um novo horizonte histórico: a sociedade comunista. Nela, deve prevalecer a total liberdade, a presença multifacetária do indivíduo, a plena realização de suas potencialidades, o desenvolvimento de relações sociais e políticas concretas, submetidas ao controle comum e democrático dos homens na comunidade e não a uma abstração. O comunismo representa uma totalidade política *positiva*, onde o trabalho imediatamente socializado possibilita, também, a manifestação do indivíduo como "animal político". Por paradoxal que possa parecer, Marx pretende eliminar a determinação do político pelo econômico, isto é, denunciar o falso político que emerge em função dos antagonismos da vida privada dos indivíduos, e erigir uma comunidade onde "o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos."

O capitalismo, no processo da sua reposição, tende a reproduzir e ampliar seus pressupostos. Inclina-se, portanto, à universalização, o que o distingue radicalmente das formas anteriores de produção. O capital impulsiona para além os limites da necessidade natural do trabalho. Esta força produtiva universal cria os elementos materiais para o próprio desenvolvimento e universalização do indivíduo. É apenas no surgimento do individualismo burguês que outras "individualidades" podem ser comparadas. Mais uma vez a ilusão induz a imaginar que o indivíduo burguês é desprovido de limites históricos.

A liberdade subjetiva anunciada pela modernidade surge apenas tardiamente, na medida em que é possível a contraposição indivíduo/comunidade. Sob essa ótica, o julgamento histórico do indivíduo é realizado, tornando compreensível o seu estatuto em outras comunidades. Sem esse processo de separação é impossível o olhar retrospectivo, e que passa a ser, também, de alguma forma, constitutivo do indivíduo.

Com efeito, a individualidade no capitalismo se configura como independência à sujeição pessoal, às relações senhor-escravo. A individualidade que tem por base essa independência pessoal foi chamada pelos filósofos burgueses de liberdade, e confundida com a liberdade *tout court*, com a liberdade plena e absoluta. Trata-se, antes, do elemento específico ao indivíduo burguês que mistifica a própria liberdade. O contraditório na sociedade burguesa é que esta liberdade convive com a dominação. O indivíduo "livre" se vê agora dominado por forças objetivas e independentes da vontade dos homens. Na verdade, o trabalhador está desimpedido para vender sua força de trabalho que surge diante de si como sua "livre" propriedade. Entretanto, a sobrevivência e a reprodução desse sujeito "autárquico", subordinam-se às forças produtivas que o dominam. Ora, essa contradição é ideologicamente mistificada pela elevação dos valores da intimidade e da supremacia do recôndito eu à categoria da mais alta dignidade moral. O sujeito se refugia em si, numa esfera privada. Aí ele é livre, enquanto que, na fábrica, está submetido ao controle do patrão e, na esfera pública, à autoridade da lei e do Estado. O indivíduo só pertence a si (só é livre) interiormente. Exteriormente sujeita-se a uma vontade estranha. Da mesma forma que o indivíduo só sobrevive se vender sua força de trabalho, de igual modo a sua liberdade subjetiva (autonomia) coexiste com a autoridade (heteronomia). Ele é reduzido à sua subjetividade, nela encontrando refúgio e salvação. Já sua força de trabalho pode ser alienada a outrem. A descoberta do indivíduo deveria acarretar a liberação do corpo e do prazer. No entanto, ele é confinado à produção e à reprodução. O prazer é reprimido, submetido à disciplina. Ao "espírito" são reservadas "causas nobres", sobretudo a política.

Se na antiguidade e na Idade Média o indivíduo era mantido sob sujeição mediante condições objetivas de coação, a "li-

vre" subjetividade moderna necessita ser submetida a um processo ideológico de domesticação na própria vida autárquica (do sujeito que está consigo mesmo) tendo como fim a obediência e o disciplinamento das consciências. Mecanismos de interiorização dos valores "espirituais" da vida social — para cuja eficácia a pregação religiosa, principalmente a protestante, contribuiu enormemente — concorrem para a difusão de que a idéia da liberdade subjetiva deve ser limitada, porque conduz à desmedida, ao desgoverno, ao desencadeamento de paixões desagregadoras. Dissemina-se a opinião que os indivíduos livres são incapazes de regular sua vida política de forma independente, baseada apenas nos interesses dos próprios indivíduos associados. O político, que deveria despontar no pressuposto da liberdade dos indivíduos — liberdade que é ao mesmo tempo libertação da vida privada antagônica da sociedade burguesa — torna-se, agora, um universal que reprime em nome da unidade e da integração do Estado.

Hegel privilegia o político como a determinação última e essencial do indivíduo (na mesma linha da filosofia política de Aristóteles) que se efetiva no interior do Estado. Marx, por sua vez, postula também esse político como fim não deste indivíduo, mas da história dos indivíduos livremente associados e emancipados (comunismo), onde a superação da abstração do político torna possível a realização do político como uma determinação imediata do homem social. Hegel quer recuperar a unidade indivíduo-cidadão na superação do indivíduo burguês privado, na medida em que a vida política representa a própria substância e fim da liberdade subjetiva. Para Marx, essa tentativa constitui um mero artifício ideológico para conciliar uma realidade capitalista irremediavelmente cindida entre sociedade civil e estado, entre indivíduo produtor e cidadão. Contudo, Marx não elimina a possibilidade de que o homem possa se cumprir como

"zoon politikon". Apenas é preciso ver em que medida este homem não é mero encobrimento de uma possibilidade real e histórica (capitalista) de realização dessa promessa política. Para Hegel, o sentido do privado deve ser o político. Concordando com esse ponto de vista, Marx quer apenas fazer a crítica deste político, denunciando-o como uma abstração, uma hipostasia, uma artimanha que o privado engendra para encobrir a possibilidade de realização dos benefícios sociais e políticos para todos os indivíduos. A realização do político passa pela crítica ao privado e pela sua superação em direção à sociedade emancipada. Como é na comunidade que o indivíduo possui as condições para desenvolver todas as suas potencialidades, e como a liberdade subjetiva só é possível pela mediação da sociedade, a exigência de uma comunidade real (política) — onde "os indivíduos adquirem a sua liberdade simultaneamente com a sua associação, graças a essa associação e dentro dela"¹⁴⁸ — torna-se um desiderato histórico. No comunismo, os indivíduos existem imediatamente associados e não enquanto membros de uma classe ou mônadas isoladas. Desenvolvem-se laços sociais e políticos que não são estranhos e nem abstratos aos sujeitos. Esta forma de sociabilidade rejeita também a identificação com um estado coletivizado, onde os homens encontram uns nos outros nada mais do que a mera repetição de padrões sociais estereotipados, estabelecendo uma transparência social baseada numa igualdade, também abstrata, pela qual os indivíduos se equivalem e se integram identitariamente. Coloca-se, dessa forma, para o comunismo, a exigência da diferença, cuja densidade social e política só é possível pela presença real da liberdade subjetiva.

Na relação entre o Estado e a liberdade subjetiva, a política hegeliana está pautada na idéia do consenso: a formação das consciências para a vida no Estado no apaziguamento da revolta. Já a leitura de Marx é construída às avessas da perspec-

tiva positiva e integradora que o poder do Estado hegeliano assenta. Na medida em que a crítica inocula na razão hegeliana a des-razão — da qual se nutre a sociedade burguesa e que a dialética mistifica na rede especulativa da abstração — a denúncia de Marx volta-se contra o Estado hegeliano que absorve o conflito e emascula a potência criadora (ou destruidora) dos sujeitos. Para o filósofo "idealista", à filosofia não cabe a acusação, mas a compreensão conceitual daquilo que se perfaz, a exposição lógica daquilo que é, diante do qual nem a resignação estóica e nem a bravata revolucionária constituem ações políticas razoáveis.

NOTAS DE REFERÊNCIA

CAPÍTULO VI - A IDEALIDADE DA ETICIDADE ORGÂNICA DO ESTADO

- (1) VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*, trad. Ísis Lana Borges, São Paulo, Difel, 1972, p. 35.
- (2) JAEGER, W. *Paidéia*. trad. Arthur M. Parreira, Lisboa, Aster, 1979, p. 136.
- (3) ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 1097 b.
- (4) *Ibid.*, I, 1094 b.
- (5) *Ibid.*, IX, 1169 b.
- (6) ARISTÓTELES, *Política*, II, 1253 a, 2 e II, 1278 b, 20. Ed. by W. D. Ross, in *The Works of Aristotle Translated into English*.
- (7) ARISTÓTELES, *Physica*, II, 193 a, 30.
- (8) *Ibid.*, II, 199 a, 30.
- (9) ARISTÓTELES, *Política* I, 1253 a, 30.
- (10) *Ibid.*, III, 1274 b, 35.
- (11) *Ibid.*, III, 1288 a.
- (12) ARENDT, H. *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo, São Paulo, Forense - Edusp, 1981, p. 41.
- (13) CONSTANT, B. *De la liberté chez les Modernes*, op. cit., p. 509.
- (14) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 269, ad.
- (15) HYPOLITE, I. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, op. cit., p. 58.
- (16) BOURGEOIS, B. *El Pensamiento político de Hegel*, op. cit., p. 9.
- (17) HEGEL, *Esthétique*, I. L'Idée et l'Idéal, trad. J.G. Paris, Aubier, 1944, p. 154.
- (18) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 157.
- (19) *Ibid.*, § 260.
- (20) *Ibid.*, § 57, obs.
- (21) HEGEL, *Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 139.
- (22) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 258.

- (23) HEGEL, *Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 136.
- (24) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 75, ad.
- (25) *Ibid.*, § 258, obs.
- (26) HEGEL, *Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 280.
- (27) HEGEL., *Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 141.
- (28) HEGEL., *Philosophie des Rechts*, op. cit. § 75, obs.
- (29) *Ibid.*, § 100, obs.
- (30) *Ibid.*, § 258, obs.
- (31) *Ibid.*, § 126, obs.
- (32) HEGEL, *Realphilosophie d'Iéna .*, op. cit., p. 265.
- (33) RIEDEL, *Zwischen Tradition und Revolution*, op. cit., p. 189.
- (34) DERATHÉ, R., "Présentation" da trad. francesa dos *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Vrin, 1975, p. 27.
- (35) *Ibid.*, p. 27.
- (36) FLEISCHMANN, E. The role of the individual in the pre-revolutionary society. Stirner, Marx and Hegel, in *Hegel's Political Philosophy - problems and perspectives*, Cambridge at the University Press, 1971, p. 228.
- (37) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 261, ad.
- (38) HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 535.
- (39) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 257.
- (40) HEGEL, *Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 136.
- (41) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 270, ad.
- (42) HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques. I*, *La Science de la Logique*, op. cit., § 181.
- (43) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 258, obs.
- (44) *Ibid.*, § 261, obs.
- (45) *Ibid.*, § 261, obs.
- (46) *Ibid.*, § 260.
- (47) *Ibid.*, § 260
- (48) *Ibid.*, § 260, ad.
- (49) HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, t. III, op. cit., p. 480.
- (50) ILTING, K. H. La Forme Logique et Systématique de la Philosophie du Droit, in *Hegel et la Philosophie du Droit*, op. cit., p. 58.
- (51) LÖWITZ, K. *De Hegel a Nietzsche*, op. cit., p. 340/1.
- (52) ILTING, K-H. Hegel's Concept of the state and Marx's early critique, in *The State and Civil Society*, op. cit., p. 95.
- (53) BOBBIO, N. Hegel e il Diritto, in *Studi Hegeliani, Diritto, Società civil, stato*, Einaudi, 1981, p. 58.

- (54) *Ibid.*, p. 58.
- (55) *Ibid.*, p. 59.
- (56) *Ibid.*, p. 59.
- (57) *Ibid.*, p. 66.
- (58) PAINE, T. Senso Comun, in *Os Pensadores*, XXIX, Abril Cultural, 1973, p. 51.
- (59) CHAMLEY, P. *Économie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, op. cit., p. 39.
- (60) *Ibid.*, p. 41/42.
- (61) *Ibid.*, p. 49.
- (62) *Ibid.*, p. 47.
- (63) DENIS, H. *Logique hégélienne et Systèmes Économiques*, Paris, PUF, 1984, p. 14.
- (64) PLANT, R. Hegel on identity and legitimation, in *The State and Civil Society*, op. cit., p. 230.
- (65) HEGEL, La Constitution de l'Allemagne, in *Écrits Politiques*, Paris, Champ Livre, 1977, p. 50.
- (66) HEGEL, *Difference des Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Marcel Méry, Paris, Ophrys, 1975, p. 133/4.
- (67) HEGEL, *Realphilosophie d'Iéna*, op. cit., p. 249.
- (68) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 261, ad.
- (69) MARX, *Critique de l'État hégélien*, trad. K. Papaioanou, 10/18, Paris, 1976, p. 59.
- (70) *Ibid.*, p. 147.
- (71) *Ibid.*, p. 79.
- (72) LEBRUN, G. A Dialética Pacificadora, in *Almanaque - Cadernos de Literatura e Ensaio*, nº 3, São Paulo, Brasiliense, 1977, p. 24/25.
- (73) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 269.
- (74) *Ibid.*, § 267.
- (75) *Ibid.*, § 267, ad.
- (76) *Ibid.*, § 320, ad.
- (77) *Ibid.*, § 271.
- (78) *Ibid.*, § 274.
- (79) *Ibid.*, § 274, obs.
- (80) *Ibid.*, § 272, obs.
- (81) *Ibid.*, § 300, ad.
- (82) *Ibid.*, § 273.
- (83) WEIL, E. *Hegel et l'État*, op. cit., p. 56.
- (84) HEGEL, *Propédeutique Philosophique*, op. cit., § 28, p. 58.

- (85) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit. § 275, ad.
- (86) *Ibid.*, § 278, obs.
- (87) *Ibid.*, § 279.
- (88) MARX, *Critique de l'État hégélien*, op. cit., p. 94.
- (89) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 279, obs.
- (90) *Ibid.*, § 279.
- (91) *Ibid.*, § 279, ad.
- (92) *Ibid.*, § 280.
- (93) HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, op. cit., p. 673/4.
- (94) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, § 281.
- (95) PELCZYNSKI, Z.A. The Hegelian conception of the state, in *Hegel's Political Philosophy - problems and perspectives*, op. cit., p. 25.
- (96) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 281, obs.
- (97) *Ibid.*, § 281, obs.
- (98) *Ibid.*, § 280, ad.
- (99) BOURGEOIS, B. Le Prince Hégélien, in *Hegel et la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1986, p. 129.
- (100) *Ibid.*, p. 130.
- (101) *Ibid.*, p. 130.
- (102) SOUCHE-DAGUES, D. *Logique et Politique Hégélienne*, Paris, Vrin, 1983, p. 104.
- (103) MARX, *Critique de l'État hégélien*, op. cit., p.141.
- (104) *Ibid.*, p. 142.
- (105) *Ibid.*, p. 144.
- (106) *Ibid.*, p. 144.
- (107) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 303.
- (108) *Ibid.*, § 294, obs.
- (109) *Ibid.*, § 295
- (110) *Ibid.*, § 301, obs.
- (111) *Ibid.*, § 303, obs.
- (112) HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 452.
- (113) *Ibid.*, p. 458.
- (114) *Ibid.*, p. 459.
- (115) *Ibid.*, p. 460.
- (116) MONTESQUIEU, *Do Espírito das Leis*, col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973, Livro III, cap. 3, p. 49.
- (117) *Ibid.*, Livro III, cap. 3, p. 50.
- (118) ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, col. "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1973, L. III, cap. XV, p. 116.
- (119) *Ibid.*, L. III, Cap. XV, p. 113-4.

- (120) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 308,obs.
- (121) HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 456.
- (122) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 311,obs.
- (123) BOURGEOIS, B. *El Pensamiento Político de Hegel*, op. cit., p. 139/140.
- (124) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 302.
- (125) *Ibid.*, § 302, ad.
- (126) *Ibid.*, § 303.
- (127) *Ibid.*, § 301, ad.
- (128) MARX, *Critique de l'État hégélien*, op. cit.,p. 201.
- (129) *Ibid.*, p. 227/8.
- (130) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit. § 308,obs.
- (131) *Ibid.*, § 311,obs.
- (132) *Ibid.*, § 315.
- (133) *Ibid.*, § 317, ad.
- (134) HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, trad. Flávio R. Kothe, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984, p. 142.
- (135) *Ibid.*, p. 144.
- (136) *Ibid.*, p. 124.
- (137) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 317.
- (138) *Ibid.*, § 319, obs.
- (139) *Ibid.*, § 318.
- (140) *Ibid.*, § 318, ad.
- (141) MARX, K. *Critique de l'État hégélien*, manuscrit de 1843, op. cit., p. 59.
- (142) *Ibid.*, p. 61.
- (143) *Ibid.*, p. 66.
- (144) *Ibid.*, p. 111.
- (145) *Ibid.*, p. 203.
- (146) *Ibid.*, p. 277.
- (147) *Ibid.*, p. 291.
- (148) MARX, K., ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*, vol.I, trad. Conceição Jardim e Eduardo L. Nogueira, Lisboa, Ed. Presença, p. 80.

CONCLUSÃO

A marca conciliatória da filosofia política hegeliana revelou-se evidente na tentativa de harmonizar duas tendências aparentemente antagônicas. A primeira, assentada no princípio da liberdade subjetiva da modernidade, tende a reduzir a vida ética e política à razão individualista segundo o critério da livre decisão dos indivíduos. A segunda, de inspiração clássica, acentua a necessidade da totalidade da comunhão ética intersubjetiva com tendência a subsumir o indivíduo, a particularidade e a liberdade subjetiva numa unidade ética orgânica. Hegel não defende a separação dessas tendências. Denuncia, antes, que o grande equívoco de pensar o indivíduo, a sociedade e o Estado consiste na fixação unilateral e antinômica de aspectos que devem ser integrados numa realidade orgânica, na qual a verdade repousa na articulação dos elementos e não nos extremos isolados.

O critério da conduta dos indivíduos nos tempos modernos está pautado na liberdade subjetiva que cada homem ostenta. A autonomia da vontade significa imprimir o signo da auto-referencialidade, que a nova época atesta, ao pensar e ao agir individual. A liberdade autárquica inscreve-se numa subjetividade referida a si mesma que se auto-compreende e se auto-justifica porque extrai dela mesma o critério e a medida pela qual se fundamenta, sem recorrer a princípios heterônomos, a uma autoridade externa ou a regras exteriores. Este princípio da modernidade configurou-se como revelador de uma conquista histórica que já despontava na velha Grécia, embora aí se mostrasse incompa-

tível com a unidade ética orgânica. A partir do cristianismo, este princípio se explicitou e, modernamente, consolidou-se na sociabilidade da sociedade civil-burguesa, alcançando sua plenitude efetiva pela correção do seu princípio individualista desagregador nas instituições políticas do Estado moderno.

A definição hegeliana de *liberdade* (estar consigo mesmo, transitar no seu próprio elemento) e de *subjetividade* (auto-posição de um sujeito ativo que se auto-produz e permanece em si mesmo, referido a si) contempla a exigência da auto-referencialidade que o princípio histórico da modernidade evidencia. A análise de Hegel não se contenta em atribuir essas determinações a um indivíduo, um sujeito livre que ostenta essas qualidades cunhadas numa individualidade empiricamente discernível que se basta por si só enquanto detentora de uma vontade livre auto-suficiente. Na perspectiva de integrar esse sujeito e a sua liberdade subjetiva num fundamento — ele mesmo razão de ser da auto-referencialidade da liberdade — que resguarde a vontade livre, a especulação hegeliana avança numa investigação conceitual da liberdade e da subjetividade.

A compreensão lógica do *conceito* (*Begriff*) revela-se adequada à fundamentação do princípio da modernidade, porque ela se constitui na expressão máxima da autarquia da liberdade. Após o périplo da lógica do ser e da essência, o conceito apresenta-se como aquilo que é livre em-si e para-si, como atividade auto-reflexiva (subjetividade) que permanece (livre) em si mesma. Nessa sua circunscrição omni-compreensiva, o conceito não se encerra em si mesmo, mas se expande e se libera de si. O passo seguinte do andamento lógico vai apreender a realização empírica do conceito sob a forma de um *ser-aí*, capturado como a expressão real do conteúdo ideal que o próprio conceito contém. A unidade desses dois aspectos constitui aquilo que Hegel chama de *Idéia*. Com o recurso à *Idéia* (de liberdade), Hegel pode

atribuir à liberdade subjetiva um fundamento nela mesma assentado, mas que não se reduz a uma determinação exclusivamente individual (natural).

O surpreendente é que, na integração da liberdade ao seu fundamento, o filósofo quer, também compreender o "lado" da liberdade subjetiva (individual). Uma vez firmada a liberdade como Idéia, o recurso à idealidade serve como instrumento especulativo pelo qual todos os aspectos de uma totalidade são integrados. A Idéia se difunde nas partes congregando-as organicamente, quer seja do ponto de vista progressivo-constituidor dessa Idéia, onde os momentos adquirem uma destinação essencial última pela mediação de um fim (fundamento), quer seja pela *Diremption* regressiva, onde o fundamento como ponto de chegada se constitui em base para os momentos, liberando-os na sua particularidade.

Na inclusão da liberdade na Idéia, na armação de uma idealidade que se põe como princípio conceitual na constituição da liberdade mas que só se prova no movimento efetivo de sua revelação num ser-aí, o princípio autárquico da modernidade e da liberdade não só é preservado, como também abre portas à limitação desta liberdade. É preservado, na medida em que a própria Idéia (liberdade) satisfaz a exigência da autonomia, da ausência de modelos ou de normas exteriores, porque ela mesma se auto-institui e se auto-regula, cumprindo aquilo que, no dizer de Habermas, caracteriza a modernidade: "Uma modernidade que ultrapassa modelos, que se abre ao porvir, que busca avidamente a novidade, só pode tirar seus critérios dela própria."¹ Mas é também limitado, porque o aspecto integrador da Idéia de liberdade — única condição para que a autarquia da liberdade seja mantida e explicada — evita que a liberdade subjetiva resvale para o extremo isolado de uma liberdade anárquica e auto-destruidora.

Essa intenção conciliatória transparece na *Filosofia do Direito*, onde o desenvolvimento da Idéia de liberdade (e a sua objetivação como ser-aí nas diversas esferas que a liberdade percorre) conjuga-se com a liberdade individual. A Introdução à *Filosofia do Direito* apresenta uma teoria da vontade livre, onde a prefiguração conceitual da vontade encerra as determinações lógicas (conceito), nas quais a vontade livre individual (empírica) inscreve-se como momento integrante da Idéia de liberdade. O direito abstrato pretende destacar o aspecto da universalidade formal (abstrata) dessa vontade — que, ao mesmo tempo, revela-se como momento imediato da vontade livre em-si e para-si — na figura jurídica da universalidade da pessoa e do seu ser-aí, a propriedade. A concepção moral supera a exterioridade da pessoa do direito, porque incorpora numa subjetividade a reflexividade da vontade, na qual a liberdade se encerra no recôndito de um sujeito auto-referente. A pessoa e a subjetividade constituem expressões da existência individual do homem, mas circunscrita ao quadro do individualismo da liberdade subjetiva da modernidade, revelado pelo direito e pela moralidade. É preciso superar essa condição abstrata e isolada do indivíduo, inscrevendo-o num fundamento ético que não apenas dê sentido e amparo comunitário à liberdade subjetiva, como também possa se erigir na própria Idéia de liberdade, razão de ser da liberdade subjetiva.* Este fundamento é um *bem* (ético-comunitário) que

* É a propósito de Kant que Hegel se pergunta se apenas a subjetividade e a consciência moral constituem a última resposta ao princípio da autonomia dos modernos. Isto é, se a filosofia kantiana satisfaz plenamente aquilo que ela mesma deflagrou: a auto-referência ou a auto-normatização da vida individual e social dos homens. Como diz Habermas, "é agora que se põe a questão de saber se o princípio da subjetividade e a estrutura da consciência de si que lhe é inerente são fontes suficientes para satisfazer a necessidade de orientações normativas, dito de outro modo, se elas são suficientes não apenas para 'fundar' de um modo geral, a ciência, a moral e a arte, mas também para estabilizar uma formação histórica que se emancipou de toda obrigação histórica."²

opera a integração dos sujeitos numa unidade substancial: na família, pela intimidade do sentimento; na sociedade civil-burguesa, através da dispersão dos interesses econômicos que os indivíduos exibem; e na comunidade política, onde os indivíduos não perseguem mais seus fins privados, mas se afirmam numa unidade (política), cuja expressão máxima é o Estado.

Na medida em que Hegel estimula a livre expansão do princípio moderno da liberdade subjetiva que se concretiza na sociedade civil-burguesa, a questão não consiste em negar esse princípio, mas em desvendar a lógica da sua limitação na sua necessária inserção comunitária, sem que isso represente um artifício exterior restritivo. Ora, o princípio da liberdade subjetiva não dá conta dessa tarefa. É preciso ir além da insuficiência da modernidade e retomar a tradição substancialista e organicista dos gregos, sem violentar o princípio autárquico da liberdade subjetiva. A cisão que os tempos modernos ostentam — devido à exasperação de uma vontade que se basta a si e se degrada na dilaceração que ela mesma produz ao se desvincular de uma unidade substancial — só pode ser resolvida pela recuperação de um fundamento ético para a liberdade subjetiva. A princípio, o jovem Hegel tinha a convicção de que a chave salvadora da cisão moderna estava na restauração da eticidade clássica. Pretendia corrigir especulativamente o vício histórico do presente pela recuperação da antiga Grécia. Quando incorpora a verdade do princípio da liberdade subjetiva, o velho Hegel corrige especulativamente o substancialismo organicista dos gregos na aceitação histórica dos tempos modernos.

A teleologia do político na *pólis* grega partia de uma limitação (natural) de uma natureza consagrada ao trabalho (escravos) e, ao mesmo tempo, de uma libertação dessa natureza em indivíduos destinados à cidadania (homens livres), nos quais se cumpre uma determinação essencial superior. A organi-

cidade e a unidade do Estado grego repousavam sobre indivíduos diferenciados por natureza, exercendo no todo funções próprias de cada um segundo seus fins, tal como recomendava o princípio de justiça em Platão.

No Estado moderno, o princípio basilar da idéia de justiça exige a igualdade de todos os indivíduos. Com a eliminação das diferenças naturais não é mais possível constituir uma totalidade a partir do ideal de justiça platônico. Ciente dessa conquista, Hegel pretende, de um lado, capturar diferenças na identidade — sem cair na dispersão atomista do jusnaturalismo — permitindo a desigualdade possível e necessária para a criação e funcionamento da sociedade civil-burguesa a partir do princípio universal da liberdade subjetiva. De outro lado, reafirmar a identidade (política) superior, evitando a própria desagregação deletéria da diferença e da particularidade. Trata-se, então, de assentar a supremacia do Estado como momento superior à diferença da vida privada mas sem recorrer, como fizeram os gregos, ao artifício da desigualdade natural.

Na modernidade, a separação entre sociedade civil-burguesa e Estado configura-se como a condição básica para a efetivação do princípio grego da superioridade do político e da preeminência do cidadão sobre o indivíduo burguês. A igualdade não tem o significado de compensar uma diferença social e econômica e nem justificá-la. Mas de mostrar que sem a realização da igualdade política para além das diferenças sociais, a desigualdade tende a se perpetuar e se impor de forma reiterada. Sem limites e desprovida de medida, a não ser a da lógica da reposição da diferença, a própria desigualdade social torna-se uma espécie de necessidade "natural" irremediável. A negação da negatividade da particularidade da sociedade civil-burguesa leva à sua superação: 1º) na universalidade do Estado — a identidade da identidade e da diferença; 2º) no homem como animal político — o

cidadão que conquista essa identidade na superação da individualidade social (civil/burguesa) que, por sua vez, negou a comunidade identitária da família; 3º) na sustentação de uma igualdade (política) que se afirma para além da diferença da sociedade civil-burguesa, a qual demonstrou sua contradição e limites na própria liberalidade e expansão econômica a que a liberdade subjetiva induz e que o direito (privado) assegura.

O Estado hegeliano sustenta-se por um princípio cujo fundamento está ancorado nele mesmo, na sua auto-posição autárquica, isto é, na Idéia de liberdade. A idéia aristotélica da vida política como essência do homem, a qual se realiza para além da simples sociabilidade da oikia, embora tenha nela o seu fundamento material (econômico), demonstrou sua fragilidade e pobreza pela impossibilidade cultural grega de articular, naquela essência, o elemento moderno da liberdade. Contudo, constitui também um grave equívoco abandonar o paradigma grego do homem como *zoon politikon*, simplesmente porque os modernos reduziram o conceito de liberdade às suas manifestações puramente contingentes e materiais da autonomia dos indivíduos que se bastam a si mesmos. Nesse caso, a natureza é vista essencialmente como causa material e essência do homem e tem, na sociedade civil, o seu lugar e fundamento. O Estado não é senão mera extensão reguladora dessa natureza e arbítrio da sociabilidade. Para os modernos — críticos de Aristóteles — a essência política do homem simplesmente não tem mais sentido. O que vale é apenas a liberdade que persegue a satisfação de suas necessidades numa associação de homens racionais e livres. A instância do político afigura-se apenas com a expressão de um poder necessário à consecução e preservação dos interesses sociais dos indivíduos.

As necessidades individuais, os impulsos e inclinações exercidas na sociabilidade da sociedade civil, manifestam apenas

a *aparência* da liberdade. Trata-se da liberdade do indivíduo burguês. O fundamento da vontade livre é o próprio conceito de liberdade, que tem naquela sociedade o seu *aparecer*. A liberdade subjetiva privada (social) ainda não atingiu a forma do conceito, isto é, a universalidade do político (Estado). Ela só alcança esta forma quando a ação livre dos indivíduos em sociedade ultrapassar a simples dimensão privada do direito e a mera subjetividade da conduta moral; enfim, quando da sua inserção na esfera da vida política do Estado. É essa dimensão que Hegel quer pensar como telos e fundamento do direito, da moralidade e da própria associação privada. Com isso, o filósofo pretende resolver a dicotomia — que a modernidade produziu no esforço de pensar a sua própria novidade — entre público e privado, ente natureza e politicidade, entre necessidade e liberdade.

O retorno crítico aos gregos aponta para necessidade de inserção da liberdade subjetiva num fundamento substancial auto-referente (autárquico), configurando-a como realidade efetiva na Idéia de liberdade. Significa, conseqüentemente, restringir a expansão desmesurada da particularidade e a cisão que desencadeia. Como na particularidade não há nenhum "limite imanente", nenhuma garantia de que ela possa ser refreada; e como a liberdade subjetiva soçobra na reiteração de si mesma segundo a lógica da má-infinitude, o Estado representa o telos, o fundamento e a limitação imanente da própria liberdade. Na eticidade antiga, a unidade ética não permitia o "desenvolvimento autônomo da particularidade."³ Mas, em compensação, fornecia uma proteção ética para os indivíduos. A eticidade grega não produziu a cisão, pois não havia a interiorização de uma subjetividade que desencadeasse a separação da substância política, a tomada de consciência de um direito (subjetivo) e a convicção própria engendradas pela "infinita reflexão da auto-consciência sobre

si."⁴

É precisamente o "desenvolvimento autônomo da particularidade" que abre as portas à dilaceração dos tempos modernos. O interesse da razão é suprimir as oposições que se autonomizam e se fixam na sua unilateralidade isolada. O Estado constitui a resolução (política) da cisão, sem expulsar ou reprimir o princípio da liberdade subjetiva. A solução é política, porque somente na aquisição de um outro estatuto pode o indivíduo privado e egoísta superar a sua condição. Apenas neste desdobramento o sujeito resguarda a autonomia e a expansão da sua subjetividade. Na verdade, o estatuto político do indivíduo revela-se como o próprio fundamento que baliza os limites da particularidade. Este aparente paradoxo (autonomia - limitação) permite a Hegel não só elogiar a modernidade e consignar a superioridade do seu princípio constituidor, como também criticá-la, apontando a fraqueza das suas instituições, a inconsistência do seu princípio e a inevitável emergência de crises. Enquanto solução para a cisão, o Estado não pode, ele mesmo, ser criticado. Deve se constituir numa esfera superior e assumir integralmente, para si, a própria auto-referencialidade do princípio da modernidade e encontrar nele mesmo a garantia da sua racionalidade e necessidade histórica.

Preocupado com a cisão do seu tempo, Hegel se volta à Grécia. Mas, qual é o sentido da retomada do ideal político grego, da associação da organicidade do Estado com a modernidade e com o seu princípio constituidor ? A intenção é reintroduzir o verdadeiro sentido da autoridade pública no próprio contexto da liberdade subjetiva autárquica da modernidade. Com isso, Hegel pretende corrigir a deficiência da concepção liberal de Estado, a qual, no fundo, revela-se anarquizante. *

* A interpretação liberal de Hegel destaca não só o ideal de liberdade

Hegel tem consciência da conquista na modernidade do valor do indivíduo no âmbito de sua interioridade e da sua subjetividade, pela qual o homem se deleita em sua privacidade, quer como expressão de uma vontade livre, quer como exteriorização material de um sujeito proprietário. Por outro lado, o filósofo é também sensível à força da verdade virtual dos princípios da filosofia política grega. Na *pólis*, liberdade e igualdade constituíam determinações que realizavam a essência e fim do homem na esfera política e atuavam no espaço público. Como conciliar essa dimensão que emana da antiga *pólis* com o princípio moderno da liberdade subjetiva? Assim como os gregos, Hegel percebe que a possibilidade de uma efetiva realização da liberdade implica a ausência de uma fixação unilateral na relação domínio-submissão, bem como a independência das obrigações da vida da necessidade. Contudo, em que medida o elemento autárquico da liberdade que Hegel quer preservar não conflita com a autoridade pública? O jogo autonomia-heteronomia — que a filosofia moderna desenvolve no sentido de resguardar a autonomia (liberdade) na interioridade (subjetividade), deixando pa-

que perpassa a *Filosofia do Direito*, onde a liberdade individual está assegurada e constitui elemento essencial num estado de direito, como também procura reabilitar o Estado hegeliano na linha do "*Rechtsstaat*" da democracia ocidental. Apesar de uma leitura positiva do texto hegeliano na ênfase à liberdade individual, e do apego à separação entre sociedade civil-burguesa e Estado, os aspectos do poder (integrador) do Estado, da superioridade da sua ação sobre a sociedade e da realização do indivíduo na esfera política são, freqüentemente, menosprezados por esta interpretação. Na verdade, o Estado para Hegel permanece sempre como última instância, não só para a solução dos conflitos sociais, como também a razão de ser da própria liberdade subjetiva. Na separação entre Estado e sociedade civil-burguesa, o peso maior desloca-se mais para o Estado e para a superioridade da integração (política) do que para a desagregação liberalizante do social. A interpretação liberal olvida o próprio caráter do poder do Estado hegeliano que opera não só como necessidade interna, como potência imanente integradora, mas também como necessidade externa, isto é, como Estado intervencionista. Através do "poder governamental" (*Regierungsgewalt*) (cf. *Ph. R.* § 287), o Estado atua na sociedade civil-burguesa na subsunção das esferas particulares ao universal, a fim de fazer valer no privado o interesse geral e manter a legalidade. Além disso, do ponto de vista especulativo, o Estado possibilita a própria sociedade civil enquanto esfera ideal da universalidade.

ra a ordem exterior o mando, a heteronomia — visa compatibilizar a liberdade interior com a obediência a uma ordem exterior (política). Essa relação harmoniza externamente a convivência entre liberdade e autoridade, mantendo-as numa relação de necessidade puramente exterior. Ora, Hegel subverte essa dicotomia ao declarar a liberdade perfeitamente compatível com a autoridade e imanente a ela. A anarquia, o livre despotismo dos indivíduos sociais, devem ser denunciados como conseqüências do mau infinito da particularidade desmesurada e conduzem à escravidão do próprio indivíduo seduzido pela desmedida da liberdade. Aquilo que se deseja como liberdade absoluta, onde a única limitação é a liberdade de outrem, revela-se como uma restrição total. A obediência política dos indivíduos deve coexistir com a autoridade do Estado, porque este institui uma necessidade que permite e justifica a própria liberdade dos sujeitos num lugar (sociedade civil-burguesa) onde seria impensável qualquer restrição à liberdade subjetiva.

A retomada do substancialismo grego, da teleologia da *pólis*, do homem como *zoon politikon*, significa a afirmação da potência intrínseca do Estado que se perfaz na sua totalidade integradora sem prejuízo da liberdade subjetiva. O organicismo grego não conduz o Estado hegeliano ao autoritarismo. Antes, permite ao filósofo inscrever a exigência da autoridade na lógica da própria liberdade, na imanência do seu processo constituidor. A questão subjacente à filosofia política hegeliana passa a ser esta: como admitir a livre manifestação da subjetividade e da autonomia dos sujeitos e, ao mesmo tempo, denunciar as insuficiências e a cisão que a liberdade subjetiva engendra, sem que essa denúncia, e a conseqüente solução para essa cisão, revele sua face autoritária cerceadora da autarquia dos sujeitos ? Ou então, como estabelecer a dependência da vontade livre subjeti-

va e do direito da particularidade em relação à vontade substancial, sem que essa relação ostente um conflito insolúvel de polos que se exasperam em posições unilaterais e antagônicas ? O caminho trilhado por Hegel consiste na integração da vontade individual na vontade substancial, onde os conflitos são apaziguados e a força da universalidade se mostra como poder que desarma o conflito (social) e suprime a cisão sem coerção ou violência repressiva.

A integração pacífica dos sujeitos na universalidade substancial apresenta-se como necessidade à própria realização efetiva da liberdade subjetiva. Nela, os indivíduos vinculam-se organicamente, revelando o caráter de idealidade da noção de poder presente no conceito de patriotismo e de disposição política (*politische Gesinnung*) que a *Filosofia do Direito* oferece como cimento para a vida (cívica) dos indivíduos no Estado.

A concepção da idealidade, da dialética do circunvolvimento integrador do conceito que ampara a explicitação da Idéia segundo a processualidade da unidade integradora da reunião das diferenças numa totalidade, da livre expansão da Idéia no seu outro, no qual ela permanece em si mesma; enfim, a concepção segundo a qual a Idéia como potência criadora se expõe e explicita seu fundamento omni-compreensivo, preside a teoria política de Hegel, particularmente quanto à noção de poder e à relação entre o Estado e a liberdade subjetiva dos indivíduos. A noção de que o Estado constitui a realização efetiva da Idéia de liberdade, o universal que se mostra como fim último da vida dos sujeitos, testemunha a preocupação de Hegel em pensar um poder impregnado à própria convivência social e política dos homens. Enquanto razão de ser da própria liberdade, o poder do Estado deve ser a expressão de uma potência destituída de toda força opressiva. Se ele está introjetado na consciência dos cidadãos,

a sua ação é formadora e diretiva, mas nunca repressiva. Tal como o conceito, que manifesta seu vigor de integração sem violência, também o Estado contém o poder da universalidade: a difusão pacífica da sua livre potência que impregna intimamente o súdito. "O universal é por conseguinte, a potência livre; ele é ele mesmo e sobre-agarra (*übergreift*) seu outro, no entanto, não como algo de violento, mas antes, nesse mesmo [outro], está em repouso e no seu próprio elemento."⁵ O poder do Estado, visto por Hegel como expansão pacífica da universalidade, não exhibe a intromissão violenta e externa de uma potência, mas abriga a "beatitude desprovida de limite" que se manifesta na livre adesão da particularidade à universalidade, na qual possui sua essência e razão de ser. O poder do Estado imprime uma força apaziguadora aos conflitos, modelando os indivíduos de forma positiva. Aqui também, esta concepção de poder como potência explicitante e formadora que se alastra sem coerção, que envolve sem violência, aproxima o Estado hegeliano à visão grega de *archein*, enquanto princípio político organizador e regulador da vida do *politai* e da própria *pólis*.*

* Nesta perspectiva, na relação entre a concepção hegeliana de poder e a dos gregos, a análise de Lebrun é exemplar. "Sem dúvida, um dos pontos essenciais que Hegel tem consciência de ter reencontrado por sua conta é que a *arché*, a *ousia*, o *eidos* não são instâncias diretivas na medida em que *dirigir* não significa mais *comandar*, *submeter*, mas *constituir*, *elaborar*. A *ousia* é um *formierendes Prinzip*."⁶ No momento em que Hegel, tendo absorvido, a seu modo e com grande originalidade, os princípios metafísicos aristotélicos como movimento teleológico constituidor e formador, e tendo assimilado essa lição à lógica do conceito na sua teoria da Idéia, com aplicação especulativa à *Filosofia do Direito*, pode-se concluir, com Lebrun, que a filosofia política hegeliana orienta-se por um "capricho imanente de organização, e não de dominação — poder depurado de toda vontade de dominar (*maîtrise*): é com base nessa noção de *archein* que Hegel trabalha, na esteira dos clássicos gregos."⁷ Na sua leitura nietzscheana de Hegel, Lebrun denuncia essa concepção grega e cristã de um *archein* sem coerção, de um poder sem força despótica, que orienta a visão hegeliana de Estado: "Ora, esse mito de uma potência que, no limite, poderia ser despojada de todo aparelho opressivo é exatamente o que governa a *Filosofia do Direito*"⁸ Lebrun, lembrando a análise de H. Arendt, atribui ao estado hegeliano o princípio grego da incompatibilidade entre a autoridade (despótica), própria à *oikia*, e o mando (político) específico aos cidadãos livres e iguais na *pólis*. "O que Hegel pretende é justamente encontrar o segredo da *politéia* — de uma organização da qual o mini-

A virtude política que permite e conserva a vinculação dos sujeitos à universalidade substancial do Estado é aquilo que Hegel chama de disposição política (*politische Gesinnung* - cf. *Ph. R.* § 267 e 268). A obediência dos cidadãos decorre de uma inclinação cívica voluntária e despreendida presente na relação comunitária de unidade política e cultural que envolve intimamente os indivíduos. Assim como o Estado, enquanto "substancialidade objetiva", desenvolve-se de forma orgânica na vinculação constitucional das partes, também os indivíduos criam uma relação substancial de idealidade (subjetiva) sob a forma de um liame (interno), que une as consciências segundo uma disposição política determinada de acordo com "os diversos aspectos do organismo do Estado" (*Ph. R.* § 269), isto é, das diversas instituições nele existentes (cf. *Ph. R.* § 268). Enquanto "querer que se torna hábito", a disposição política, já prefigurada no espírito corporativo social, identifica o interesse individual com o "bem vivo", o bem comum. Este sentimento que o indivíduo possui de pertencer ao Estado reflete-se no amor à pátria (patriotismo), e na consideração da "coisa pública como fim e fundamento substancial" (*Ph. R.* § 268). Ao poder do Estado os cidadãos devem prestar fidelidade e confiança, pois ele se impregna como hábito no agir cívico dos indivíduos. "A es-

mo a dizer é que ela não pode ser caracterizada por uma relação 'despótica', e em cuja definição não tem cabimento a utilização da força. Nesse ponto, Hegel se conserva grego. Sua fidelidade ao helenismo já é perceptível na distinção que a *Filosofia do Direito* respeita, entre uma esfera das necessidades e uma esfera política, que (paradoxalmente para nós) seria a única em condições de fazer o homem se realizar enquanto indivíduo livre. Mas — continua Lebrun — observaremos que é essa posição que possibilita dissociar o político e a autoridade (o 'despótico' no seu sentido liberal), o que só é pertinente na esfera econômica." ⁹ Evidentemente, essa concepção pacificadora do poder — adverte Lebrun em outro lugar — tem muito a ver com a noção de *idealidade* que Hegel emprega para compreender numa totalidade orgânica a dependência das partes — congregando-as numa unidade — em função da difusibilidade daquilo que é constituidor (Idéia). "A única autoridade genuína é a definição da coisa — e essa autoridade nunca precisa dar *ordens*. Se a idéia é uma *arché*, é por ser constitutiva de seu conteúdo, e não porque seja superior ao que ela rege: e é por isso que o Estado hegeliano é o contrário de um 'extremo isolado'". ¹⁰

sencial disposição de espírito dos cidadãos em relação ao Estado e ao seu governo não é nem de *obediência cega* às suas ordens, nem de um *assentimento individual* que cada um deveria dar às disposições e regras instituídas no seio do Estado, mas uma confiança e uma obediência esclarecida."¹¹

Com efeito, a *politische Gesinnung* retrata a noção hegeliana de poder como potência integradora dos indivíduos, compatível com a sua concepção de Estado como organismo que congrega substancialmente os sujeitos.* As relações do indivíduo e da li-

* Não podemos deixar de arriscar aqui a constatação de uma certa semelhança entre essa concepção hegeliana do Estado como integração orgânica e as teses gramscianas de hegemonia e a noção foucaultiana de poder. Embora com objetivos e métodos totalmente diferentes, a verdade é que tanto Gramsci como Foucault, na medida em que destacam o aspecto positivo e constituidor do poder, representam a essência da política numa trama de instituições e sujeitos que exercem um domínio *integrando* as consciências, e não na figura visível de quem ocupa juridicamente o ápice do poder. "Parece-nos — adverte Gramsci — que o que de mais sensato e concreto se pode dizer a propósito do Estado ético e de cultura é o seguinte: cada Estado é ético quando uma das suas funções mais importantes é a de elevar a grande massa da população a um determinado nível cultural e moral, nível (ou tipo) que corresponde às necessidades de desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, aos interesses das classes dominantes. Neste sentido, a escola como função educativa positiva e os tribunais como função educativa repressiva e negativa são as atividades estatais mais importantes: mas, na realidade, no fim predomina uma multiplicidade de outras iniciativas e atividades chamadas privadas, que formam o aparelho da hegemonia política e cultural das classes dominantes."¹² Para Gramsci, o partido deve também buscar uma função "hegemônica" sobre as massas populares. A direção política (a formação de uma vontade coletiva) constitui, também, uma ação educativa intelectual (cultural) e moral. O próprio partido é apenas um momento dessa hegemonia que assume, então, um caráter mais amplo: a formação de uma vontade coletiva, isto é, de uma hegemonia que se exerce sem coerção na medida em que ele não detém os aparelhos repressivos do Estado. Daí a importância, para Gramsci, da cultura e dos intelectuais, da "ideologia" como domínio com base no consentimento, da organização e integração dos indivíduos (contra ou a favor das classes dominantes). Também para Foucault, o poder não se localiza num ponto central, mas na "multiplicidade de correlação de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização."¹³ O poder é efeito do conjunto e se espraia por todo o tecido social. Esse micro-poder não é exterior aos sujeitos, mas algo positivo, multilateral e constitutivo das individualidades. "Aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder."¹⁴ Esse caráter "formador" do poder que tem por função educar as massas para dominá-las ou discipliná-las (pela força do controle ideológico ou pela manipulação sem a violência repressiva), permeia todo tecido social, constituindo sujeitos que "consentem" e reproduzem a dominação. Tal visão não deixa de evocar a concepção hegeliana de Estado orgânico integrador, evidentemente sem o compromisso especulativo da "transfiguração ética" e da idealidade do conceito do filósofo alemão. Embora Hegel privilegie o poder do Estado e não o da sociedade civil (nas suas instituições ou nos seus poros), ele não se destaca da consciência dos cidadãos. Também em Hegel,

berdade subjetiva estão marcadas pela mediação de universalidades que sempre integram a particularidade na intimidade familiar, com o concurso da dialética da unidade substancial do amor; na sociedade civil-burguesa, através do envolvimento de uma sociabilidade astuciosa da razão; e no Estado, sob a forma da harmonização do bem comum à consciência não-conflituosa dos cidadãos, membros efetivos do Estado. No âmbito substancial da eticidade, a sociabilidade se sustenta por mecanismos (sociais e político) apropriados a esse escopo integrador. Mecanismos que se revelam no espírito corporativo, na representação estatal, no cuidado governamental que a elite burocrática esclarecida exerce, na opinião pública, no consenso, etc. O objetivo é sempre a unidade dos diferentes ramos e atividades do Estado, o controle dos sujeitos que se dispersam em ações egoístas e, principalmente, a estabilidade do próprio Estado. Conseqüentemente, o ideário político hegeliano repudia as ações e opiniões isoladas (não-orgânicas); o partido — enquanto expressão da somatória de interesses pessoais (partidários) —, a representação política (individual ou de uma facção), a disputa pelo poder, a dissensão; enfim, a democracia que, na desintegração dos indivíduos, travam um embate partidário na disputa pelo poder, põe em perigo os fins superiores da vida política.

Na verdade, o que Hegel pretende é neutralizar o potencial desagregador (que a novidade histórica carrega) através do "enquadramento" substancial do indivíduo e da liberdade subjetiva moderna. A correção da liberdade subjetiva e a incorporação substancialista do modelo clássico à modernidade, significa o apaziguamento da força deletéria do indivíduo isolado no uso

o poder, como necessidade, bem e razão, instala-se nos indivíduos e desarticula o conflito, através da organização do consenso e pela aculturação das consciências.

de sua vontade como potência auto-criadora e libertadora, e, também, a domesticação do "animal selvagem" que os tempos modernos engendraram. O perigo da radicalização autárquica na compreensão de si mesma e por si mesma da liberdade subjetiva, a reiteração desmedida do prazer individual, o gozo descabido do gosto da novidade pela novidade; enfim, o descontrole da má infinitude abandonada à lógica do arbítrio, configuram elementos desagregadores e virtualmente presentes na modernidade. A necessidade do limite emerge, então, do passado e se emoldura, dialeticamente, no Estado orgânico e substancial.

NOTAS DE REFERÊNCIA

CONCLUSÃO

- (1) HABERMAS, J. *Le Discours Philosophique de la Modernité*, op. cit., p. 50.
- (2) *Ibid.*, p. 23/24.
- (3) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., § 185, obs.
- (4) *Ibid.*, § 185, obs.
- (5) HEGEL, *Science de la Logique, La Doctrine du Concept*, op. cit., p. 72.
- (6) LEBRUN, Hegel, Lecteur d'Aristote, in *Les Études Philosophiques*, 3, Juillet - Septembre, 1983, Paris, PUF, p. 342.
- (7) LEBRUN, *O Averso da Dialética, Hegel à luz de Nietzsche*, trad. R. J. Ribeiro, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 93.
- (8) *Ibid.*, p. 84.
- (9) *Ibid.*, p. 91/92.
- (10) *Ibid.*, p. 79.
- (11) HEGEL, *Propédeutique Philosophique*, op. cit., § 196, p. 218.
- (12) GRAMSCI, A. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*, tras. L. M. Gazzaneo, 4 ed. São Paulo, Civilização Brasileira, 1980. p. 145.
- (13) FOUCAULT, M. *História da Sexualidade, I. A vontade de Saber*, trad. M. T. Albuquerque e J. A. Guilhaon de Albuquerque. São Paulo, Graal, p. 88
- (14) FOUCAULT, M. *Soberania e Disciplina*, in *Microfísica do Poder*, org. e trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1978, p. 183.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALPINO, P. *Stände e Stato nella Filosofia del Diritto*, in *Revista critica di Storia della Filosofia*, Anno XXXV, 1980, Fasc. III, Firenze, La Nuova Italia Editrice.
- ARANTES, P. Eduardo. *Hegel. A ordem do Tempo*. São Paulo, Polis, 1981.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo, Forense - Salamandra - Edusp, São Paulo, 1981.
- ARIÈS, P. *História Social da Criança e da Família*. Orig. *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, trad. Dora Flaksman, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- ARISTÓTELES. *The Works of Aristototle Translated into English*, Ed. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1966.
- AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge at University Press, 1972.
- BOBBIO, N.; BOVERO, M. *Sociedade o Estado na Filosofia Política Moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BOBBIO, N. *Estado, Governo e Sociedade*. Para uma Teoria Geral da Política. Trad. Marco A. Nogueira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- _____. *Hegel e il Giusnaturalismo*. In: *Studi Hegeliani - Diritto, Società Civile, Stato*, Einaudi, 1981.
- _____. *Hegel e il Diritto*. In: *Studi Hegeliani - Diritto, Società Civile, Stato*. Einaudi, 1981.
- _____. *Da Hobbes a Marx*. Saggi distoria della filosofia. 2 ed., Napoli, Morano, 1965.
- BOURGEOIS, B. *El Pensamiento Político de Hegel*. Trad. Aníbal C. Leal. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- _____. *Hegel et les Droits de l'homme*. In: *Droit et Liberté selon Hegel*. Paris, PUF, 1986.
- _____. *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire*. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iena. Paris, Vrin, 1986.
- _____. *Le Prince Hégélien*. In: *Hegel et la Philosophie du Droit*. Paris, PUF, 1979.

- _____. Hegel et les Droits de l'homme. In: *Droit et liberté selon Hegel*. Paris, PUF, 1986.
- CHAMLEY, P. *Économie Politique chez Steuart et Hegel*. Paris, Dalloz, 1963.
- _____. Les Origines de la Pensée Économique de Hegel. In: *Hegel-Studien*, Band 3, Bonn, Bouvier, 1965.
- COLETTI, Lucio. *Le Marxisme et Hegel*. Paris, Champ Libre, 1976.
- CONSTANT, B. *De la Liberté chez les Modernes*. Pluriel, Livre de Poche, Paris, Librairie Générale Française, Paris, 1980.
- CORDUA, C. Modernidad y Filosofía según Hegel. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. vol. VII, n° 1, marzo 1981.
- _____. *La Otra Fenomenología*. Revista del Departamento de Filosofía. Universidad de Puerto Rico, Año XIV, n° 3, abril, 1979.
- DENIS, H. *Logique Hégélienne et Systèmes Économiques*. Paris, PUF, 1984.
- DERATHÉ, R. *Jean-jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris, Vrin, 1974.
- D'HONDT, J. La Personne et le Droit abstrait selon Hegel. In: *Droit et Liberté selon Hegel*. Paris, PUF, 1986.
- DUBARLE, D. La Nature chez Hegel et chez Aristote. In: *Archives de Philosophie*, tome 38, cahier 1, Janvier-mars, 1975, Beauchesne, Paris.
- FINLEY, M. *Démocratie Antiqua et Démocratie Moderne*. Paris, Payot, 1976.
- _____. *A Economia Antiga*. Trad. Luíza Feijó, Porto, Edições Apontamento, 1973.
- FLANDRIN, J-L. *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Hachette, Paris.
- FLEISCHMANN, E. *La Philosophie Politique de Hegel*, sous formes d'un commentaire des *Fondements de la Philosophie du Droit*. Paris, Plon, 1964.
- _____. The role of the individual in the pre-revolutionary society: Stirner, Marx and Hegel. In: *Hegel's Political Philosophy, problems and perspectives*. Ed. by 2. A. Pelczynski, Cambridge at the University Press, 1971.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade. I. A vontade de Saber*. Trad. M. T. Albuquerque e J. A. Guilhaon de Albuquerque, Rio de Janeiro, Graal, 1977.
- _____. Soberania e Disciplina. In: *Microfísica do Poder*. Org. e trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- FREUND, J. *L'essence du Politique*. Paris, Sirey, 1965.
- GOLDSMITH, V. État de Nature et Pacte de Soumission chez Hegel, In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 1,

- Janvier-Mars, PUF, 1964.
- GOYARD-FABRE, S. Hegel et la République Platonicienne. In: *Dialogue*, Revue Canadienne de Philosophie, n° 3, 1981.
- GRAMSCI, A. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Trad. L. M. Gazzaneo. 4 ed. São Paulo, Civilização Brasileira, 1980.
- HEGEL, G. W. F. *Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. por Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1955.
- _____. *La Raison dans l'Histoire*. Introduction à la Philosophie de l'Histoire. Trad. Kostas Papaioannou, Paris, 10/10-Plon, 1965.
- _____. *Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel*. Trad. B. Bourgeois. Paris, Vrin, 1972.
- _____. *Différence des Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling*. Trad. Marcel Méry. Paris, Ophrys, 1975.
- _____. *Écrits Politiques*. Paris, Champ Libre, 1977.
- _____. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Herausgegeben von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, 1969.
- _____. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I. La Science de la Logique*. Trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- _____. *Esthétique, I. L'Idée et l'Idéal*. Trad. J. G. Paris. Aubier, 1944.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke 7. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. *Principes de la Philosophie du Droit et Science de l'État en Abrégé*. Trad. Robert Derathé, Paris, Vrin, 1975.
- _____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955. 3 vol.
- _____. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. José Gaos, 4 ed. Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- _____. *Leçons sur la Philosophie de la Religion, I. Notion de la Religion, II. La religion Déterminée, III. La Religion Absolue*. Trad. J. Gebelin, Paris, Vrin, 1954, 1970, 1971, 1972.
- _____. *Phénoménologie de l'Esprit I e II*. Trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941.
- _____. *Propédeutique Philosophique*. Trad. Maurice de Gandillac, Paris, Minuit, 1963.
- _____. *Science de la Logique I, (L'Être), II (Doctrine de l'Essence)III(Doctrine du Concept)* traduction, présentation et notes de P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 1976 e 1981.

- _____. *System der Sittlichkeit*. Hamburg, F. Meiner, Verlag, 1976.
- _____. *Système de la Vie Éthique*. Trad. et présentation de J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976.
- _____. *Textes Pédagogiques*. Trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1978.
- ILTING, K. H. The Structure of Hegel's Philosophy of Right. In: *Hegel's Political Philosophy, problems and perspectives*. Ed. by Z. A. Pelczynski, Cambridge University Press, 1971.
- _____. The Dialectic of Civil Society. In: *The State and Civil Society*. Ed. by Z. A. Pelczynski, Cambridge University Press, 1984.
- _____. La Forme Logique et Systématique de la Philosophie du Droit. In: *Hegel et la Philosophie du Droit*. Paris, PUF, 1979.
- _____. Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique. In: *The State and Civil Society*. Cambridge University Press, 1984.
- HABERMAS, J. *Le Discours Philosophique de la Modernité*. Trad. C. Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
- _____. *Théorie et Pratique*. Vol. 1. Trad. Gérard Raulet, Paris, Payot, 1975.
- _____. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- HYPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1968.
- _____. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. Hamílcar Garcia, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971.
- _____. *Figures de la Pensée Philosophique, I*. Paris, PUF, 1971.
- HOBBS, T. *O Leviatã*. Col. "Os Pensadores", trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica*. Trad. Edgardo Albizu e Carlos Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- HORSTMANN, R. Über die Rolle der Bürgerlichen Gesellschaft in Hegel's Politischer Philosophie. In: *Hegel-Studien*, Band 9, 1974.
- JANICAUD, D. *Hegel et le Destin de la Grèce*. Paris, Vrin, 1975.
- JAEGER, W. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. Lisboa, Aster, 1979.
- JARCZYK, G. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

- KANT, I. *Métaphysique des Moeurs. Doctrine du Droit.* Trad. A. Philonenko. Paris, Vrin, 1979.
- KERVÉGAN, J. F. *De La Démocratie à la Représentation.* In: *Philosophie*, n° 13. Paris, Minuit, 1987.
- _____. *Hegel et l'état du droit.* In: *Archives de Philosophie*, Janvier-Mars, 7, 50, Cahier I, 1987.
- KÖNIGSON, M. I. *Hegel, Adam Smith et Diderot.* In: *Hegel et le Siècle des Lumières.* Paris, PUF, 1974.
- LABARRIÈRE, J. P. *La Rationalité du Pouvoir.* In: *Le Pouvoir. Philosophie 3*, Institut Catholique de Paris. Paris, Beauchesne, 1978.
- _____. *Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel.* Aubier-Montaigne, 1968.
- LEBRUN, G. *O que é Poder.* Col. Primeiros Passos. São Paulo, Brasiliense.
- _____. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours Hégélien.* Paris, Gallimard, 1972.
- _____. *A Dialética Pacificadora.* In: *Almanaque. Cadernos de Literatura e Ensaio*, n° 3 São Paulo, Brasiliense, 1977.
- _____. *Hegel Lecteur d'Aristote.* In: *Les Études Philosophiques*, 3, Juillet-Septembre, Paris, PUF, 1983.
- _____. *O Averso da Dialética. Hegel à luz de Nietzsche.* Trad. Renato J. Ribeiro, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- LEFEBVRE, J. P. et MACHEREY, Pierre. *Hegel et la Société.* Paris, PUF, 1984.
- LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil.* Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- LONGUENESSE, B. *Hegel et la Critique de la Métaphysique.* Paris, Vrin, 1981.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XX. Marx y Kierkegaard,* Trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1974.
- LUEBBE, H. *Hegel, critique de la société politisée.* In: *Archives de Philosophie.* Tome XXXI, Cahier I, Janvier-Mars, 1968. Paris, Beauchesne, 1968.
- LUKÀCS, G. *El joven Hegel.* Trad. Manuel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1976.
- MARCUSE, H. *Razão e Revolução. Hegel e o advento da Teoria Social.* Trad. Marília Barroso, Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1969.
- _____. *Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade.* Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro, Zahar, 1972.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã.* vol. I. 3 ed. Trad. Conceição Jardim e Eduardo L. Nogueira. Lisboa, Ed. Presença.

- MARX, K. *Critique de l'État Hégélien*. Manuscrit de 1843. Trad. K. Papaioannou, 10/18. Paris, 1976.
- _____. *Elementos Fundamentais para la Crítica de la Economía Política*. Borrador 1857-58, vol. I e II. Trad. Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 1980.
- MÉTHAIS, P. *Contrat et Volonté Générale selon Hegel et Rousseau*. In: *Hegel et le Siècle des Lumières*. Paris, PUF, 1974.
- MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- OTTMANN, H. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*. Band I, Hegel im Spiegel der Interpretationen. Berlin, Walter de Gruyter, 1977.
- PAINE, T. *Senso Comum*. In: *Os Pensadores*. Vol. XXIX. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- PELCZYNSKI, Z. A. *Nation, Civil Society, State: Hegelian sources of the Marxian non-theory of nationality*. In: *The State and Civil Society*. Cambridge, University Press, 1984.
- _____. *The Hegelian Conception of the State*. In: *Hegel's Political Philosophy - problems and perspectives*. Cambridge, University Press, 1971.
- PLANT, R. *Hegel on Identity and Legitimation*. In: *The State and Civil Society*. Cambridge, University Press, 1984.
- _____. *Hegel and Political Economy, II*, In: *New Left Review*, 104, July-August, 1977.
- _____. *Dialectics, Politics and Economics; Aspects of Hegel's Political Thought*. In *Revue Internationale de Philosophie - Hegel et la Dialectique*, 36^e année, 139-140, 1982.
- PLANTY-BONJOUR, Guy. *Droit, Violence et Liberté selon Hegel*. In *Droit et Liberté selon Hegel*. Paris, PUF, 1986.
- POLIN, R. *Indivíduo e Comunidade*. In: *O Pensamento Político Clássico*. Org. Célia G. Quirino e Maria Tereza Souza Sadek, São Paulo, Quiróz Edit., 1980.
- QUELQUEJEU, B. *La Volonté dans la Philosophie de Hegel*. Paris, Seuil, 1972.
- RIEDEL, N. *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*. Band I e II, Herausgegeben von M. Riedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
- _____. *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
- RITTER, J. *Hegel et la Révolution Française, suivi de Personne et Propriété selon Hegel*. Paris, Beauchesne, 1970.
- _____. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre*

- os *Homens*. Col. "Os Pensadores", trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- _____. *Do Contrato Social*. Col. "Os Pensadores", trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- ROTHER, K. *Selbstsein und Bürgerlich Gesellschaft. Hegels Theorie der Konkreten Freiheit*. Bonn, Grundmann, 1976.
- SCHMIDT, J. A Paidéia for the 'Bürger als Bourgeois': The concept of 'Civil Society' in Hegel's Political Thought. In: *History of Political Thought*, vol. II, nº 3, nov. 1981.
- SENNETT, R. *Les tyrannies de l'intimité*. Paris, Seuil, 1979.
- SOUCHE-DAGUES, D. *Logique et Politique Hégéliennes*. Paris, Vrin, 1983.
- SHORTER, E. *Naissance de la Famille Moderne, XVIII - XX siècle*. Paris, Seuil, 1977.
- STRAUSS, L. *Droit Naturel et Histoire*. Trad. M. Nathan et Eric de Dampierre. Paris, Plon, 1954.
- _____. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. University of Chicago Press, 1963.
- TAMINIAUX, J. Hegel et Hobbes. In: *Philosophie Politique. Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1981.
- THEIS, R. Volonté et Liberté. In: *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*. Bd. LXV/3, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1979.
- VERGARA, E. C. Hegel y la Modernidad. In: *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía da Universidad de Puerto Rico*, nº 29-30, Nov. 1977. Porto Rico, 1977.
- VILLEY, M. *La Formation de la Pensée Juridique Moderne. Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit*. Paris, Montchretien, 1975.
- _____. *Le Droit et les Droits de l'Homme*. Paris, PUF, 1983.
- WEIL, E. Hegel et le Concept de la Révolution. In: *Archives de Philosophie*. T. 39, Janvier-Mars, 1976. Paris, Beauchesne.
- _____. La Philosophie du Droit et la Philosophie de l'Histoire Hégélienne. In: *Hegel et la Philosophie du Droit*. Paris, PUF, 1979.
- _____. *Hegel et l'État*. Paris, Vrin, 1974.
- _____, et alii. *La Philosophie Politique de Kant*. Paris, PUF, 1962.
- _____. Hegel et le Concept de la Révolution. In: *Archives de Philosophie* 39, 1976, Cahier I. Paris, Beauchesne, 1976.