

Universidade Estadual do Ceará
Roberta Bandeira de Souza

O itinerário da liberdade na *Ciência filosófica do direito*

Dissertação de Mestrado

Fortaleza-Ceará
2008

Roberta Bandeira de Souza

O itinerário da liberdade na *Ciência filosófica do direito*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em filosofia.

Orientadora: Prof^a.Dr^a. Marly Carvalho Soares.

**Fortaleza-Ceará
2008**

Título da dissertação: O itinerário da liberdade na *Ciência filosófica do direito*

Autora: Roberta Bandeira de Souza

Professora-Orientadora: Prof^a.Dr^a. Marly Carvalho Soares.

Exame de qualificação em 18/08/2008

Defesa pública em 17/12/2008

Nota: 10,0

Banca Examinadora

Marly Carvalho Soares, Dr^a. (UECE)
Presidente da Banca

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Dr. (UFC)
1º Examinador

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino, Dr. (UECE)
2º Examinador

Aos meus pais e irmãos pela compreensão e
carinho demonstrados em alguns momentos...

Aos Amadores por todas as coisas...

Agradecimentos

À professora Marly Carvalho Soares, pelas orientações, graduação e mestrado, e incentivo aos meus estudos hegelianos.

Ao professor João Emiliano Fortaleza de Aquino, por ter aceitado participar da banca examinadora deste trabalho, e por ter contribuído significativamente com minha compreensão da filosofia hegeliana.

Aos companheiros José Odenizio Souza Filho, Fernanda Bandeira e Leandro Lélis, pela importante colaboração técnica dada a este trabalho.

À CAPES, pelo financiamento dessa pesquisa.

De um lado é preciso suportar a extensão do caminho, porque cada momento é necessário; de outro, é preciso se deter em cada momento e demorar-se nele, porque em cada um [se encontra] a totalidade.

Hegel, *Fenomenologia do Espírito*.

RESUMO

Esta dissertação apresenta o Itinerário da liberdade na ciência filosófica do direito. Objetivando expor o direito como sendo o momento concreto da efetivação da liberdade da vontade, toma-se como referencial teórico a obra *Princípios da filosofia do Direito* de Hegel. Inicia-se apresentando os momentos do sistema hegeliano e da lógica especulativa que perpassam toda a filosofia de Hegel. Segue-se da apresentação da maturação do pensamento de Hegel sobre os temas pertinentes ao espírito objetivo. Expõe-se, seguindo a mesma estrutura da obra, o percurso da vontade que quer ser livre efetivamente. Discutindo o desdobramento da vontade nas esferas do direito abstrato, da moralidade e da eticidade, atinge-se a compreensão de que o Estado é a instituição da eticidade onde é concluído o itinerário da efetivação da liberdade da vontade. O Estado concilia a liberdade individual e coletiva, consistindo tal conciliação na efetivação plena da liberdade da vontade.

Palavras-chave: Vontade; Direito; Liberdade; Estado.

ABSTRACT

This dissertation the freedom's Itinerary is presented in the philosophical science of right. The objective is to expose right as the concrete moment of the freedom of will's fulfillment, taking the work *Elements of the Philosophy of Right* by Hegel as theoretical background. It starts presenting moments of Hegelian system and its speculative logic that passes through all Hegel's philosophy. The maturation of Hegel's thought about the relevant themes to the objective spirit is presented. The will's itinerary that wants to be effectively free is exposed following the work's same structure. Discussing the developments of will on abstract right, morality, and ethical life spheres; it is understood that State is the Ethical Life institution where the itinerary of the freedom of will's fulfillment is concluded. State reconciles individual and public freedom, this reconciliation consists of the full fulfillment of the freedom of will.

Key-words: Will; Right; Freedom; State.

Sumário

Introdução.....	9
I. Considerações introdutórias sobre o sistema e o método hegeliano	15
1.1 A lógica especulativa e sua relação com a totalidade do sistema hegeliano	15
1.2- Da lógica à natureza: a idéia no seu ser outro.....	25
1.3. Da natureza ao espírito: o desenvolvimento do espírito livre.....	29
II. O pensamento político do jovem Hegel.....	37
2.1 Tübingen: o ideal de liberdade do jovem Hegel.....	37
2.2 Berna: o cristianismo como representação da conciliação entre razão e história.....	41
2.3 Frankfurt: o destino como ponto de conciliação do infinito e do finito.....	46
2.4. Iena: relações entre ética e direito no mundo moderno.....	49
III. O Desenvolvimento da liberdade objetiva na obra <i>Princípios da filosofia do direito</i>	63
3.1 A vontade livre: o fundamento do direito ético.....	63
3.2 O Direito Abstrato: a propriedade como fundamento da vontade livre.....	74
3.3 A Moralidade: o querer subjetivo da vontade como fundamento do direito.....	87
IV. A efetivação da liberdade na eticidade.....	98
4.1 A Família: a eticidade natural.....	101
4.2. A sociedade civil-burguesa: interesses incessantes.....	107
4.3. O Estado: Instituição suprema da eticidade.....	124
V. Considerações finais.....	156
VI. Referências bibliográficas.....	163

Observações para a leitura

Objetivando a melhor compreensão e assimilação das referências bibliográficas das obras de Hegel citadas neste trabalho, optou-se por um sistema de abreviação destas obras indicado entre colchetes ao final da referência de cada obra de Hegel na seção **referências bibliográficas**. O sistema de abreviação adotado possibilita, portanto, ao leitor encontrar as obras de Hegel citadas, ao longo do desenvolvimento do trabalho, abreviadas nas notas de rodapé e a referência completa das obras, com suas respectivas abreviações, ao final da dissertação na seção **referências bibliográficas**, facilitando, assim, ao leitor a apropriação das obras de Hegel indicadas. Para as demais obras, segue-se a sistemática de indicação bibliográfica em notas de rodapé recomendada pela ABNT.

Introdução

Essa realidade em geral, como ser aí da vontade livre, é o direito que não há de ser tomado somente como o direito jurídico limitado, mas como abrangendo o ser- aí de todas as determinações da liberdade. Essas determinações, em relação à vontade subjetiva, na qual têm- e só podem ter- seu ser aí como universais, são seus deveres; enquanto essas determinações, como hábito e disposição nelas, são *costume* [ethos].¹

O enunciado evidencia a definição do direito hegeliano como o “ser aí” da liberdade, ou seja, como o aparecer exterior da *idéia absoluta* livre *em si e para si*. O “ser aí” do direito, por ser a exteriorização da *idéia* livre, não pode limitar-se a ser um formalismo jurídico, mas, necessariamente, um conjunto de determinações da liberdade que aparecem na figura da vontade (eu) livre.

O direito hegeliano é a demonstração da vontade essencialmente livre, desde o seu momento mais abstrato ao mais concreto (verdadeiro). Precisamente por ser esse demonstrar da vontade, o próprio Hegel concebe seu direito como uma *ciência filosófica*. Ciência filosófica porque é a demonstração *especulativa*, e é nisto que consiste a filosofia, dos momentos do direito que representam a progressão da vontade para alcançar sua liberdade efetiva. Justamente por ser a expressão do percurso da vontade livre na totalidade de seus momentos, o direito não pode ser apenas jurídico, dado que este é apenas um lado da ciência do direito, mas direito ético que tem como ponto de partida a vontade potencialmente livre e como objeto a vontade livre efetivamente.

O sistema do direito deduz, portanto, da vontade livre em si, todos os momentos objetivos e subjetivos que ela precisa perpassar no mundo para ser livre em si e para si, para ser vontade livre na unicidade da interioridade e da exterioridade. Desse modo, o direito vai da demonstração da liberdade formal atingida no *direito abstrato*, direito jurídico, através da *propriedade*, passando pela mediação da *moralidade* na qual a vontade

¹ECF I, §486.

é *querer livre* e põe como meta de sua ação um *dever-ser*, até consumir-se na *eticidade*, esfera mediadora do *eu quero* e do *eu devo, ou seja*, é na eticidade que o dever põe-se como um hábito, que ao ser incorporado pelos indivíduos participantes de uma realidade histórica, um povo, torna-se *costume (ethos)*. Deste modo, a esfera da eticidade é o conjunto das normas éticas que têm por meta efetivação da liberdade de um povo, consubstanciada nas instituições que se tornam direito jurídico válido, aceito e querido por todos, sendo este direito naturalizado no comportamento moral dos indivíduos que buscam ser livre. Daí assumir a hipótese de que o direito hegeliano é um direito ético, pois é a própria efetivação do *ethos* de um povo, de outro modo, este direito é o sistema de leis que une *dever-ser* (querer subjetivo) e *ser* (regra objetiva) no intuito da realização efetiva da vontade.

O direito, portanto, parece traduzir-se em uma força ética, que não se impõe arbitrariamente a vontade dos indivíduos, o inverso, é reconhecida e assumida como a força motriz da efetivação da liberdade coletiva. Demonstrando o direito como efetivador da liberdade da vontade, Hegel ultrapassa as concepções históricas do direito, que até então recaiam sempre no erro de conceber o direito como técnica de regulamentação dos interesses individuais na sociedade, fundando um direito de natureza ética que suprassume as principais teorias do direito moderno: o formalismo jurídico e o empirismo científico. Na crítica e na suprassunção do caráter individualista destas concepções, ergue-se a *ciência filosófica do direito* que demonstra e deduz a verdadeira liberdade na conciliação do subjetivo e do objetivo, do particular e do universal.

Partindo da consideração da *ciência filosófica do direito* como a demonstração da vontade livre, o que se pretende, fundamentalmente, neste trabalho é responder ao questionamento: *por que a eticidade é o momento de efetivação da liberdade da vontade?* Visa-se, deste modo, como o próprio título desta dissertação comunica, expor em uma leitura argumentativa o itinerário da vontade livre no direito hegeliano. Remontando os próprios passos de Hegel na obra *Princípios da filosofia do direito*, que se põe aqui como principal objeto de pesquisa, pretende-se ir do momento mais formal da liberdade ao mais efetivo, na intenção de fornecer com precisão a demonstração do próprio Hegel do itinerário da liberdade em sua *ciência filosófica do direito*.

Nos parágrafos iniciais desta introdução, parece já ter sido dada a resposta do questionamento central da pesquisa, mas como esse é um trabalho de caráter dissertativo que não visa apenas expor uma resposta imediata e apressada, pois pretensamente segue os passos da demonstração especulativa hegeliana, na qual parte-se do pressuposto que nenhum conceito deve ser dado imediatamente, mas em seu moroso desenvolvimento especulativo, é que tratar-se-á minuciosamente em quatro capítulos do conceito da vontade livre, que em seu desdobramento é idéia da liberdade, vontade livre efetivamente. Assim, nessa dissertação será fornecida a demonstração especulativa da vontade que busca ser livre na *Filosofia do direito* de Hegel, tomando como seqüência a própria estrutura desta obra, mas antes, por se tratar de uma parte do sistema, será colocada em relação ao todo sistemático.

Tratando-se de uma filosofia sistemática, na qual “o todo está nas partes, as partes estão no todo”, como ponto de partida das discussões deste trabalho, não será analisada de início a obra *Princípios da filosofia do direito*, mas a obra hegeliana que expõe de forma mais articulada o sistema: a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, não porque essa seja a primeira obra de Hegel sobre o direito, mas, inicialmente, porque ela trata da totalidade do sistema e do método especulativo que Hegel desenvolve no interior da sua filosofia sistemática, fornecendo, assim, uma visão importante para compreensão das partes do sistema; em segundo lugar, porque a *Enciclopédia* conduz a rememoração e reconstrução das obras anteriores do jovem Hegel, nas quais estão tematizadas questões pertinentes ao direito, pois apresenta como uma de suas partes o *espírito objetivo*, que se desenvolve na esfera do direito. A *Enciclopédia*, portanto, sobretudo em sua terceira parte: *Filosofia do espírito*, tratará da dimensão objetiva do espírito, sendo a objetividade tanto fruto das reflexões do jovem Hegel acerca do direito e da política como, também, a demonstração geral daquela que se consagrará a principal obra da maturidade de Hegel sobre o direito: os *Princípios da filosofia do direito*.

No primeiro capítulo, portanto, apresenta-se o sistema hegeliano, guiando-se pela exposição das três grandes partes *Enciclopédia das ciências filosóficas*: *A Lógica*, *A Filosofia da natureza* e *A Filosofia do espírito*. O objetivo desta exposição é tanto dar uma noção geral do sistema e do método hegeliano como compreender a inserção da *Filosofia do direito* no mesmo. O segundo capítulo trata dos temas pertinentes ao mundo objetivo,

mas ainda não em análise dos *Princípios da filosofia do direito*, mas toma-se como cerne da pesquisa o pensamento político do jovem Hegel, pois é na juventude do filósofo que são traçados e esboçados os temas-chaves da sua *Filosofia do direito*. O retroceder cronológico, da maturidade para a juventude, é realizado no intuito de compreender a formulação das problemáticas sobre o mundo político que serão levadas a cabo na obra madura do direito hegeliano. Estas problemáticas são originadas de um problema central que se apresenta ao pensamento político-religioso do jovem Hegel: o conflito entre razão x história. Este último, por sua vez, influencia obras de Hegel da juventude, dentre estas, *As diferentes maneiras de tratar cientificamente o direito natural* na qual irá tentar dar uma solução viável para o conflito entre razão x história, propondo um Estado ético. Hegel irá aprofundar, porém, sua teoria do Estado e do direito na obra *Princípios da filosofia do direito*, alvo de estudo do terceiro e quarto capítulo desse trabalho.

No terceiro capítulo, as problemáticas levantadas e discutidas giram em torno da própria argumentação hegeliana relativa ao desdobramento da vontade livre. Este capítulo expõe a leitura da obra *Princípios da filosofia do direito* desde o *Prefácio* até o momento da seção intitulada *subjetividade*. Do *Prefácio*, são trazidas para o centro das discussões as críticas de Hegel à filosofia de seu tempo, evidentes na constante defesa de Hegel de uma filosofia e de um direito fundado no método especulativo, ou seja, o apelo por uma *ciência filosófica do direito*. A *Introdução* da obra, já é o início da exposição da vontade livre, na verdade, demonstra todo o percurso da vontade especulativa no direito. É trazida para o centro deste trabalho, a relação dos momentos da vontade com os momentos da lógica especulativa: *particularidade*, *universalidade* e *individualidade*, no intuito de aplicar ao direito, em suas peculiaridades, aqueles momentos da *Lógica* aludidos no primeiro capítulo dessa dissertação.

Entra-se, portanto, na obra enquanto tal. As discussões travadas em torno do *direito abstrato* seguem o próprio núcleo da exposição hegeliana, indo-se deste a aquisição da propriedade até a violação do direito. A vontade é tratada aí como pessoa, livre na propriedade. Assim, o momento que encerra o direito abstrato e abre a moralidade é a violação da propriedade. A vontade passa a reivindicar sua subjetividade livre, pondo o seu *eu quero* como um dever; é na insuficiência da vontade subjetiva impor a normatização da convivência social, pois isso pode transcorrer em cada sujeito querer a realizar só o que lhe

é aprazível, negando, assim, a liberdade um dos outros, é que emerge no direito a esfera da eticidade, a grande mediadora da liberdade subjetiva e objetiva, ou seja, da liberdade individual e coletiva.

O quarto capítulo, assim, é dedicado a exposição das instituições da eticidade na qual o espírito livre encarna-se e desenvolve-se rumo a sua efetivação. A pretensão é discutir como as instituições conseguem mediar a liberdade na eticidade. A família, a sociedade civil e o Estado são analisadas de acordo com a importância que Hegel atribui a cada uma no processo de efetivação da liberdade universal ou coletiva. É problematizado neste capítulo como cada instituição trabalha as consciências subjetivas, a fim de incliná-las para o símbolo maior da coletividade: o Estado. Hegel traz a demonstração científica do Estado, ou seja, demonstra como se estrutura o Estado que efetiva a liberdade universal. Investiga-se e expõe-se, portanto, neste último capítulo, as partes que compõem o Estado livre, a fim de esclarecer toda a sua importância para a *ciência filosófica do direito*.

Considera-se relevante esclarecer nessa introdução que os momentos da *ciência filosófica do direito* representam o progredir lógico-especulativo da liberdade da vontade. Desta maneira, embora estes momentos se tenham figurado historicamente, estes são, na verdade, as mediações em que se efetivam progressivamente o conceito de vontade livre. Este é o núcleo da exposição especulativa: vai-se do fundado ao fundante, do mais abstrato ao mais concreto (em termos de determinação, ou ainda, de efetivação do conceito). Assim, a obra *Filosofia do direito* parte do *direito abstrato* por ser a forma mais imediata da efetivação da liberdade da vontade, historicamente, não se configura primeiro, mas no plano lógico-especulativo é “A expressão primeira de uma realidade que precisamente se transformou em mundo da liberdade”.² A análise que Hegel realiza do direito abstrato é derivada das relações de direito estabelecidas em seu tempo, produzidas ao longo da história. Segue-se, deste modo, a articulação especulativa da *Filosofia do direito*.

A moralidade é posta como segundo momento do direito, porque a liberdade da vontade apresenta-se na modernidade como fruto do processo de maturação da idéia de liberdade subjetiva. É um momento especulativamente mais rico do que o direito abstrato, pois a liberdade subjetiva é elevada ao fundamento da ação humana. A *eticidade* segue a

²ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 63.

estrutura especulativa da filosofia hegeliana. Como sua primeira configuração aparece a instituição familiar. A família é uma organização comunitária que precede historicamente os momentos anteriores, *direito abstrato* e *moralidade*. Entretanto, na exposição especulativa é posterior, pois como a proposta é demonstrar a efetivação da liberdade da vontade especulativamente, a família imprime nos seus membros a consciência coletiva, atribuindo a eles uma liberdade na coletividade, no seio familiar, liberdade esta especulativamente superior, não mais importante às formas abstrata e moral de liberdade.

A *sociedade civil* na exposição especulativa é anterior ao Estado, no ponto de vista histórico é posterior. A sociedade civil é uma associação mais ampla do que a família, a vontade atinge, assim, um grau mais elevado de liberdade. O membro da família passa a ser livre na sociedade, não tendo mais como limite de sua liberdade as fronteiras do amor familiar. O *Estado* por sua vez é posterior à família e anterior à sociedade civil historicamente, mas seguindo o núcleo da exposição especulativa: do fundado ao fundante, Hegel analisa o Estado de seu tempo através processo de formação do mesmo, no intuito de demonstrá-lo como instituição que efetiva plenamente a liberdade.

Dessa maneira, toda a exposição especulativa parte daquilo que está posto, para chegar naquilo que é pressuposto, em outras palavras, a exposição especulativa parte do presente, do real, para compreender os processos de mediações que efetivam a liberdade na realidade, atualizando o que é verdadeiro do ponto de vista filosófico. O objeto da especulação filosófica, igualmente, é o presente, em Hegel a sociedade de seu tempo, a sociedade moderna. *Direito abstrato*, *moralidade* e *eticidade* são deste modo, as esferas especulativas do direito, nas quais a vontade progride em busca de sua liberdade plena. Os capítulos que se seguem evidenciam, justamente, o desenvolvimento especulativo da vontade na *ciência filosófica do direito*. Convida-se, assim, a uma leitura reflexiva desta, no mínimo, instigante ciência hegeliana.

I. Considerações introdutórias sobre o sistema e o método hegeliano

1.1 A lógica especulativa e sua relação com a totalidade do sistema hegeliano

O mesmo desenvolvimento do pensar, que é exposto na história da filosofia, expõe-se na própria filosofia, mas liberto a exterioridade histórica puramente no elemento do pensar. O pensamento livre e verdadeiro é em si concreto, e assim é idéia, e em sua universalidade total é idéia ou o absoluto. A ciência [que trata] dele é essencialmente sistema, porque o verdadeiro, enquanto concreto, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade-isto é, como totalidade; e só pela diferenciação e determinação de suas diferenças pode existir a necessidade delas e a liberdade do todo.³

A passagem extraída da *Introdução da Enciclopédia filosófica em compendio I* - *A ciência da lógica*, introduz a compreensão da importância do desdobramento do *absoluto* ser tratado por uma ciência sistemática, ou seja, pela filosofia. Hegel concebe a sua filosofia sistemática como a verdadeira ciência que trata do absoluto ou idéia, porque a filosofia é propriamente a ciência que tem a verdade por seu objeto. A verdade é o absoluto, que, por ser totalidade, não pode ser imediatamente descoberto ou intuído, mas compreendido em seu processo de autoprodução.

O absoluto é autoprodução no sentido que é interioridade livre que produz a exterioridade, e ao produzir a exterioridade está produzindo a si mesmo. A defesa da autoprodução do absoluto por Hegel revela o conteúdo reivindicado por ele à filosofia: *a efetividade*: “Do outro lado, é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo originariamente produzido - e produzindo-se - no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade”.⁴

³ECF I, § 14.

⁴Ib., § 6.

Concebendo a filosofia como sistema, levando a cabo sua concepção quando afirma: “um filosofar *sem sistema* não pode ser algo científico”.⁵ Hegel evidencia sua insatisfação com as filosofias que concebem o sistema como uma filosofia fundada em um “princípio limitado”, desarticulado de outros princípios. A filosofia sistemática é justamente o contrário, é uma totalidade que guarda em si todos os princípios particulares. Para reforçar essa afirmação, recorre-se a um parágrafo da *Enciclopédia* que não deixa dúvida a respeito da totalidade dos princípios da filosofia:

Cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha em si mesmo, mas a idéia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira do seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a idéia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular⁶.

A figura do círculo remete ao movimento dinâmico de autoprodução do absoluto, no qual o princípio e o fim se coincidem. O círculo

não se fecha é sempre aberto à imagem de um círculo de círculos, ou se preferirmos, de uma ciranda das cirandas. Não de um anel, ele próprio feito de anéis e que desse modo tivesse fechado de todos os lados; mas de um círculo nunca verdadeiramente fechado, sempre suscetíveis de abrir em espirais infinitas, com pontos de junção relativamente turvos⁷

O círculo representa a totalidade da idéia que é o objeto próprio da ciência filosófica. Cada círculo é um princípio da idéia absoluta que contém e está contido em outro, ou seja, o círculo sempre se abre porque seu desenvolvimento final origina outro círculo. Por isso, a melhor representação do sistema hegeliano é uma espiral: um círculo em permanente desenvolvimento.

A apresentação concisa do sistema filosófico é feita por Hegel na obra *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). A obra dividida em três volumes tem por pretensão expor em cada volume os momentos do desdobramento do

⁵Ib., § 14.

⁶ECF I, § 14.

⁷LEFEBVRE, Jean Pierre & MACHEREY, Pierre. **Hegel e a Sociedade**. Tr.: Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Wantanabe. São Paulo: Discurso editorial, 1984. p. 11.

absoluto no sistema. O volume I – *A Lógica* – é a exposição da “ciência da idéia em si e para si”; o II volume–*Filosofia da Natureza*–é a exposição da ciência da “idéia em seu ser outro” , o III- *Filosofia do Espírito*–é a exposição da ciência “enquanto idéia que em seu ser - outro retorna a si mesma”.⁸ É nessa última exposição que serão concentradas as discussões desse trabalho, pois visa-se estudar essencialmente o direito que é da ordem da *Filosofia do espírito*, em minúcia, da segunda parte que é o *Espírito objetivo*.

Entretanto, não é possível não mencionar as outras partes do sistema, já que, como foi apontado, trata-se de uma filosofia sistemática. Assim, menções às outras partes do sistema serão feitas pondo-as em relação à *Filosofia da direito* hegeliana, pois Hegel retoma em tal filosofia seu sistema, enfatizando, especialmente, nos momentos da vontade que busca ser livre, a estrutura de sua lógica especulativa. Justifica-se, desse modo, a necessidade de expor a estrutura geral do sistema hegeliano em um trabalho que tem por objeto central a liberdade na *Filosofia do direito*. Tal necessidade pode, também, ser confirmada nas palavras de Muller: “A ciência filosófica do direito não é um pressuposto infundado, meramente aceito ou definido arbitrariamente, mas, justificado e demonstrado a partir do percurso enciclopédico que a precede”.⁹

Na *Enciclopédia filosófica em compêndio*, Hegel define: “O espírito objetivo é a idéia absoluta, mas essente apenas em si; por isso, enquanto está no terreno da finitude, sua racionalidade efetiva conserva nela o lado do aparecer exterior”.¹⁰ O *espírito objetivo* é o momento do sistema hegeliano no qual a idéia aparece na finitude apresentando seu lado exterior¹¹. A exterioridade da idéia apresentada no espírito objetivo é diferente do aparecer

⁸ECF I, § 18.

⁹MÜLLER, Marcos Lutz. *Apresentação* á Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução). In: HEGEL, G.W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução)**. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 2005. p. 7.

¹⁰ E.C.F III, § 483.

¹¹ Charles Taylor, explicando o Espírito Objetivo, comenta: “Nesse sentido, podemos pensar nas instituições e práticas de uma sociedade como um tipo de linguagem na qual suas idéias fundamentais se expressam, mas o que é dito nesta linguagem não são idéias que poderiam estar nas mentes de apenas alguns indivíduos, mas, antes, elas são comuns a uma sociedade por estarem imbuídas em sua vida coletiva, nas práticas e instituições que pertencem à sociedade inseparavelmente. Nestas, o espírito da sociedade é, em certo sentido, objetivado. Elas são, para usar os termos de Hegel, “espírito objetivo”. Tais instituições e práticas compõem a vida pública de uma sociedade. Há nelas certas normas implícitas cuja manutenção e cuja sobrevivência elas exigem. Em virtude do que eu votar representa como procedimento de decisão social concatenador, determinadas normas referentes à falsificação, à autonomia da decisão individual etc. derivam inevitavelmente dele. As normas da

exterior que a idéia revela na natureza. Isso porque, o lado exterior da idéia revelado na natureza é o da necessidade, pois a idéia enquanto natureza é determinada por leis necessárias e universais, estando os acontecimentos naturais determinados por estas últimas; já o espírito objetivo, é idéia exteriorizada como liberdade, pois o espírito é liberdade ativa e criadora que está para além das leis necessárias da natureza física. Aqui cabe abrir um parêntese para recordar como Hegel estabelece a passagem da *Lógica* à *Filosofia da natureza* e da *Filosofia da natureza* à *Filosofia do espírito*, e, também para expor como se dar o desenvolvimento do espírito livre em suas dimensões subjetivas e objetivas de acordo com a leitura da obra E.C. F.

A *Lógica* é a ciência da idéia pura¹². Com isso, está-se assegurando que a idéia não é em Hegel algo que está em contraste com a realidade, mas ela é uma totalidade envolvente tanto da essência como da existência. A compreensão da *Lógica* é fundamental para obter-se a noção mais precisa do desenvolvimento da estrutura lógica da filosofia hegeliana, pois essa estrutura não corresponde somente A *Lógica* enquanto obra, mas se faz presente em todo o sistema filosófico. Destarte, sendo o sistema hegeliano o desdobramento do absoluto ou idéia infinita no plano racional e real, é nesses planos que o absoluto concilia, em si e para si¹³, a subjetividade e a objetividade.

A lógica é a ciência da idéia pura, ou seja, da idéia no elemento abstrato do pensar [...] pode-se bem dizer que a lógica é a ciência do pensar, de suas determinações e leis. Mas o pensar como tal constitui somente a determinidade ou o elemento, no qual está a idéia enquanto lógica. A idéia é o pensar, não como pensar formal, mas como a totalidade, em desenvolvimento, de suas

vida pública de uma sociedade são conteúdo da *Sittlichkeit*” (TAYLOR, Charles. A substância ética. In: **Hegel e a sociedade moderna**. Tr.: Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005. pp.114-15).

¹²Bernard Bourgeois, ao comentar sobre a *Lógica* de Hegel, afirma que esta demonstra o Absoluto enquanto tal: “A *Lógica* diz o Absoluto enquanto absoluto, em sua verdade absoluta, no elemento puramente universal ou idêntico a si de seu sentido. Somente este sentido Universal pode fazer identificarem – se realmente o sujeito e o objeto do saber absoluto, o pensar puro e o ser puro, apenas distinguíveis formalmente, como exige todo saber” (BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2000. p.306).

¹³ “Em si designa o ‘momento’ no qual um conteúdo racional é apresentado de maneira apenas virtual; carece então de seu desenvolvimento completo ou de sua atualização (num sentido muito próximo daquele dado por Aristóteles a esta noção, quando fala da passagem do ser em potência ao ser em ato). O em si é a forma característica do imediato, isto é, daquilo que ‘ainda não’ é efetivo. Hegel distingue an sich (em si) de in sich (dentro si) e de für sich (para si, ou como si), que representam o momento da existência consciente” (LEFEBVRE, Jean Pierre & MACHEREY, Pierre. **Hegel e a Sociedade**. Tr.: Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Wantanabe. São Paulo: Discurso editorial, 1984. p. 153).

determinações e leis próprias, que a idéia dá a si mesma: não que já tem e encontra em si mesma.¹⁴

É destoante do pensamento hegeliano afirmar a idéia como uma entidade puramente abstrata do pensamento, sendo, na verdade, condizente ao pensamento de Hegel considerar justamente o contrário, ou seja, que a idéia desenvolve-se tanto no pensamento quanto na realidade, pois é totalidade envolvente da identidade do pensar e do ser, da essência e da existência, do racional e do real ou efetivo. Esta compreensão da idéia hegeliana é norteadora da *Lógica* de Hegel, pois o objeto supremo da *Lógica* é compreender e expor a idéia ou absoluto como identidade do pensamento, que em seu desdobramento é, também, realidade: “a idéia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade”.¹⁵

A filosofia de Hegel é marcada pelo movimento, pelo *devir*¹⁶, mas a parte do sistema hegeliano que estuda este movimento ou devir é a *Lógica*. A *Lógica* estuda o movimento da idéia ou do absoluto no plano racional do puro pensar, mas Hegel não se interessa apenas pelas determinações formais da razão, mas principalmente pela relação das determinações da razão com o movimento intrínseco da realidade:

Segundo essas determinações, os pensamentos podem ser chamados objetivos. Entre eles há que se contar também as formas que primeiro são estudadas na *Lógica* ordinária e costumam ser tomadas unicamente por formas do pensar

¹⁴ ECF I, §19

¹⁵ ECF I, § 213.

¹⁶ Hegel afirma ter retomado em sua lógica as preposições do pensamento de Heráclito. Bourgeois, em seu artigo *Dialética e Absoluto em Hegel*, cita e comenta a passagem das *Lições sobre a História da Filosofia* em que Hegel deixa explícito esta sua retomada do pensamento dialético de Heráclito: “Sem dúvida é necessário tomar, absolutamente, a razão motivadora do elogio excepcional que Hegel faz a Heráclito, em seus cursos sobre história da Filosofia: *Heráclito apreende (...) o próprio absoluto como (...) sendo a própria dialética (...). isso é um progresso necessário, e é o que Heráclito realizou. O ser é o Um, o que é primeiro; o que vem em segundo, é o devir, é a esta determinação que Heráclito chegou. Isso é o primeiro concreto, o absoluto, enquanto tendo nele a unidade de termos opostos. É, então, em Heráclito, que se deve encontrar pela primeira vez a idéia filosófica sob a forma especulativa...Aqui, encontramos terra à vista: não existe uma proposição de Heráclito que eu não tenha retomado em minha Lógica. (Hegel, *Leçons sur l’Histoire de La Philosophie*, tradução de Robert Garniron, I, Paris, Vrin, 1971,p.151). No § 88 da Enciclopédia encontra-se a afirmação de Hegel sobre o vir-a-ser de Heráclito: *O vir-a-ser, enquanto primeira determinação-de-pensamento concreta, é ao mesmo tempo a primeira verdadeira. Na história da filosofia, é o sistema de Heráclito que corresponde a esse grau de idéia lógica. Quando Heráclito diz “Tudo corre” o vir-a-ser é expresso aí como a determinação fundamental de tudo o que é; [...]* §88. Assim, Heráclito é elogiado porque ela não se satisfaz com apreender a dialética do absoluto, tomada no momento finito que sua infinitude concreta contém nela, mas afirmou a dialética do absoluto enquanto absoluto, que não é o Um verdadeiro senão como devir” (BOURGEOIS, Bernard. *Dialética e Absoluto em Hegel*. Disponível em: <<http://www.hegel.org/rev02.c.htm>> Acesso em: 10 de fev. 2008. p. 5)*

consciente. A lógica coincide, pois, com a metafísica, a ciência das coisas apreendidas no pensamento, que passavam por exprimir as essencialidades das coisas.¹⁷

Ao afirmar que a lógica coincide com a metafísica, Hegel está marcando profundamente a sua filosofia com a resolução da *problemática sujeito x objeto*, ou ainda, pensamento x realidade, problema este formulado e reforçado ao longo da história da filosofia. Marcuse argumenta que pelo fato de Hegel se interessar pelo movimento do pensamento e da realidade não separa, como faz a *lógica tradicional*, a forma do conteúdo¹⁸. Não separa, portanto, as determinações lógicas de raciocínio do processo dinâmico do conteúdo da realidade. Reforçando esta noção, Timmermans, argumenta que no sistema hegeliano forma e conteúdo são elementos inseparáveis do mesmo processo lógico.¹⁹ Esta identidade da forma e do conteúdo ou do pensar e do ser é defendida por Hegel, porque para ele o pensamento desenvolve-se e é efetividade, é ser, é real. O pensamento não é apenas abstração, mas o que se efetiva na concretude do real:

Que o pensar seja objeto da lógica, sobre este ponto se concorda universalmente, mas do pensar pode-se ter uma opinião muito mesquinha e também uma opinião muito alta. Assim, diz-se de um lado: “isso é somente um pensamento” e se supõe

¹⁷ ECF I, § 24.

¹⁸ “A enorme diferença entre *Lógica* tradicional e a *Lógica* de Hegel é acentuada, freqüentemente, pela constatação de que Hegel substitui a lógica formal pela lógica material, deixando de lado a separação habitual entre as categorias e as formas de pensamento, e o seu conteúdo. A lógica tradicional considera que estas categorias e formas são válidas se tiverem sido corretamente formadas, e se seu emprego estiver em conformidade com as leis últimas do pensamento e as regras do silogismo—não importando a que conteúdo estejam sendo aplicadas. Contrariando esta posição, Hegel sustenta que o conteúdo determina a forma e a validade das categorias. *Mas é a natureza do conteúdo, só esta, que vive e progride no conhecimento filosófico, e, ao mesmo tempo, é a reflexão interna do conteúdo que põe e origina suas determinações.* As categorias e os modos do pensamento derivam do processo da realidade a que a pertencem. Sua forma é determinada pela estrutura deste processo” (MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. 5 ed. Tradução de: Marília Barroso. São Paulo: Paz e terra, 2004. p. 113).

¹⁹ Benoit Timmermans, ao introduzir seu comentário sobre a *Lógica* hegeliana, enfatiza a lógica como sendo a ciência do processo: “contentemo-nos por ora em reter que a lógica, segundo Hegel, é a ciência do processo, do devir, da alternância entre o ser e o nada. Isso implica que ela não se interesse pelo pensamento em detrimento da matéria, nem pela matéria em detrimento do pensamento, mas por sua interação. Da mesma maneira, ela não privilegia a forma em detrimento do conteúdo, mas se interessa pela complementaridade desses dois aspectos. Tampouco pretende apreender o absoluto em lugar do relativo, o essencial em lugar do não-essencial, o racional em lugar do irracional, e sim busca compreender como essas coisas se misturam entre si, como interferem uma na outra, como explicam uma à outra. Segue-se daí que a lógica não poderia ser separada, cortada do restante da filosofia hegeliana, que ela prepara ou contém anteriormente. Nada de lógica sem ontologia, sem biologia, sem antropologia, fenomenologia, teologia, etc” (TIMMERMANS, Benoit. **Hegel**. Tr.: Tereza Moura Lacerda. São Paulo: Estação liberdade, 2005. p.22). Este comentário de Timmermans confirma que a lógica hegeliana busca a relação existente entre o pensamento e a realidade, sendo por isso a *Lógica* uma parte essencial da filosofia, do sistema, de Hegel, pois estuda o processo do pensar e do real, processo este que perpassa toda a filosofia hegeliana.

com isso que o pensamento é apenas subjetivo, arbitrário e contingente, mas não é a Coisa mesma, o verdadeiro e efetivo.²⁰

Acompanhando o desenvolvimento das discussões filosóficas em torno do problema sujeito x objeto, ou, pensamento x realidade, Hegel finda por perceber que esse conflito fora estabelecido desde a fundação da lógica tradicional e que por sua vez permanecia irresoluto em sua época, pois mesmo com as tentativas dos filósofos alemães tentarem dar cabo ao reforço dado por Kant, que embora tentasse solucionar o problema acabou por reforçá-lo, ao conflito, este continuou estabelecido e enraizado no cerne do conhecimento filosófico, indo Hegel, assim, buscar na identidade especulativa a resolução para este problema.

A identidade investigada por Hegel é a estabelecida como fundamental pela *filosofia especulativa*, em especial nas figuras de Spinoza e Schelling que concebem o pensamento, tendo sido o último influenciado pelo primeiro, como substância infinita que se manifesta na realidade ou na finitude. Hegel é simpático a essa definição de substância infinita porque em sua interpretação é o absoluto que não cria simplesmente a realidade, mas está nela desenvolvendo-se. A compreensão da *substância infinita* de Spinoza e Schelling agrada Hegel, embora este se distancie dessa concepção quando percebe que ambos falham em não ter compreendido o absoluto como pensamento que é sujeito e efetiva suas potencialidades, determinidades, no mundo.

Para compreender esta última afirmativa é necessário recorrer ao debate realizado por Hegel no prefácio da obra *Fenomenologia do Espírito* com o idealismo alemão, em especial Fichte e Schelling. Hegel ataca ambos por terem fundado o sistema da ciência no formalismo do entendimento, reforçando o formalismo e dualismo kantiano: “Segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito”.²¹

As reservas de Hegel em relação a Fichte deve-se ao fato deste, ao querer superar o dualismo kantiano entre sujeito e objeto, acaba reforçando-o quando funda o *Eu absoluto* como sujeito, que no seu processo de autoprodução, põe, ele mesmo, um não eu,

²⁰ ECF I, § 1

²¹ F.E, §17.

ou seja, um limite para o alcance de sua liberdade teórica e prática, pois ser e dever-ser permanecem cindidos. É precisamente esse remover permanente da liberdade do *Eu* fichteano, que Hegel denomina de *mau infinito ou má infinitude*. Müller explica este último como uma categoria desenvolvida na *Ciência da lógica* de Hegel no âmbito da dialética do finito e do infinito. A *má infinitude* representa a oposição insolúvel do finito e do infinito, precisando ser superada para alcançar a verdadeira finitude:

A má infinitude do progresso ao infinito consiste na interação indefinida da negação de todo conteúdo determinado, a qual recai recorrentemente na posição de um outro conteúdo finito, de sorte que o infinito em direção ao qual e pelo qual o finito é ultrapassado se torna um além vazio e inalcançável, que permanece numa relação de alteridade e oposição com o finito, um “infinito finitizado” [...].²²

A *má infinitude*, deste modo, é a infinitude do entendimento, pois não representa a relação especulativa do finito e do infinito, mas a separação de ambos. Assim, é a expressão do falso infinito, já que a verdadeira infinitude é traduzida na atualização do infinito no finito, no suprassumir da finitude pela infinitude.

Schelling busca a resolução da problemática sujeito x objeto na consideração do absoluto como substância, sob influência de Spinoza, que já compreende na sua filosofia o absoluto dessa forma. Considerar o absoluto como substância é importante na superação da dicotomia sujeito e objeto porque representa a identidade entre ambos, porém a defesa de que o absoluto é uma *identidade originária* que pode ser intuído não satisfaz a Hegel : “o que Hegel critica é esse intuicionalismo metafísico, com o qual se consegue dar uma explicação e um desdobramento do absoluto, mas não se consegue apresentar a comprovação da passagem do absoluto como indiferença simples às idéias especiais e à multiplicidade do mundo”.²³

²²MÜLLER, Marcos Lutz. *Apresentação á Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução)*. In: HEGEL, G.W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução)**. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 2005. pp 98-99.

²³NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. O movimento dialético da introdução ao sistema da ciência— O prefácio á “Fenomenologia do espírito”. In: **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do espírito” de Hegel**. Org: Eduardo Ferreira Chagas , Konrad Utz e James W. J. de Oliveira. Fortaleza: UFC edições, 2007. p. 132

Criticando Schelling no prefácio já aludido, crítica esta que marca a ruptura total dos dois amigos, argumenta Hegel:

É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único - de que tudo é igual no absoluto - em oposição ao conhecimento diferenciador, e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu absoluto é a noite em que “todos os gatos são pardos”, como se costumava dizer.²⁴

A insatisfação de Hegel é com a anulação tanto da filosofia de Schelling como na de Spinoza do momento da negatividade, imprescindível para o desdobramento do absoluto, considerado por Fichte, mas que se tornou mesmo um limite intransponível para efetivação do *Eu absoluto*. Emiliano de Aquino explicita a crítica de Hegel a Spinoza:

Contudo, segundo Hegel, Spinoza não teria desenvolvido este que é seu próprio ponto de partida, este que é seu conceito fundamental e sobre o qual ele constrói todo seu sistema: o conceito de *causa sui*. [...] Spinoza teria retirado, aprisionado este conceito altamente especulativo numa unidade originária, primária, não-desenvolvida e não-diferenciada, Spinoza se mantém num âmbito certamente fundamental ao pensamento filosófico e especulativo (o da afirmação da unidade), nível, porém insuficiente para o desenvolvimento de sua verdade mais rica [...].²⁵

Tomando as afirmações, conclui-se que a filosofia de Hegel é filosofia especulativa, pois investiga todo o processo de autoefetivação do absoluto não partindo apenas de um lado da moeda, sujeito ou substância, mas utilizando a conjunção aditiva “e” concebe o absoluto como sujeito e substância como, mas não como uma identidade originária, como pensaram Spinoza e Schelling, e sim como identidade que contém em si o germe da negação, da contradição, como pensou Fichte, consistindo esse processo de negar-se, não em uma aniquilação do absoluto, mas, ao contrário, indica o seu efetivar-se que na exterioridade e na suprassunção da mesma revela-se o absoluto como a verdade filosófica.

A *Lógica* é a primeira parte do sistema que, na verdade, já anuncia todas as outras, ela contém em si os princípios da especulação filosófica, ou seja, essa obra demonstra todo o processo especulativo da idéia desde seu momento mais abstrato até

²⁴ F.E, § 16

²⁵ AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. **Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza**. Disponível em: <[http:// www. Benedictusdespinoza. pro. br/115005/115089. html](http://www.Benedictusdespinoza.pro.br/115005/115089.html)> Acesso em: 25 julho 2008. pp 31-2.

efetivar-se e retornar reflexivamente a si como *idéia absoluta*. Este processo especulativo da *idéia* passa por três momentos que, nas palavras do próprio Hegel, são “momentos de todo [e qualquer] lógico-real”.²⁶ Os momentos da *idéia absoluta* no plano do pensar (ser, essência e conceito), apresentados na *Lógica*, são momentos de todo o sistema hegeliano nos quais a *idéia absoluta* apresenta suas determinações naturais e espirituais.

O processo especulativo da *idéia* é um eterno processo de supressão, atitude de supressão da *idéia* de suas determinidades, pois superar é conservar determinidades desenvolvidas em um momento anterior e acrescentar novas determinidades no momento atual²⁷. Os momentos do processo especulativo são, na verdade, momentos de supressão das determinidades lógicas, naturais e espirituais da *idéia*. Os momentos do processo especulativo da *idéia* são: *abstração ou entendimento (universalidade)*, *dialética* ou *razão negativa (particularidade)*, *positividade* ou *razão especulativa (singularidade)*.

²⁶ ECF I, § 79.

²⁷ Neste parágrafo são apontadas duas importantes categorias da filosofia hegeliana: supressão e determinidade. Tais categorias já apareceram e aparecerão outras vezes neste trabalho, por isso é necessário prestar alguns esclarecimentos sobre estas. Para esclarecer a categoria supressão recorre-se a Inwood, que explica que Hegel utiliza esta categoria, principalmente, em dois sentidos opostos: em um primeiro sentido é colocado com a significação de “anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender”; em um segundo sentido, é exposto como “conservar, poupar, preservar”. Como se pode observar, os dois sentidos dados para supressão guardam significações opostas uma da outra e esta oposição é o que confere o caráter especulativo que Hegel almeja atribuir a supressão, pois, segundo Inwood, “é de grande interesse para o pensamento ESPECULATIVO que *Aufhebung* tenha sentidos opostos” (INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tr.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. pp. 302-3). Isto porque, o pensamento especulativo hegeliano aceita as contradições, a negação do conceito, sendo a negação o segundo momento da sua *Lógica especulativa* que perpassa todo seu pensamento. Assim, ao dizer que supressão significa no pensamento de Hegel “destruir”, em um primeiro sentido, é dizer que significa a contradição de algumas determinidades de um dado conceito e ao dizer que supressão, também, significa “conservar” é afirmar que supressão em um outro sentido é manter algumas determinidades essenciais deste mesmo conceito. Desta forma, supressão é destruir e conservar, negar e manter as determinidades de um conceito. Por ter este sentido, é que supressão é um conceito essencial à filosofia especulativa hegeliana, pois guarda em si, por ter dois sentidos opostos, o próprio sentido especulativo de toda a filosofia hegeliana. Sobre a determinidade, pode-se explicitar que é outra categoria de suma importância para a filosofia especulativa hegeliana, pois marca a relação que ela pretende estabelecer de interioridade e exterioridade do conceito. Tomando a exposição de Rosenfield sobre determinidade, encontra-se a seguinte definição: “A “determinidade” expressa a relação de tipo reflexivo entre o mesmo e o outro, entre a interioridade e a exterioridade, de tal modo que o resultado deste processo é, na verdade, um movimento de atualização de um no outro” (ROSENFIELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983.p.30). É pertinente afirmar, portanto, que determinidade não é somente uma determinação, o conceito determina a realidade ou a realidade determina o conceito, mas o processo do conceito determina-se tanto interiormente como exteriormente, bem como se acresce de novas determinações pela sua relação intrínseca com o real, já que o conceito não é apenas abstração existente somente no pensamento, mas está na própria realidade. A categoria de determinidade expressa, portanto, o movimento de atualização interior e exterior do conceito, ou seja, é movimento de superação do conceito de suas determinações racionais e reais.

A característica principal do momento da *abstração* ou *entendimento* é fixar determinações, ou seja, o entendimento é responsável por dar determinações aos conceitos, isolando um dos outros sem relacioná-los: “O pensar enquanto entendimento fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade”.²⁸ O momento da *dialética* ou *razão negativa* é marcado pelas contradições que emergem, de modo imanente, da abstração dos conceitos do entendimento: “O momento dialético é o próprio supressur-se de tais determinações finitas e ultrapassar para suas opostas”.²⁹ Por fim, na etapa da *razão especulativa*, as contradições dos conceitos são superadas, a *razão positiva* unifica os conceitos opostos dando origem a um novo processo: “O especulativo ou positivamente racional apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido e sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]”.³⁰

Os momentos da lógica especulativa, demonstrados na *Enciclopédia*, estão presentes e desenvolvidos na *Filosofia do direito*. Importa esclarecer, porém, que na *Filosofia do direito* a vontade desenvolve-se de acordo com silogismo lógico da idéia, *entendimento* (universalidade)– *dialética* (particularidade)– *especulação* (singularidade), entretanto, a vontade segue, além disso, uma lógica própria da objetividade, ou seja, seu desenvolvimento é estruturado de acordo com o movimento pertinente ao direito e ao político (que na *Lógica* já tinham sido articulado, mas de forma diferenciada). Assim, a vontade na esfera do direito segue uma lógica própria:

Ser, fundamento, reflexão, idéia do Bem, idéia do vivido, etc., não seguem, então, na *Ciência da Lógica*, a mesma ordem que na *Filosofia do Direito*. A lógica dessa obra é, na verdade, uma lógica do político que repõe a lógica da Lógica. Em outras palavras, a Filosofia do Direito é, não somente, produtora de uma lógica própria, mas verifica e realiza os princípios lógicos universais.³¹

Começa a torna-se mais clara a relação entre a *Lógica* e a *Filosofia do direito*, segue-se, assim, na exposição do sistema a fim de continuar a relacioná-lo com o direito hegeliano.

²⁸ ECF I, § 80.

²⁹ ECF I, § 81.

³⁰ *Ib.*, § 82

³¹ ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 29

1.2- Da lógica à natureza: a idéia no seu ser outro

A idéia que é para si, considerada segundo essa sua unidade consigo é intuir; e a idéia que-intui é a natureza. Mas, como intuir, a idéia é posta por reflexão exterior, em determinação unilateral da imediatez ou negação. Ora, a liberdade absoluta da idéia é que ela não simplesmente passa para a vida, nem como conhecimento finito deixa aparecer a vida em si; mas; na absoluta verdade de si mesma, decide-se a deixar sair livremente de si o momento de sua particularidade, ou do primeiro, determinar-se e ser outro - a idéia imediata como seu reflexo, como natureza.³²

O parágrafo marca a transição da *idéia lógica* à *idéia na natureza*, passagem que não representa o desaparecimento da idéia absoluta, ao contrário, é sua exteriorização livre no mundo físico. *A Filosofia da natureza* tem por objeto justamente a idéia absoluta em seu aparecer natural, não o aparecer estático, mas o desenvolvimento da idéia desde o momento em que está presa a todas as determinações naturais até a vitória do espírito sobre a mesma. O que mais interessa, portanto, é salientar a transição da *idéia natural* à *idéia espiritual*, dito de outro modo, a passagem da natureza ao espírito e a distinção entre ambos que é exposta na *introdução da Filosofia do espírito*, a fim de levar a compreensão de que: “O espírito efetivo, que é nosso objeto somente na ciência do espírito, tem a natureza exterior por sua pressuposição mais próxima, como tem a idéia lógica por sua pressuposição primeira”.³³

Expondo a distinção da manifestação da idéia enquanto natureza e espírito, Hegel aponta a idéia na forma do ser *fora de si*, ou seja, a natureza exterior, composta por seres naturais espaço-temporal que tem autonomia em relação a outro ser, “sabemos que o ser natural é espacial e temporal, que na natureza isto subsiste junto disso, isso se segue a isso; numa palavra, que todo o natural está *fora-de-um-outro*, até o infinito”.³⁴ A natureza provoca a dispersão da idéia absoluta na exterioridade. Contrariamente, o espírito é interioridade que na *suprassunção* da exterioridade retoma a si, atuando livremente, autoconhecendo-se e se dando ao conhecimento:

Como o espírito, também a natureza externa é racional, divina, é uma exposição da idéia. Contudo, na natureza manifesta-se a idéia no elemento do “fora-um-do-outro”; ela não é só exterior ao espírito, mas, porque é exterior à interioridade,

³²ECF III, § 244.

³³Ib., § 381.

³⁴Ib., § 381.

essente em si e para si, que constitui a essência do espírito, ela, justamente por isso, é exterior também a si mesma.³⁵

É na luta pela supressão da exterioridade natural que o espírito liberta-se das necessidades puramente naturais. A luta é observada na necessidade elevada dos seres vivos em relação aos seres não vivos. Nas plantas é possível notar uma autodeterminação do seu crescimento e reprodução através de seu impulso que provoca uma unidade diferenciada nela mesma. Entretanto, a unidade “[...] se mostra um centro expandido na periferia, uma concentração das diferenças, um desenvolver-se de-dentro-para-fora [...] por isso [é] alguma coisa a que atribuímos o impulso. Porém essa unidade permanece uma unidade incompleta [...] cada parte é a planta inteira, uma repetição dela.”³⁶

A vitória superior é percebida no organismo animal. O animal autodetermina-se pelo impulso e instinto, desejo, algo que a planta não tem, o animal, portanto, lhe é superior. Segundo Bourgeois³⁷, a capacidade instintiva do animal deriva da existência da alma no animal que é o “princípio total da vida animal. A alma suprasse a dispersão própria da idéia que ocorre na natureza, fazendo-se dela mesmo espírito.”

A *alma* presente no animal, expressa no instinto, representa o início da supressão da natureza no organismo animal, ou seja, o animal ao determinar-se de dentro para fora apresenta sua potencialidade superior à da planta em relação às determinações da natureza, pois enquanto a planta é uma repetição de si em seu desenvolvimento, o animal difere-se de si, negando a si mesmo na relação dos sexos, forma mais plena de vida, pois aí é guardado o sentimento de unidade: “cada um dos sexos não sente no outro uma exterioridade estranha, mas [sente] a si mesmo, ou o gênero comum aos dois. Por isso, a relação dos sexos é o ponto mais alto da natureza viva: nesse grau ela é

³⁵Ib., § 381.

³⁶ECF III, § 381.

³⁷Embora a concepção hegeliana de alma seja influenciada pela *Tratado da alma* de Aristóteles, Hegel discorda do grego no que diz respeito à existência da alma na planta e no mundo. Isto porque, “para Hegel, a alma é a alma senciente: não há alma ao nível da planta, já que esta não tem sensação e a atividade racional excede, desde o início, o estilo de existência da alma [...]”. E para não considerar a existência da alma no mundo, Hegel parte da concepção de que “Sendo o indivíduo terrestre um todo como tal sem atividade e a atividade terrestre uma atividade que não é a do todo, não é possível então falar, nesse nível do organismo geológico, da presença de uma totalidade tomada em sua exterioridade a si, a subjetividade imanente a uma estrutura. Não há alma no mundo” (BOURGEOIS, Bernard. **Hegel: os atos do Espírito**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. pp. 17-20). Hegel, portanto, discorda de Aristóteles, sumariamente, porque não considera que a alma é princípio de tudo que é vivo (planta, mundo...), mas dos que organismos sentem. A sensação é, assim, o princípio natural da alma, só nos organismos que sentem, e são animados pelas sensações, a alma se faz presente.

retirada, na mais plena medida, da necessidade exterior[...].³⁸ Na relação dos sexos os dois seres têm “o sentimento de sua unidade”.

Entretanto, a alma animal marca apenas o início do aparecimento do *espírito livre*, pois ainda está presa às determinações da natureza, toda a vida do animal é determinada pelas mudanças e variações naturais. A alma do animal representa a *natureza-espírito*, dito de outra maneira, a natureza que passa a espiritualizar-se na alma, princípio da vida ativa do animal, mas essa alma é natural e por mais que ela tente negar a natureza é essa natureza que a afirma negando-a. A afirmação da alma natural é dada exatamente pela natureza que a nega, pela natureza que a impede de ser livre plenamente.

O *espírito-natureza*, ao contrário, é a natureza suprasumida na alma humana, é o espírito livre que conserva em si as determinações da natureza ao mesmo passo que a nega, pois já não é mais alma natural dependente essencialmente da natureza, mas espírito livre que vence sobre a natureza. Em suma: “A alma natural é a alma que combate em vão uma natureza que a nega, afirmando-a; a alma espiritual é o espírito que combate vitoriosamente uma alma que o nega, sendo afirmada por ele”.³⁹

A alma humana é o espírito, unicidade de natureza e liberdade. Todo o desenvolvimento da natureza culmina no aparecimento do espírito livre, que é a idéia libertada das determinações puramente naturais e voltando-se de forma reflexiva a si mesmo, na natureza ela estava na forma de seu *ser outro*, passando a operar novas mediações para efetivar-se plenamente no espírito:

O espírito tem para nós a natureza por sua preposição, da qual ele é a verdade e, por isso, seu [princípio] absolutamente primeiro. Nessa verdade, a natureza desvaneceu, e o espírito se produziu como idéia que chegou ao seu ser-para-si, cujo objeto, assim como o sujeito, é o conceito.⁴⁰

O espírito, portanto, é a idéia que no seu retorno a si busca efetivar-se de modo pleno, não mais como pura exterioridade negativa, mas produzir-se em um mundo livre, ou seja, em uma *segunda natureza*. O espírito aparece concretamente no homem, pois é ele o ser pensante capaz de produzir uma outra natureza: “Só o homem é espírito pensante, e por

³⁸ECF III, § 381.

³⁹BOURGEOIS, Bernard. **Hegel: os atos do Espírito**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 28.

⁴⁰F.E, § 381

isso - e, na verdade, só por isso - é essencialmente diferente na natureza”⁴¹. O espírito, figurado como homem, põe o seu mundo “como algo refletido sobre si mesmo”, tira da natureza o caráter “de um outro perante ele”, e a torna, ao invés de algo oposto, algo posto por ele.⁴²

Dadas as considerações, compreende-se que a passagem da natureza ao espírito é na verdade a passagem da necessidade a liberdade, em um movimento especulativo que culmina na produção do espírito de um mundo posto por ele. O espírito, entretanto, não se manifesta livre imediatamente, mas somente em seu desenvolvimento põe as mediações para atingir sua libertação plena. A terceira parte da *Enciclopédia III, A Filosofia do espírito*, demonstrará o desenvolvimento do espírito que põe como seu objeto a sua liberdade.

1.3. Da natureza ao espírito: o desenvolvimento do espírito livre

O desenvolvimento especulativo do espírito é caracterizado por três momentos. Inicialmente é *Espírito subjetivo*, livre somente em si; desenvolve-se e é *Espírito objetivo* livre no mundo produzido por ele mesmo; e, por fim, é *Espírito absoluto*, livre em sua plenitude máximo:

O desenvolvimento do espírito é este:

- 1) o espírito é na forma da *relação a si mesmo*: no interior dele lhe advém a totalidade *ideal* da idéia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] *espírito subjetivo*.
- 2) [O espírito é] na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] *espírito objetivo*.
- 3) [O espírito é] na unidade-essente *em si e para si* produzindo-se eternamente—da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [É] o *espírito absoluto*.⁴³

O espírito subjetivo é interioridade, espírito livre que ainda está preso às determinações naturais. Este espírito ligado à natureza é a *alma* ou espírito-natureza, espírito que começa a despertar na natureza, como já foi aludido quando se comentava a passagem da natureza ao espírito. A alma guarda em si determinações naturais, ou seja, o

⁴¹E.C.F III, § 381

⁴²Ib., § 384

⁴³ECF III, § 385

seu desenvolvimento inicial está pautado em algumas mudanças advinda do exterior, da natureza. No entanto, apesar de ser determinada pela natureza, a alma em seu desenvolvimento supera as determinações naturais, buscando na sua interioridade, na subjetividade, suas determinações. Assim, quanto mais a alma se interioriza, mais se torna livre e o espírito passa a se manifestar com mais precisão. A alma é, portanto, objeto de estudo da *Antropologia*, pois a Antropologia hegeliana estuda a alma que é a base do desenvolvimento humano. Desta forma, a Antropologia constitui o primeiro momento do Espírito Subjetivo.

Quando a alma desenvolve suas determinações interiores e no seu aparecer é espírito livre, necessita, agora, se conhecer enquanto tal, pois quanto mais o espírito se conhece mais livre é. Para realizar este processo de conhecer a si mesmo, o espírito precisa pôr a si mesmo como objeto. Assim, o espírito subjetivo objetiva-se e aparece a si mesmo como objeto, sendo a consciência fenômeno do Espírito. O segundo momento da *Filosofia do espírito* é justamente a *Fenomenologia do Espírito*, que trata da consciência enquanto fenômeno do espírito, em que este se relaciona consigo mesmo na forma subjetiva finita:

A consciência constitui o grau da reflexão ou da relação do espírito: do espírito como *fenômeno*: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como *relação subjetiva*, como *certeza de si mesmo*. A identidade imediata da alma natural é elevada a essa identidade ideal pura consigo; o conteúdo daquela é, para essa reflexão essente para si, *objeto*. A pura liberdade abstrata, por si, deixa sair a sua determinidade, a vida natural da alma, para fora de si, como *objeto*, tão livre quanto *autônomo*; e é desse objeto, como *exterior a ele*, que o Eu sabe, antes de mais nada; e assim é consciência.⁴⁴

A *consciência* é, portanto, o eu que, sendo manifestação do espírito, tem por atividade o conhecimento de si mesmo, este é ao mesmo tempo um conhecimento de si mesmo do espírito, pois este, ao exteriorizar-se no mundo, o faz primeiramente sob a forma de consciência.⁴⁵ A *fenomenologia*, portanto, demonstra a relação e o processo de

⁴⁴ECF III, § 413

⁴⁵Hegel escreve uma obra específica para explicar este momento do desenvolvimento do Espírito Subjetivo. A obra em questão é *Fenomenologia do Espírito* de 1807, considerada por muitos estudiosos a introdução do sistema hegeliano. Hegel expõe como a consciência progride da experiência sensível ao saber absoluto, passando por inúmeras etapas em que faz a si mesma através do conhecimento sensível do mundo, da relação com outras consciências e do seu alargamento no mundo objetivo, ou seja, na exteriorização neste mundo como Espírito, que é exatamente esta consciência exteriorizada no mundo da ética, da moralidade, e da cultura. O percurso da consciência demonstrado pela *Fenomenologia do espírito* tem o pano de fundo histórico-cultural, pois a experiência da consciência, sua efetivação, ocorre no cenário histórico-cultural. Assim, na *Fenomenologia do Espírito*, os elementos de cunho social são apresentados, indiretamente, como figuras da consciência. Estas figuras da consciência são apresentadas no intuito de expor como a consciência

conhecimento do espírito, inicialmente consciência, com o objeto, com o mundo, que na verdade é relação do espírito consigo mesmo e o *autoconhecimento* do espírito de si, já que o objeto, o mundo, é a aparição do próprio Espírito.

A *Psicologia* é o terceiro momento da *Filosofia do espírito* no qual ocorre a reconstituição da unidade da subjetividade e da objetividade. Enquanto na *Antropologia* o espírito desenvolve-se na sua interioridade (subjetividade), e na *Fenomenologia* o espírito avança na relação com o outro, com o objeto, que é aparição dele mesmo, na *Psicologia*, o espírito aparece enquanto tal, ou seja, enquanto união da sua interioridade com o seu autoconhecimento desta interioridade em seu aparecer exterior:

A psicologia é o momento do Espírito subjetivo que o espírito sabe a si mesmo como sujeito e objeto do saber: o espírito determina-se como a verdade da alma e da consciência: daquela totalidade imediata, simples, e deste saber que agora, como forma infinita, não estando mais limitado por aquele conteúdo, não fica em relação com ele como objeto, mas é saber da totalidade substancial, nem subjetiva nem objetiva. O espírito, portanto, começa somente de seu próprio ser, e só se refere as suas próprias determinações.⁴⁶

Os três momentos da *Psicologia* são: *Espírito teórico*, *Espírito prático* e *Espírito livre*. Entender estas partes é fundamental para compreender a transição do *Espírito subjetivo* ao *Espírito objetivo*. O *espírito teórico* constitui-se como *inteligência livre* que busca encontrar o racional, ou seja, seu objeto é o conhecer, mas não um conhecer superficial que acarreta no simples saber do objeto, mas em um conhecer substancial do objeto, em conhecer sua essência. A atividade do *espírito teórico*⁴⁷ é, portanto, *atividade*

individual, partindo da experiência sensível, exterioriza-se no mundo objetivo e culmina no Saber Absoluto, unidade de ser e pensar. A *Fenomenologia do Espírito* pretende demonstrar o Absoluto como unidade de ser e pensar, demonstração que perpassa o sistema hegeliano, mas ao contrário da *Enciclopédia das Ciências filosóficas em compendio* (1817) na qual Hegel parte da lógica, da idéia mais universal e abstrata, na *Fenomenologia* Hegel parte da experiência, da consciência sensível que culmina no Saber Absoluto, na identidade de ser e pensar.

⁴⁶ ECF III, § 440

⁴⁷ Sobre a atividade do espírito teórico, é relevante o comentário que Catarina Laboré insere em sua dissertação *O espírito subjetivo como espírito livre* ao explicar a capacidade da inteligência elevar o saber do objeto ao conhecimento racional do mesmo: “a inteligência é capaz de elevar o saber a um objeto dado no nível de um conhecimento racional. Ao mesmo tempo transforma o objeto, de algo exterior em algo interior, interiorizando-se a si mesma. Esses dois processos são um só e o mesmo, pois o saber racional torna-se um conteúdo racional justamente porque é sabido de maneira racional. Nesse processo, explicita Hegel, a inteligência retira do objeto, a forma da contingência, apreende sua natureza racional e assim a põe subjetivamente e inversamente, elabora com isso ao mesmo tempo a subjetividade para se tornar a forma da racionalidade objetiva. Desse modo, o saber que era inicialmente abstrato e formal torna-se concreto, preenchido pelo verdadeiro conteúdo, portanto subjetivo. Quando a inteligência atinge essa meta que lhe é

teórica, que é a *atividade da inteligência* apreender a essência do objeto interiorizando a exterioridade do mesmo. O *espírito teórico*, portanto, é a inteligência que tem por meta conhecer a essência das coisas.

O *espírito prático* é a *vontade* que faz da liberdade sua determinidade, seu conteúdo e seu fim:

O espírito, como vontade, se sabe como decidindo-se em si mesmo preenchendo-se de si mesmo. Esse ser-para-si preenchido, ou singularidade, constitui o lado da existência ou realidade da idéia do espírito; enquanto vontade, entra o espírito na efetividade; enquanto saber, está no solo da universalidade do conceito. O espírito, enquanto dá a si mesmo o conteúdo, e a vontade junto a si, livre em geral: este é seu conceito determinado. Sua finitude consiste seu formalismo; em que seu ser, preenchido por isso. É a determinidade abstrata, a sua em geral, não identificada com a razão desenvolvida. A determinação da vontade essente em si é levar a liberdade à existência na vontade formal, e por isso o fim dessa vontade é preencher-se com seu conceito, isto é, fazer da liberdade sua determinidade, seu conteúdo e fim, como [também] seu ser aí.⁴⁸

O espírito que agora se configura como vontade, coloca como seu conteúdo a liberdade e o seu produto é a ação. Enquanto a inteligência é a atividade do espírito teórico que visa conhecer a essência das coisas, a vontade é atividade do espírito prático que age em conformidade com as determinações da inteligência ou do pensar, encontrando a vontade no pensar a sua própria substância: a liberdade. Assim, no *espírito prático*, a vontade coloca subjetivamente, de maneira formal, a liberdade como seu conteúdo, liberdade esta que só será efetivada quando a *vontade* passar à concretude do mundo, ou seja, quando é vontade se realizando no mundo das instituições.

Hegel no parágrafo 469 da *Enciclopédia*, V.III, demonstra como o *espírito prático* se desenvolve. Primeiramente é *sentimento prático*, em seguida configura-se como *tendência* e depois consiste em *felicidade*. O que se pretende evidenciar aqui é a discussão que Hegel faz em torno das paixões quando está explicitando o segundo momento do desenvolvimento do *espírito prático*: a *tendência*.⁴⁹ A vontade configura - se como paixão, sendo essa entendida como a vitalidade do sujeito que o impele a realizar suas ações. Catarina Laboré, em sua interpretação da paixão, infere: “na paixão, o indivíduo põe todo o

posta pelo seu conceito, ela é na verdade, o *conhecer* (Enc. III, 445, p.223)” (TAVARES, Catarina Labore Maia de Alencar. **O espírito subjetivo como espírito livre**. Fortaleza: UECE, 2007. 164p. Dissertação (Mestrado)- Mestrado Acadêmico em filosofia da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2006. p.88).

⁴⁸ECF III, § 469.

⁴⁹Ib., § 475.

interesse vivo de seu espírito, de seu talento, de seu caráter, de seu prazer em um só conteúdo. Por isso se diz que nada de grande foi realizado sem paixão”.⁵⁰

Relacionando estas afirmações que Hegel faz sobre as paixões no *espírito subjetivo* com sua *Filosofia da história*, pode-se antecipar que Hegel irá afirmar nesta última que os grandes acontecimentos históricos foram movidos pela paixão de grandes homens da história, assim as paixões que são subjetivas deixam suas marcas na objetividade histórica. Mas Hegel enfatiza no *Espírito subjetivo* que não se deve confundir as paixões que impulsionam o homem agir com um egoísmo cego, pois a vontade deve refletir sobre suas paixões e interesses particulares, escolhendo por aqueles que correspondem com a realização universal da vontade: a liberdade ou felicidade coletiva.

Pode-se afirmar, então, que o *espírito teórico* é em si, o *espírito prático* é para si, pois na atividade teórica o espírito desenvolve-se no âmbito da racionalidade sem ainda ter um conteúdo relacionado diretamente com a ação, com o real, tal conteúdo, que é conteúdo da vontade, só irá ser posto pela atividade do *espírito prático*, que é espírito para si, pois põe a liberdade como conteúdo da vontade a ser desenvolvido no âmbito da objetividade, do real.

O *espírito livre* é a conciliação do *espírito teórico* e do *espírito prático*. O *espírito livre* é o espírito e para si, pois por ser inteligência se sabe como livre e por ser vontade tem querer, por isso, põe a liberdade como seu conteúdo, seu objeto. O *espírito livre*, portanto, se sabe e se quer enquanto livre. Esta unidade alcançada no momento do *espírito subjetivo* é interior, sendo o espírito impelido, pelo seu movimento dialético interior, a exteriorizar-se, objetivar-se. O *espírito* fora de sua interioridade é o momento do *Espírito objetivo*. Este espírito objetiva-se nas instituições históricas, sendo estas o mundo da liberdade realizada.

Por fim, o *Espírito absoluto*, é o momento da identidade plena da subjetividade e da objetividade, da interioridade e da exterioridade do espírito. O espírito neste momento se reconhece como idêntico a toda realidade, a todo ser, sendo idêntico a si mesmo. As

⁵⁰ TAVARES, Catarina Labore Maia de Alencar. **O espírito subjetivo como espírito livre**. Fortaleza: UECE, 2007. 164p. Dissertação (Mestrado)- Mestrado Acadêmico em filosofia da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2006. p.107).

formas da manifestação do verdadeiro conteúdo do espírito absoluto são a *Arte*, a *Religião* e a *Filosofia*, sendo esta última a forma suprema de manifestação e apreensão do *absoluto*.

Insistindo na discussão sobre o *espírito objetivo*, é importante comentar o seu desenvolvimento histórico para tornar compreensível, porque o espírito objetivo é livre nas instituições. O *espírito objetivo* é objeto da *História*, pois ele se desenvolve nas Instituições postas por ele, e a *História* se desdobra através da efetivação do *espírito objetivo* nestas Instituições. O mundo do *espírito objetivo* é o mundo da liberdade que tem sua expressão máxima no *Estado*. O *Estado* é, portanto o ápice do *mundo ético*: “A plena efetivação dessa liberdade na propriedade ainda incompleta, ainda formal—o acabamento da realização do conceito do espírito objetivo—, só é atingida no Estado, em que o espírito desenvolve sua liberdade num mundo posto por ele: mundo ético”.⁵¹

Segundo Hegel, a liberdade efetiva só é possível no Estado, pois ele é a expressão máxima do *absoluto* sobre a terra. O *Estado* é entendido por Hegel como o lugar de efetivação da liberdade, a ponto de só ser possível pensar uma comunidade humana livre com a existência do Estado, pois ele é o ápice do *espírito de um povo*, que é a concretização particular do *espírito* de uma determinada comunidade histórica.

A manifestação de um povo nas instituições é a cultura deste povo, que é posta como uma *segunda natureza* por este último⁵². O mundo das instituições ou *eticidade* é um

⁵¹ECF III, § 385

⁵²Pascal já havia tematizado em sua obra o conceito de segunda natureza que muito provavelmente influenciou Hegel na sua noção sobre a temática. Pode-se observar a referência de Pascal à existência de uma segunda natureza nos parágrafos 89, 93 e 94 da sua obra *Pensamentos*, quando aborda os costumes e os hábitos como uma natureza humana corrompida. Esta noção de corrupção é que leva Pascal a referir-se a uma segunda natureza que, para ele, é uma natureza decaída da primeira natureza, natureza divina onde reinava a inocência e a harmonia. Para fundar sua concepção de segunda natureza, Pascal vale-se dos conceitos teológicos de queda e pecado original, pois são nestes conceitos que Pascal busca compreender a divisão entre a primeira e segunda naturezas. Pascal concebe, então, duas naturezas, uma pura e outra decaída. A primeira natureza é a natureza antes da queda onde reina a pureza, a segunda natureza, é a natureza após a queda, é a natureza decaída, ou seja, é a própria natureza humana corrompida. A segunda natureza, conforme Pascal, é propriamente humana, abandonada por Deus, ainda que seja a imagem especular dele, na qual reina o hábito e o costume. A segunda natureza é o mundo propriamente humano, no qual reina a concupiscência. É nesta natureza, abandonada por Deus, que se erguem os princípios políticos e morais norteadores da vida efêmera do povo, os costumes e os hábitos mutáveis. Nesta concepção pascalina de segunda natureza, é possível destacar que o homem é considerado um ser histórico, sua natureza são hábitos e costumes que ele cria, é a cultura formada no tempo, portanto, é a própria existência humana, finita, histórica. O pensamento pascalino acerca da segunda natureza é, portanto histórico e não natural. É esta concepção de segunda natureza que pode ser relacionada ao pensamento de Hegel. Hegel também concebe a segunda natureza como algo propriamente histórico, como sendo um desenvolvimento da natureza livre do homem que põe uma segunda natureza derivada da sua atitude livre e criadora. Assim, pode-se afirmar que ambos, Pascal e Hegel, percebem a natureza humana como uma segunda natureza histórica, mas pode-se afirmar, também, que a

espaço de cultura, onde, no mundo moderno, o homem cria instituições como a *família*, a *sociedade civil-burguesa* e o *Estado*, para mediar o alcance da liberdade no mundo objetivo. O *ethos* é o costume de cada povo que transcende a natureza imediata e natural do homem, sendo formado pelas necessidades criadas, não satisfeitas naturalmente, mas socialmente.

É na obra *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) que Hegel detalha todo o percurso do *espírito objetivo* buscando atingir sua liberdade institucional. O direito é responsável por efetivar a liberdade do *espírito objetivo*, sendo suas esferas momentos cada vez mais alto da efetivação do *espírito livre*. O *espírito objetivo*, figurado no homem, põe através de sua própria criação estas esferas do direito. Portanto, a cultura, as instituições, o direito e a história não são da ordem da natureza física, estática, mas do espírito ativo que busca seu aperfeiçoamento no tempo:

A mudança histórica, visa sucintamente, há muito foi entendida de maneira geral como envolvendo um avanço em direção ao melhor, ao mais perfeito. As mudanças que ocorrem na natureza, por mais infinitivamente variadas que sejam, mostram apenas um ciclo de repetição constante. Na natureza nada acontece de novo sob o sol, a ação multiforme, de seus produtos, leva ao aborrecimento. O mesmíssimo caráter permanece de maneira continuada e toda mudança reverte a ele. Somente as mudanças no reino do espírito nos permitiu afirmar que no homem há um aspecto totalmente diferente da característica da natureza: um desejo voltado para o aperfeiçoamento.⁵³

Na natureza, a idéia absoluta perpetua-se principalmente no espaço, enquanto na história perpetua-se no tempo. Natureza e história são manifestações da mesma idéia que atingiu a plenitude em si na lógica, nas duas existe uma *razão divina*, com o diferencial que na natureza esta razão desenvolve-se na repetição dos fenômenos, já na história, é razão criadora, desenvolve-se em um mundo criado por ela para livremente nele atuar. Esta razão,

concepção de segunda natureza, em ambos, guarda uma forte divergência, pois enquanto Pascal afirma ser a segunda natureza, mundo histórico e político, abandonada por Deus, Hegel entende exatamente o contrário. Na ótica hegeliana, a segunda natureza não é abandonada por Deus, pelo absoluto. Para Hegel, o mundo do espírito objetivo é a expressão da idéia sobre a terra, ou seja, na segunda natureza o absoluto está autorealizando-se. Netas considerações sobre o pensamento pascalino e hegeliano sobre segunda natureza, torna-se notória a possibilidade de Pascal ter influenciado Hegel, embora Hegel tenha divergido em alguns aspectos de Pascal. (PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tr.: de Sérgio Milliet. Coleção “Os pensadores” 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. pp. 60- 70)

⁵³HEGEL, G.W.F. **A Razão na História**: Uma introdução geral à Filosofia da História. 2ª ed. Tr.: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001. p. 105

idéia absoluta, necessita da manifestação tanto natural quanto histórica, as duas são fases do seu desdobramento, são fundamentais para que a *idéia absoluta* se efetive enquanto tal. Assim, no desenrolar dos acontecimentos históricos a razão revela-se, trazendo ao mundo do espírito a racionalidade de seus fatos: “o único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente”.⁵⁴

As considerações feitas sobre a relação entre espírito objetivo e a história, leva a perceber que o espírito objetivo desenvolve-se no mundo objetivo que é o mundo histórico, sendo a história o próprio desenvolvimento do espírito objetivo. O espírito objetivo é vontade livre que busca efetivar-se enquanto tal. Para que ocorra tal efetivação, o espírito passa por momentos na objetividade que são as esferas do direito. Estas esferas são momentos cada vez mais superiores da liberdade, pois são nelas que a vontade livre supera a forma mais abstrata de liberdade e progride para a liberdade efetiva. Assim, não se está errando ao afirmar, como foi afirmado outrora, que o direito hegeliano são as esferas da efetivação da liberdade da vontade, podendo, na verdade, ser considerado como o próprio efetivador da liberdade.

A exposição sucinta da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, põe o sistema em relação ao direito hegeliano, salientando o último como momento do sistema em que a efetivação do espírito objetivo é atingida no mundo, ou melhor, como momento da vontade que atinge sua liberdade plena. A *Enciclopédia*, oferece a compreensão do sistema hegeliano como um todo e expõe os fundamentos das obras posteriores de Hegel, a exemplo disso tem-se a *Filosofia do direito* que traz em seu conteúdo o desenvolvimento mais completo e aprofundado da vontade que busca ser livre e que já tinha sido dado em seus fundamentos na *Filosofia do espírito*, em minúcia, na sua segunda parte: o *Espírito objetivo*.

Porém, importa considerar que tanto a *Enciclopédia* como a *Filosofia do direito* de Hegel são resultado da maturação dos estudos hegelianos desde quando era um jovem seminarista que buscava realizar seu ideal de liberdade. No que concerne ao direito, Hegel muito cedo se interessou pelo mesmo e, ainda jovem, começou a refletir sobre seus fundamentos e sua importância na vida social. Assim, pensar o direito hegeliano é pensá-lo

⁵⁴Ib., p. 53

não somente em sua obra última, nos *Princípios da filosofia do direito*, mas desde os escritos da juventude, em que Hegel já começa esboçar, ainda muito ligado ao pensamento religioso, a definição e o progredir do espírito objetivo. Pensamento político e teológico se confundem no pensamento do jovem Hegel, e é nisso que consiste o fundamento de todo o seu sistema filosófico, em específico, das suas meditações sobre o direito.

II. O pensamento político do jovem Hegel

2.1 Tübingen: o ideal de liberdade do jovem Hegel

O interesse de Hegel pelo o direito é notório desde quando iniciou sua vida filosófica no seminário de Tübingen. Hegel estudou neste seminário no período de 1788-1793. Nesta época ele já refletia sobre os problemas do direito e da política, reflexão, de certa forma, impulsionada pelos acontecimentos da Revolução francesa⁵⁵. Hegel, como a maioria de seus Contemporâneos, reage apaixonado a estes acontecimentos que contribuíram para mudanças significativas nos planos políticos, social, moral e jurídico da Europa e do mundo. Hegel vê a Revolução Francesa como um meio para efetivar seu *ideal de liberdade*.

Este ideal de liberdade passa a ser perseguido mais intensamente por Hegel em meio ao desenrolar dos acontecimentos da Revolução francesa. Na interpretação de Bourgeois, é no seminário de Tübingen que Hegel passa a afirmar seu ideal de liberdade e irá, nos seus anos de formação seguintes: Berna (1793- 1796), Frankfurt (1797-1800) e Iena (1801- 1807), buscar os meios para efetivá-lo⁵⁶.

⁵⁵Manfredo Oliveira afirma que Hegel faz uma leitura filosófica da revolução Francesa, assim, argumenta: “A relação de Hegel com a Revolução Francesa tem sido considerada umas das perspectivas mais frutuosas para determinar sua própria posição em relação aos problemas políticos de seu tempo, ou seja, à sua *teoria de Estado Moderno*, que é incompreensível fora do contexto de todo o pensamento político ocidental. Portanto, Hegel faz uma leitura filosófica da Revolução Francesa tencionando descobrir a significação histórico-universal desse acontecimento, o que significa, para ele, apresentar-se em que sentido o *processo de racionalização da história* atinge aqui um patamar para quem do qual não se pode mais pensar a convivência dos homens em sociedade. Por esse motivo mesmo, a sua posição em relação à Revolução Francesa é essencialmente ambígua: por um lado, um grande entusiasmo, que provém da consideração dos princípios fundamentais que estão em jogo nesse acontecimento; por outro, uma crítica radical à particularidades destes princípios, o que fez dele profundo adversário do pensamento liberal, tendo sido Hegel um dos primeiros filósofos do Ocidente a tematizar as contradições fundamentais da sociedade que emergiu da Revolução. Assim, poder-se-ia dizer que todo o pensamento político de Hegel é um afirmar e negar da Revolução como o parto de uma sociedade nova” (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993. p. 228).

⁵⁶Bourgeois em seu livro o **Pensamento político de Hegel**, irá expor os períodos de formação do pensamento político de Hegel, desde o seminário de Tübingen a Iena. Este estudioso de Hegel comenta neste livro que o ideal hegeliano de liberdade já está presente, na verdade, desde a época em que Hegel estuda no ginásio de Stuttgart, pois o filósofo já apresenta neste ginásio seu amor pela filologia clássica, podendo pressentir por este amor o ideal de liberdade já presente no pensamento de Hegel. Segundo Bourgeois: “Esse ideal não é exclusivamente político, no sentido de que o político seria exclusivo de outra coisa e constituiria uma esfera separada das outras esferas da existência humana, mas é um ideal político no sentido de ter por conteúdo a *pólis*, a cidade antiga, como meio de vida que permite ao homem realizar seu ser numa harmoniosa totalidade” (BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção

Para compreender o ideal de liberdade perseguido por Hegel, é importante conhecer mais de perto a centralidade da religião no pensamento do jovem Hegel. Hyppolite, rememorando os passos filosóficos do jovem Hegel, explica que no seminário o jovem filósofo empreende seus estudos sobre religião no intuito de compreendê-la como forma de manifestação de um povo. O interesse de Hegel pela religião, desde cedo, não é puramente teológico, mas relacionado diretamente aos temas da vida prática, ou seja, com a política, o direito, à moral e à ética.

No seu período no seminário, sobretudo no último ano, Hegel confronta-se com um problema de cunho teórico-prático que será central no seu pensamento e escritos teológicos-políticos e que fundamentará suas reflexões vindouras sobre a vida prática. A questão que inquieta este jovem seminarista diz respeito a relação da vida espiritual e a vida de um povo, ou seja, a relação existente entre religião e a formação de um povo. Para Hegel, a religião é uma dimensão essencial do *gênio* e do *espírito de um povo*.

O pensamento do jovem Hegel sobre a formação e desenvolvimento do *espírito de um povo*, recebe influências do seu próprio entusiasmo, como de seus companheiros de seminário, Schelling e Hölderlin, com a antiguidade clássica, em especial pelo modelo da *bela totalidade ética*, da sua análise do cristianismo, sobretudo na percepção desta como uma religião privada e, por fim, no encontro importante com o iluminismo francês, especialmente na leitura de expoentes como Rousseau, lido apaixonadamente, e Montesquieu.

Hegel investiga a possibilidade ou não de uma religião poder ser viva. Inspirando-se em Rousseau, o jovem distingue a religião subjetiva da religião objetiva, considerando a primeira como “a religião do coração” capaz de impulsionar o agir do homem para grandes obras. A religião subjetiva é, portanto, a religião que se exterioriza no agir guiado pelo sentimento, enquanto a religião objetiva é do intelecto frio que é ordenada no cérebro e “deixa-se sistematizar, apresentar num livro, pode ser transmitida aos outros pela palavra”.⁵⁷ Essas afirmações dos estudos iniciais de Hegel sobre religião é que, segundo Hyppolite, dão origem com mais precisão ao “ideal da religião do povo” do qual

“Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2000. p. 35). O ideal hegeliano de liberdade já se apresenta, pois, como o ideal da efetivação da liberdade do todo.

⁵⁷HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história**. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 21.

Hegel pretende extrair a noção do “homem concreto”. Este ideal de homem extrapola o caráter puramente individual do homem e seu isolamento “do seu ambiente espiritual”. Neste sentido é que se vislumbra desde a juventude o ideal de homem como cidadão, ou seja, como participante de uma comunidade orgânica.

Outra importante distinção feita por Hegel é entre “religião privada” e “religião de um povo”. A distinção fornece ainda mais claramente a evidência do caráter e da valorização do “supra-individual” nos trabalhos da juventude de Hegel. A religião que é, para Hegel, um fenômeno supra-individual:

Pertence à totalidade única e singular que é o espírito de um povo, é imprescindível para a realização da felicidade e liberdade dos povos: *O espírito do povo, a história, a religião, o grau de liberdade política desse povo, não podem considerar-se isoladamente, pois encontram-se unidos de modo indissolúvel*.⁵⁸

Assim, a realização plena do indivíduo é atingida naquilo que o ultrapassa, ao passo que o exprime e o representa: a família, a cultura, um povo. Hyppolite retoma as influências mais perceptíveis na idéia de Hegel do “espírito do povo”. Montesquieu, Rousseau e Heder parecem ter sido os espíritos mais influentes nesta concepção bastante relevante no pensamento hegeliano.

A título mais de informação do que de aprofundamento, sobre as influências Montesquieu, Rousseau e Heder em Hegel, salienta-se que da leitura de Montesquieu, Hegel toma a relação das leis com “o meio geográfico ou com o espírito geral de uma nação”.⁵⁹ A busca pelo “espírito das leis” por Montesquieu leva Hegel a pensar nas forças naturais diversas que originam o espírito de um povo. Embora Hegel distancie-se mais tarde, na sua *Filosofia da história*, das forças naturais, considerando-as como fatores subordinados ao desenvolvimento do espírito livre, ele não nega a relação existente entre espírito e a natureza, chegando a considerar as possíveis relações entre o desenvolvimento do “espírito de um povo” e a localização geográfica na qual este se insere.

Do contemporâneo Heder, aproxima-se ao perceber a existência de um “germe originário” que é a força atuante, o devir da geração do espírito do povo e não seu ponto de origem, como pretendia Montesquieu. Heder, portanto, é o primeiro a atribuir “ao gênio

⁵⁸HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história**. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 21. pp. 21-22.

⁵⁹Ib., p. 24.

primitivo dos povos uma consciência histórica”.⁶⁰ Hegel posiciona-se ao meio destas duas teorias ao considerar “o espírito de um povo” tanto o povo em seu desenvolvimento particular, delimitado por um território, como, também, um espírito universal que desenvolve seu princípio em todos os povos. Hegel, portanto, considera o “espírito de um povo” em seu princípio particular e universal, conciliando o pensamento de Montesquieu e Heder.

Outra influência capital no pensamento hegeliano é a de Rousseau, deste advém a concepção de vontade geral de um povo: “temos ainda que assinalar influência que foi sem dúvida capital, a influência de Rousseau. O que, à primeira vista, pode parecer paradoxal”.⁶¹ Paradoxal porque o contrato social é criticado justamente por representar o acordo entre vontades particulares, surgindo o questionamento de como Hegel, que defende o homem supra-individual, social, pode inspirar-se em Rousseau, o grande fundador do contrato social. Ora, na verdade o que inspira Hegel não é o contrato social por si só, mas a idéia de “vontade geral”. Segundo Hypollite, o aspecto mais louvado em Rousseau por Hegel é a consideração do Estado como vontade: “o ato de associação produz um corpo moral e coletivo, o qual, por esse mesmo ato, conquista a sua unidade, o seu eu comum, a sua vida e vontade. O Estado é a representação da vontade geral do povo”.⁶²

Hegel é atento à distinção fundamental de Rousseau entre vontade geral e vontade de todos; “A vontade geral diz respeito unicamente ao interesse comum, a outra diz respeito apenas ao interesse privado e não passa de uma soma de vontades particulares”.⁶³ A defesa de Hegel é exatamente da “vontade geral” de Rousseau, já que esta representa a realização do bem comum, do espírito do povo. Entretanto, sobre Rousseau recai a crítica hegeliana do contrato social, pois Hegel constata que embora a defesa seja pela vontade geral, o contrato parte de uma noção individualista, atomística de vontade, não levando acabo a realização da vontade de todos.

Hegel irá insistir no seu conceito de *espírito de um povo* nos anos subseqüentes dos estudos da juventude, conceito este que se relaciona, ou até mesmo se confunde com seu ideal de liberdade que almeja e busca as possibilidades para sua realização na estrutura

⁶⁰ b.,p. 25.

⁶¹ Ib.,p.25.

⁶² Ib.,p. 25.

⁶³ Ib.,p. 25-26.

do real. Sobre o ideal de liberdade, Bourgeois⁶⁴ comenta que o interesse em reavivar o ideal de liberdade da *pólis* grega é comum entre os jovens intelectuais alemães entusiastas da Revolução Francesa, para citar alguns, Lessing, Winck, Herder, Goethe, Schiller, Holderlin. Estes intelectuais acreditavam ter os gregos atingindo a liberdade plena através da conciliação do sujeito e da substância da *pólis*. Tal conciliação é dada pelo fato de o sujeito da *pólis* se reconhecer como cidadão, como membro da comunidade política, sendo o fim desta associação a liberdade ou felicidade. Assim, na *pólis* grega existe a conciliação entre o sujeito e a substância, pois o sujeito é o cidadão que vive em conformidade com a substância da *pólis* que não é outra, senão a liberdade.

Para Bourgeois, no período final de Tübingen, o jovem Hegel acreditava que para que o ideal de uma vida livre, bela e feliz ser realizado na Alemanha de sua época, era necessário existir uma reforma da interioridade subjetiva, ou seja, da religião. Por isso, irá defender a identidade entre religião e política presente na *pólis* grega, pois acredita que na retomada desta identidade é que o ideal de liberdade se realizará na Alemanha moderna. Comentando a importância que Hegel dar a reforma religiosa para o restabelecimento de uma comunidade política nos moldes da *pólis* grega no período final de Tübingen, comenta Bourgeois:

Assim, ao deixar Tübingen, Hegel pensa o ideal da vida livre, bela, feliz, cuja primeira encarnação a Grécia oferece, não pode operar-se pela estrada curta do empreendimento puramente político. A reforma da interioridade subjetiva deve acompanhar e mesmo preceder a revolução da exterioridade substancial. É nesse sentido que se irá desenvolver a atividade de Hegel durante seus anos como preceptor em Berna e depois em Frankfurt.⁶⁵

2.2 Berna: o cristianismo como representação da conciliação entre razão e história

A questão formulada em Tübingen da relação entre liberdade política e religiosa, recebe especial atenção no período dos estudos de Hegel em Berna. Assim o filósofo insiste que a restauração da *pólis* grega na Alemanha de sua época, só poderá ocorrer com a reforma da religião. Neste período de estudos, o objetivo central de Hegel é

⁶⁴BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, p. 35-7.

⁶⁵Ib., p.43.

expor a missão fundamental da religião na retomada e reanimação dos princípios da *pólis* grega na Alemanha. Esta missão, no entender do filósofo, é de conciliar, unir, o sagrado e o profano, o místico e o político. A religião não deve separar o homem, dividi-los dentro deles mesmos, como fazia a religião cristã que imperava na Alemanha do século XIX, mas unir estas duas dimensões humanas, como ocorria na *pólis* grega.

O cristianismo era a religião que imperava na época de Hegel. Separava no homem o seu ser cidadão do seu ser religioso, ou seja, a religião cristã incentivava o homem a procurar fora da política, do Estado, sua realização subjetiva ou religiosa. A realização interior, subjetiva, segundo a religião cristã, só ocorre em um além, em um mundo divino sem mesclas da vida terrena. Bourgeois argumenta que é observando esta nítida dissociação entre religião e política que ocorria na Alemanha de sua época, que Hegel irá comparar e contrastar a religião cristã e o paganismo antigo.⁶⁶

O filósofo afirma que no *paganismo antigo*, próprio da Grécia antiga, o espírito predominante era o espírito de liberdade, pois todos eram livres e viam na pátria um ser superior, para o qual trabalhavam em prol de sua conservação. Ao contrário, no cristianismo, instaurado pela predominância da particularidade no Império romano, o homem não percebe mais sua essência no Estado, não compreende o Estado como lugar de sua realização plena. O homem moderno, influenciado pela predominância do particular romano, encontra-se absorvido em seu interesse particular, representado principalmente pela preocupação predominante em sua vida: a manutenção de sua propriedade privada.

Por ter a propriedade como fim último de sua vida, o indivíduo teme a liquidação total desse direito adquirido, com sua morte: assim, busca um absoluto que o salve da morte de sua particularidade, persegue um ideal que se encontra afastado da vida social do Estado, que só pode ser encontrado no céu. Esta busca por uma solução no mundo celeste é incentivada pela religião cristã. Para a solução dessa ruptura que o cristianismo causa, enquanto religião oficial, religião imposta, religião dominadora, Hegel diz que é preciso resgatar o cristianismo em seu sentido original, ou seja, em sua verdade primeira que é o *Cristo*, união de razão e liberdade.

⁶⁶BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção "Idéias". São Leopoldo: UNISINOS, pp. 42-3.

O estudo de Hegel do verdadeiro sentido do cristianismo: o Cristo, foi influenciado pelo pensamento religioso de Kant, pensamento este que apresenta uma nova crítica ao cristianismo. Segundo Hegel, Kant apresenta a mensagem de Cristo como sendo uma mensagem racional pura, pois afirma a liberdade como a essência do homem. Hegel expõe que Kant afirmou esta mensagem filosoficamente na figura de Cristo, e que, ao fazer esta afirmação, Kant está opondo-se à religião cristã como uma religião imposta ao povo sem que este possa pensar sobre o seu verdadeiro sentido (a liberdade humana). O Cristo é, portanto, segundo Hegel, concordando com Kant, a representação racional da liberdade, da essência do homem enquanto tal.

No debate com Kant é que Hegel direcionará sua discussão para os conceitos de positividade e destino do cristianismo. O primeiro mais desenvolvido em Berna, o segundo em Frankfurt. Hypollite comenta: “os dois estudos fundamentais deste período são, para além de uma *Vida de Jesus*, um escrito sobre a positividade *da religião cristã* e um outro sobre o *Espírito do cristianismo e seu destino*”.⁶⁷ Os estudos, reafirmando o que já foi mencionado, não são unicamente religiosos ou teológicos, mas insistem no “espírito do povo” no seu conceito e desenvolvimento, ou seja, as meditações do jovem Hegel são sobre a história, ou melhor, a relação entre razão e história.

Kant em sua obra *A religião nos limites da razão simples*, dirige uma crítica severa a positividade da religião cristã, pois defende que o cristianismo, representado na figura de Cristo, deve conduzir o homem à liberdade através da lei moral que existe na razão humana, e não pela imposição de leis exteriores advindas de uma realidade particular, ou seja, pela história de um determinado povo. Citando Hypollite: “Cristo surge aí unicamente como modelo de moralidade, um esquema através do qual podemos tornar-nos sensíveis ao ideal moral que a razão nos propõe”.⁶⁸ Compreender a postura kantiana frente à positividade, remete à separação ratificada por ele entre moralidade e legalidade, ou seja, entre interioridade subjetiva e exterioridade histórica.

Kant condenada a conversão da *moralidade* em *legalidade*, isto porque, posiciona-se a favor da auto-legislação da razão, acreditando que a razão contém a lei moral a ser seguida por toda a humanidade. Moralidade para Kant é *autonomia*, já

⁶⁷HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história**. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 35

⁶⁸Ib.,p. 38.

legalidade é *heteronomia*. Assim, são distintas. A primeira é sinônima de liberdade, pois ser autônomo é guiar-se por uma única lei que se encontra na própria razão, a segunda sinaliza a obrigatoriedade de submeter-se às leis exteriores, no caso da religião, a lei divina, as leis positivas:

Para Hegel, o exemplo mais notório da legalidade é o judaísmo, a obediência a leis que a divindade impôs ao homem. O homem só se submete à legalidade porque teme Deus, um Deus que o ultrapassa e de que é escravo. Uma religião positiva é, portanto, do ponto de vista da razão prática, uma religião assente na autoridade e que, tratando o homem como uma criança, lhe impõe do exterior o que não se insere na sua razão.⁶⁹

A separação entre moralidade e legalidade é central no pensamento kantiano, pois segundo ele, deve-se ser um sujeito moral (respeita, ama, solidariza.), não somente por uma obrigação exterior, mas por uma aceitação da própria lei interior, a aceitação, por exemplo, das leis divinas somente pela coação, imposição, “faz de Deus um senhor e do homem um escravo e desenvolve neste sentimento de escravo”.⁷⁰ O problema central que Hegel formula a partir da separação kantiana de moralidade e legalidade é de como ser livre historicamente, ou seja, Kant infere que o homem só é livre quando é autônomo, quando segue a lei moral contida na sua razão, sendo contrário a uma religião positiva que induz o homem a ser escravo.

Mas como aplicar a moral a priori à realidade, às relações políticas e sociais se elas desenvolvessem-se em determinado contexto histórico? E mais: Qual é o papel de um direito positivo? Das leis de uma sociedade e ou Estado? Assumindo a postura de Kant, confirma-se a visão que considera a razão histórica insuficiente para fundar a moralidade e a liberdade e privilegia-se os ditames de uma razão prática capaz de dar a lei para o alcance da liberdade. Em qual das posturas confiar? Legalidade ou moralidade? História ou razão? Hegel coloca como seu alvo de estudo tentar conciliar as duas posturas: “A positividade deve conciliar-se com a razão, que perde então seu caráter abstracto e se torna adequada à riqueza concreta da vida”.⁷¹ É nessa idéia que Hegel continuará suas meditações em Berna. Retomando a obra de Kant *A religião nos limites da razão simples*, para analisar a figura de Jesus no escrito kantiano, Hegel irá expor a figura de Cristo diferentemente de Kant. “Jesus

⁶⁹ Ib., pp. 38-9.

⁷⁰ HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história**. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983, p.39.

⁷¹ Ib., p. 39.

no texto de Hegel, não é apenas um esquema sensível, uma representação do ideal de da moralidade, é um indivíduo”.⁷²

Enquanto Kant apresenta Jesus como a representação da lei moral, Hegel o considera como indivíduo, pessoa, tornando-o, ao longo de seus estudos, uma figura mais concreta que realiza suas ações divinas em uma realidade histórica, ou seja, Jesus fornece ao cristianismo a positividade: “ele ensina e age, fala sua própria individualidade e faz milagres”.⁷³ Com as afirmações se pode extrair a idéia de que em Hegel o próprio Cristo representa a positividade da religião, pois vive e age em um momento histórico, é uma pessoa agindo no tempo, a sua presença corpórea e histórica confere à religião cristã sua positividade. Cristo torna vivo o que é sagrado e eterno.

Hegel, portanto, afirma que a religião deve ser viva e não morta, pois quando são percebidos seus elementos históricos, quando o homem não pensa o eterno como supra-histórico, mas como histórico e contingente, encontra na contingência o que ela tem de necessário, ou seja, o que na aparência é essencialmente guardado.

Numa religião podem passar por sagradas ações, personagens, recordações. A razão demonstra a contingência em tudo isso—exige que tudo é sagrado é eterno, imperecível, mas assim não mostra a positividade das coisas religiosas, porque o homem pode relacionar com a contingência e deve relacionar com um contingente o imperecível e o sagrado. No pensamento do eterno, o homem liga o eterno à contingência do seu pensamento.⁷⁴

Na interpretação de Hyppolite, esse enunciado hegeliano abre perspectiva para relação fundamental do pensamento hegeliano entre razão e história, por conseguinte sinaliza uma concepção de liberdade que irá manifestar-se em seus escritos posteriores. A concepção de liberdade inaugurada por Hegel difere-se da liberdade kantiana: *liberdade negativa*, uma vez que defende que o homem para ser livre deve agir de acordo com os ditames da razão, desvinculando-se da positividade da religião, dos seus ordenamentos exteriores. Hegel, pensando a liberdade à luz da religião, suprassume a liberdade kantiana, bem como as teorias frias dos séculos XVIII, traduz, assim, Cristo como histórico e a religião como dado positivo. Deste modo, a liberdade humana é desenvolvida na própria concretude histórica, na vida, que não é só agir racionalmente para além das circunstâncias,

⁷² *Ib.*, p. 41.

⁷³ HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história**. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 41.

⁷⁴ *Ib.*, p. 42.

mas agir nas próprias circunstâncias, enxergando o que nela há de verdadeiro e racional. A concepção de liberdade de Hegel, portanto, é a liberdade viva que só historicamente é alcançada pelo homem.

O aprofundamento sobre a relação entre razão e história será dado por Hegel no período de reflexões de Frankfurt, momento do pensamento que, segundo alguns estudiosos do filósofo, marca a ruptura, como evidencia Bourgeois, já para outros, como Hyppolite, marca uma continuidade dos estudos do jovem Hegel, embora exista uma ênfase na história, em particular, na idéia de destino. Assume-se aqui que o pensamento de Hegel não tenha sofrido uma ruptura, concordando com Hyppolite, contudo uma continuidade no período de Frankfurt.

2.3 Frankfurt: o destino como ponto de conciliação do infinito e do finito

O conflito que se estabelece ao jovem em Frankfurt, segundo Hyppolyte, era de como conciliar definitivamente razão e história. O jovem filósofo não quer desistir da autonomia ao modo kantiano e, tão pouco, da vida com suas riquezas e transformações ao longo da história. Em Berna, o problema está formulado, é preciso conciliar razão, leia-se infinitude, e história, finitude, para unir no homem àquilo que a religião cristã na Alemanha dos fins do século XVIII separava: a sua dimensão absoluta da sua dimensão temporal.

Hegel trabalha o conceito de destino para dar um caminho ao confronto entre razão e história, apresenta, então, uma visão trágica do cristianismo no intuito de tornar compreensível aquilo que entende por destino. Tomando as argumentações de Hyppolite como referencial, é na análise do povo judeu que Hegel extrai um exemplo histórico de destino: “O destino do povo judeu é viver eternamente separado de Deus e dos homens, porque, pela reflexão, projetou seu ideal para além de si mesmo e porque o separou da vida”.⁷⁵ Destino para Hegel é a própria vida e o agir do homem ou de um povo particular, a vida em todas as suas dimensões, todavia esse destino é desconhecido, é estranho ao homem ou ao povo “o destino é a consciência de si mesmo, mas como de um inimigo”.⁷⁶

⁷⁵HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história**. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 51.

⁷⁶Ib.,p 54.

Essas afirmações de Hegel leva ao entendimento que embora o homem reconheça que tem um destino, algo que lhe arrasta para determinado fim, ele não entende sua origem e o toma como algo oposto e estranho a si. A ação humana tende a um destino que inicialmente o homem desconhece. O destino é positividade viva para Hegel que se distingue da positividade morta. A positividade viva é o terreno da realização do espírito na finitude, ou seja, em um povo particular. Já a positividade morta é aquela que não traz para o presente autenticidade, ou seja, algum elemento fundamental para a positividade que realizará a liberdade.

Assim também, Hegel distingue o destino particular do destino universal. O primeiro é suprasumido no segundo, no sentido de que é “Destino todo-poderoso e justo que arrasta os povos - individualidades históricas - a dialética da idéia que, pela sua insuficiência, contém em si o germe de sua morte”.⁷⁷ Hegel para melhor explicitar sua noção de destino recorre a comparação do judaísmo e do cristianismo. O judeu serve-se do mundo objetivo para sua realização individual, pois compreende que não pode ser a infinitude, *finitude x infinitude*, nesse dilema o judeu escolhe o mundo.

Cristo percebe essa cisão, mas compreende a impossibilidade de salvar um povo, pois a objetividade, a vida política de sua época surge como um empecilho, Cristo dirige-se, então, aos indivíduos: “Ele renuncia a salvar o seu povo como povo e sente que Deus se manifesta apenas aos indivíduos; abandona o destino do seu povo”.⁷⁸ O espírito do cristianismo é exatamente a cisão do homem cristão com a realidade objetiva, ou seja, com o mundo. A ruptura estabelecida não é apenas de cunho religioso, mas social e político, pois balizará o surgimento do mundo moderno que rompe com o mundo antigo.

O próprio destino de Cristo é separar-se do Estado, do mundo para encontrar a liberdade “na pureza do amor”. Cristo escapa ao destino, mas precisamente esse é o seu destino trágico, pois ao passo que reconhece a potência exterior do mundo, resolve dele separar-se para realizar seu destino: realizar pelo amor interior a salvação. Assim, recolhe-se do mundo, foge ao destino do povo para realizar sua potência interior:

O judeu tinha reduzido toda a atmosfera viva às coisas, tinha desfeito o belo laço que unia o homem do seu universo. O cristão conhece também o caráter finito

⁷⁷HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história**. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983p. 54.

⁷⁸Ib.,pp 54.

das coisas do mundo e traz o infinito no seu coração; porém, enquanto o judeu serve ainda o mundo, o cristão tenta separar-se dele, tenta encontrar a sua liberdade unicamente na pureza do seu amor.⁷⁹

Trágico destino de Cristo e seus seguidores. Buscando na tragédia grega a explicação para o desacordo do mundo finito e infinito, Hegel releu a tragédia no seio do cristianismo tendo como referencial o sentimento que o homem tem do direito em relação ao mundo e da luta pelo seu reconhecimento ou não. Segundo Hypollite, Hegel diz que na luta ou na recusa do homem pelo seu direito, este homem assume um destino, pois toda escolha é uma recusa, princípio da dialética hegeliana que já se desenvolve nos escritos da juventude, dizendo não ou sim o homem caminha para seu destino:

Daí o trágico da existência humana e da história dos povos. Mas se o homem renuncia combater para afirmar o seu direito, se resigna e sofre passivamente a violência do mundo, então entre esta passividade e a afirmação do direito há também uma contradição. Renunciar ao combate é não conhecer seu direito como realizável, mas apenas crer na sua existência morta.⁸⁰

A síntese entre a luta e a passividade é dada na “bela alma” de Cristo, pois é “uma consciência viva e ativa, mas recusa-se também a aperceber o direito fora da interioridade da alma; evita, portanto, o mundo, para separar radicalmente o puro e o impuro”.⁸¹ A postura de Cristo é trágica, é de separação do mundo, da realidade histórica. Hegel, portanto irá buscar resolver essa cisão no período de Iena, no qual desenvolverá escritos sobre a conciliação da dimensão individual e coletiva do homem, ou seja, do indivíduo e do Estado, conciliação que com Cristo parece não ter sido alcançada.

Os estudos de Hegel no período de Iena continuaram sendo estudos teológico-políticos e confirmam a idéia de que o ideal de liberdade ou felicidade só pode ser efetivado na união da política e da religião, tendo ainda como referencial desta união a *pólis* grega. Mas a análise da nova sociedade nascida com a Revolução francesa levou Hegel a compreender a impossibilidade de restaurar o mundo antigo no mundo moderno. A partir desta compreensão é que o jovem Hegel recorre definitivamente à história para tentar realizar seu ideal de liberdade.

⁷⁹HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história**. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 53-4.

⁸⁰HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história**. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983, p.Ib., 54.

⁸¹Ib.,p. 55

2.4. Iena: relações entre ética e direito no mundo moderno

O homem moderno, não encontra mais sua liberdade no Estado, no todo racional, como o homem antigo, o cidadão da *pólis*, pois na modernidade o homem encontra sua liberdade, sua realização, na propriedade privada. O homem moderno é livre na propriedade privada, enquanto o homem antigo é livre no Estado. A percepção da diferença entre o homem antigo e o homem moderno, marca o pensamento histórico de Hegel, pois o filósofo não acredita mais ser possível reanimar princípios de um tempo anterior em um tempo atual, pois tais princípios estão encerrados no tempo, podem até permanecer, mas ganham outros sentidos no tempo. Hegel percebe, então, a impossibilidade de o homem moderno ser livre e feliz como era o homem antigo, pois a liberdade permanece como a essência do homem, mas desenvolve-se no tempo, ganhando novas formas de efetivação no tempo.

Em sua compreensão histórica da liberdade, Hegel afirma que o cidadão grego não era plenamente consciente de sua liberdade subjetiva, pois esta liberdade não é determinada pelo exterior, pelo objetivo, mas pela própria interioridade, subjetividade do homem. Hegel chega a tais conclusões, porque, apesar do cidadão identificar na *pólis* sua própria subjetividade, sua essência, ou seja, como sendo o lugar de efetivação de sua liberdade, o grego não é plenamente consciente de sua liberdade essencial, de sua liberdade subjetiva. Segundo Hegel, a liberdade subjetiva, o seu reconhecimento, é própria do homem moderno, pois é na modernidade que o homem passa a querer que as instituições objetivas sejam erguidas sob a subjetividade, e não mais como na antiguidade, a objetividade seja fundadora da liberdade subjetiva.

Em Iena, Segundo Bourgeois, Hegel realiza um estudo sobre a “Constituição da Alemanha”, escrevendo um livro de mesmo nome *A Constituição da Alemanha* (1802), no intuito de investigar a situação política alemã de sua época, operando, portanto, uma crítica à situação do Estado Alemão. Segundo Hegel, a busca profunda dos alemães por uma liberdade subjetiva, pela liberdade da particularidade, resultou na supressão do direito público em direito privado, ou seja, da supremacia da particularidade sob a universalidade. Esta supremacia do particular, privado, sob o público, universal, fez com que o Estado não

tivesse mais o direito de ser chamado de Estado, pois um conjunto de pessoas só constitui um Estado quando estão reunidas para a realização de um *bem comum*.⁸²

O estudo da constituição da Alemanha revela a tentativa de Hegel reconciliar-se com o tempo, pois a constituição é um produto histórico do povo alemão. Assim, com este estudo, Hegel entende o propósito do Estado alemão da modernidade pode ser empiricamente constatado, mas Hegel percebe, ainda, que este propósito ultrapassa o que é perceptível na realidade, reconhecendo que na Alemanha moderna já está potencialmente enraizado a idéia de liberdade. Sobre este estudo que Hegel faz do Estado alemão, Bourgeois alerta para o fato de que a crítica que Hegel faz a esta organização estatal, não é somente uma crítica do filósofo ao Estado, mas é na verdade a própria expressão da crítica que o *espírito do tempo* faz do Estado e da situação política da Alemanha moderna.⁸³

Reconciliar-se com o tempo significa tanto compreender as circunstâncias históricas que determinam a realidade como, também, reconhecer que os princípios racionais estão sendo desenvolvidos imanentemente a esta realidade. Bourgeois deixa claro que a reconciliação de Hegel com o tempo a partir do estudo da constituição Alemã, é dada pela compreensão que este alcança sobre o Estado de sua época como sendo o “Estado-força”, ou seja, como um instituição que se afirma pela força que tem em proteger a propriedade e direitos privados dos indivíduos. Hegel contrapõe-se a este Estado, pois entende que a função deste deve ultrapassar a mera proteção da pessoa privada, devendo a instituição estatal constitui-se em uma esfera de conciliação entre o privado e o público, deve ser uma esfera de efetivação da liberdade, Já que a efetivação da liberdade consiste nesta conciliação.⁸⁴

Com estas afirmações sobre o Estado como sendo o conciliador do privado e do público, conciliação que Hegel busca inspirado na “vontade geral” de Rousseau, percebe-se o caráter ético que Hegel introduz ao Estado. O Estado não é apenas força, entendida como coação dos indivíduos que o compõe, mas palco da efetivação da liberdade, pois nele o indivíduo realiza-se subjetivamente, realiza sua interioridade, na mesma medida em que

⁸² BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2000. p. 70.

⁸³ *Ib.*, p. 70.

⁸⁴ BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2000. pp. 71-2.

reconhece no Estado uma força não apenas coerciva, mas uma força ética que efetivará a sua liberdade, desde que ao Estado ele esteja submetido.

Existe, portanto, no entender hegeliano, uma ligação profunda entre o Estado e o indivíduo. O Estado passa a não ser mais apenas força coerciva exterior ao indivíduo, e o indivíduo não se configura como uma subjetividade pura, pois reconhece a objetividade do Estado. Assim, existe o reconhecimento tanto por parte da objetividade do Estado à subjetividade do indivíduo, como o reconhecimento por parte da subjetividade do indivíduo à objetividade do Estado. Este reconhecimento recíproco se traduz na liberdade efetivada⁸⁵.

Ainda em Iena, Hegel, através de alguns escritos e cursos expõe reflexões acerca do Estado ideal, racional, que, segundo ele, está por se efetivar em sua época, na modernidade. Dentre estes escritos estão *o Sistema da vida ética* (1802) e *As diferentes maneiras de tratar cientificamente o direito natural* (1803). O primeiro é um esboço inicial daquilo que Hegel mais tarde chamará de *espírito objetivo*, que tem o seu ápice no Estado; o segundo trata de uma crítica aos teóricos do *Direito natural* e da proposta hegeliana para a fundamentação ética do direito. Ambos os escritos são marcados pela distinção que Hegel faz entre entendimento e razão. Hegel afirma nestes escritos que o entendimento separa e que a razão unifica.

Para afirmar a tentativa de Hegel por superar o caráter classificatório do entendimento, pode-se usar as palavras de Manfredo Oliveira:

A filosofia de Hegel sempre se voltou contra o que ele denominou a “metafísica do entendimento”, enquanto ele tentava articular uma “metafísica da razão”. O específico do entendimento é sua capacidade de distinguir os seres de seus elementos constitutivos. Para Hegel, a metafísica clássica, apesar de ter articulado o conceito de razão, de fato foi um pensamento classificatório, já que distinguiu os objetos de pensamento de nossa experiência, mas não tematizou sua integração universal. Foi, então, uma metafísica do entendimento, por ter separado os seres um dos outros, isolando-os do todo, em que estão inseridos.⁸⁶

⁸⁵ Explicando sobre o aspecto ético do Estado hegeliano, Bourgeois faz a seguinte colocação: “Hegel introduz o aspecto ético no Estado, que não é mais apenas força, mas o lugar de florescimento do indivíduo, a realização da verdadeira liberdade, que não é simples liberdade formal de separação, mas liberdade concreta da reunião com o ser. Por essa ligação íntima, viva, entre o Estado e o indivíduo, o primeiro perde sua exterioridade, sua objetividade pura (coerção), assim como o segundo abandona sua interioridade e subjetividade pura, irreal. É verdade que o Estado é a força, mas o Estado ideal é aquele que essa força necessária, longe de ser vivida pelo indivíduo como coerção, é de uma “bela comunidade” na qual o cidadão se sente em-si-mesmo, é a de um organismo vivo que vai além das abstrações coercivas de um direito”. (BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2000. p.71).

⁸⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993. p.181.

Assim, a tentativa de Hegel é justamente oposta da “metafísica do entendimento”, pois Hegel pretende articular, através da razão, um sistema que abarque a totalidade, englobando, unificando todas as coisas. A busca de Hegel é pela razão unificadora para superar o entendimento separador.

*O sistema da vida ética*⁸⁷, nas considerações de Bourgeois, é um importante escrito hegeliano, embora ainda pouco estudado, pois é nele que Hegel passa a aprofundar e desenvolver mais sistematicamente, influenciado por sua concepção de *espírito de um povo*, aquilo que em escritos posteriores chamará de espírito *objetivo*. Este último tem como o ápice de seu desenvolvimento sistemático o Estado, que é fim último de qualquer comunidade política. Neste seu primeiro esboço de sistema, esboço porque ele ainda acrescentará muito ao *espírito objetivo* em escritos da maturidade, Hegel defende o Estado, e tal concepção permanecerá em escritos posteriores, como Estado orgânico, ou seja, como uma totalidade que envolve todas as partes que o compõe.

Em leitura de Bourgeois, é possível compreender as partes do Estado como os *estados sociais* ou *estamentos*, que são diferenciados, mas estão ligados intrinsecamente pelas funções diferentes que exercem no Estado, funções que estão organicamente unidas na totalidade do Estado. Este, portanto, é totalidade orgânica de suas partes, que são como órgãos que pulsam para dar continuidade a esta totalidade estatal, é Estado racional, pois unifica os *estamentos*, separados por interesses particulares.⁸⁸

⁸⁷ As expressões vida ética ou eticidade que serão adotadas no decorrer deste trabalho é a forma de alguns comentadores de Hegel tentar traduzir o termo alemão *Sittlichkeit* utilizada pelo filósofo em suas obras. Este termo é tratado por Hegel de forma bastante peculiar, decorrendo daí a dificuldade dos comentadores em traduzi-lo e manter o sentido hegeliano conferido a este termo. Observando a consideração de Lefebvre e Macherrey sobre a formação etimológica de *Sittlichkeit*, conclui-se uma significação próxima ao que Hegel quis atribuir a este termo: “Ele é formado a partir do substantivo *Sitte* (no plural *Sitten*), que também origina o adjetivo *sittlich*. *Sitte* significa o costume, os costumes, no sentido de um *habitus* de vida coletiva que reúne os indivíduos em seu comum pertencimento a um mesmo sistema de existência e de representação. Nesse sentido *Sittlichkeit* designa aquilo que entrou para os costumes. Essa noção exprime um modo de vida socializado e, por essa razão, não tem relação direta com uma moral ou uma ética, os quais podem, e até talvez devam, ser pensado fora das condições de uma existência coletiva. Como Hegel sublinha na Introdução de seus *Princípios: As expressões Moralität e Sittlichkeit, habitualmente consideradas sinônimas, são tomadas aqui em um sentido essencialmente diferente*” (LEFEBVRE, Jean Pierre & MACHERREY, Pierre. **Hegel e a Sociedade**. Tr.: Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Wantanabe. São Paulo: Discurso editorial, 1984.p. 21). Assim, é importante notar que moralidade e eticidade têm significados distintos na filosofia hegeliana, ficando bastante clara esta diferenciação na obra *Princípios da filosofia do direito* de Hegel.

⁸⁸ BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2000. p. 73-6.

Nesta concepção, já é possível notar o Estado como uma instância política superior dentro da sociedade, pois é totalidade dos estamentos, colocando-se acima dos interesses particulares dos mesmos, tendo por missão, na verdade, unificar estes interesses. Este Estado é, portanto, um *Estado ético*, pois visa na unificação de interesses para atingir o Bem - universal que é a liberdade de todos, liberdade universal.

Destas afirmações, já se pode identificar que a ética, entendida como a realização da liberdade do todo, é meta do Estado hegeliano e, portanto, do mundo objetivo, mas esta realização da ética só é possível no aqui e no agora, ou seja, no mundo presente, a liberdade a ser alcançada é a liberdade no presente, é a liberdade de determinado povo histórico. Esta temática será mais bem desenvolvida por Hegel na maturidade, em uma de suas últimas obras *Princípios da Filosofia do Direito* (1821).

Ainda no *Sistema da vida ética*, é importante considerar que neste escrito Hegel desenvolve alguns conceitos fundamentais que irão permear todo o seu pensamento posterior sobre a objetividade, ou seja, sobre as relações sociais, jurídicas, políticas e éticas da realidade. Um destes conceitos é o conceito de trabalho, que se fará presente em obras posteriores de Hegel. Na filosofia hegeliana é dado um tratamento diferenciado ao trabalho humano, podendo ser considerado um dos primeiros a ter um olhar filosófico sobre o trabalho:

Ele analisa a própria existência do trabalho moderno em sua realidade social-econômico-política mais concreta, apreciando-a tanto em sua significação negativa quanto em sua significação positiva. Assim, segundo o *Sistema da vida ética* de 1803, o conjunto da vida “natural” (pré-ética ou pré-estatal) do espírito é uma “pátria” definida pelo “trabalho”. Este, como atividade geral que reconcilia, que mediatiza o homem e seu Outro, o sujeito e objeto, produz a descendência e a linguagem, mas também o instrumento no qual se exprime diretamente de forma mais específica.⁸⁹

Hegel considera o trabalho como a forma de o homem efetivar-se no processo de fazer a si mesmo, pois a produção de objetos exteriores é a forma de o homem exteriorizar a sua essência no mundo objetivo. Os objetos produzidos através do trabalho são a essência do homem posta para o exterior, porque tais objetos são oriundos da transformação do homem da natureza. A natureza pela atividade do trabalho torna-se natureza pensada, ou seja, natureza transformada pela racionalidade do homem. A

⁸⁹ BOURGEOIS, Bernard. **Hegel: os atos do Espírito**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 75.

capacidade de o homem transformar objetos naturais em outros objetos pensados faz com que, neste processo de transformação, o homem exteriorize a sua racionalidade, reconhecendo e sendo reconhecido pelos outros como dotado de uma essência racional.

O homem, ao reconhecer o mundo objetivo como obra sua, reconhece sua própria essência e dos outros, a sua subjetividade na objetividade. Assim, o trabalho é a relação entre o homem e o objeto, unindo esta relação, no sistema da eticidade, o subjetivo e o objetivo, unicidade esta que torna efetiva a racionalidade humana e, portanto, a liberdade do homem, pois ser racional efetivamente, é ser livre⁹⁰. Esta discussão sobre o trabalho será retomada por Hegel em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito* quando argumenta sobre a sociedade civil-burguesa (como será visto no capítulo três deste trabalho), deixando mais evidente, segundo Bourgeois, aquilo que já se apresenta no *sistema da vida ética*: a retomada de alguns princípios da economia política clássica, representada principalmente pelos economistas políticos Adam Smith e David Ricardo.

No escrito *As diferentes maneiras de tratar cientificamente o direito natural* (1803), Hegel continua sua diferenciação entre entendimento e razão. Esta diferenciação fica marcada pela crítica realizada por Hegel aos teóricos do *Direito natural*, tanto pela maneira empírica como formal que estes tratavam o direito, sendo ambas as maneiras fundadas nas fixações, determinações do entendimento, e não no caráter especulativo da razão:

Os dois modos de tratar cientificamente o direito natural são, em primeiro lugar, a caracterizar mais próximo— a primeira, relativamente, ao modo cuja idéia absoluta aparece nela, em segundo os momentos da forma absoluta—, a outra, [relativamente ao modo] cujo infinito, ou o absoluto negativo, busca em vão alcançar uma organização positiva; a análise desta última tentativa conduzirá imediatamente à consideração da natureza e da relação das ciências do [aspecto] ético, enquanto ciências filosóficas, da mesma maneira que aquela de sua relação a isso que é chamado ciência positiva do direito, e que se mantém, certamente, fora da filosofia, e, renunciando a si mesmo, acredita poder subtrair-se de sua

⁹⁰ Comentando sobre a eticidade hegeliana, Maria helena Franca em seu artigo *Bem Aventurada vida ética: leitura e representação da individualidade, necessidade e trabalho no sistema hegeliano*, comenta: “A bela vida ética hegeliana com sua teleologia magnificante tem significado cultural e metodológico, no entender de Hegel a ética é a idéia da liberdade. Ser livre é ser racional, é ser um bom vivente, e ser um bom vivente implica em ser responsável pelo desempenho de uma bem-aventurada vida ética, por sua vez, só atingida na prática moral do dever ser” (NEVES, Maria Helena Franca. **Bem- Aventurada vida ética: leitura e representação da individualidade, necessidade e trabalho no sistema hegeliano**. Disponível em: <<http://www.hegel.org/rev04.c.htm>. p. 12).

crítica, mas, ao mesmo tempo, afirma, portanto, ter também uma subsistência absoluta e uma realidade verdadeira, pretensão que pode ser verificada.⁹¹

Hegel, neste artigo, critica inicialmente o *empirismo científico*, representado principalmente por Hobbes, Locke, Rousseau, por reduzir a totalidade orgânica da vida social a fatos sociais isolados (casamento, leis, deveres...) que em um determinado momento parecem ser mais importante. Ao eleger um fato, o empirismo põe este fato como um princípio sob o qual a unidade científica irá se erguer. Hegel rejeita esta concepção de direito, porque não concorda com a redução da totalidade da vida orgânica social a um princípio fundado na particularidade de fatos isolados desta mesma vida. O *empirismo científico* é, assim, guiado pelo entendimento, pois analisa fatos isolados, separados, buscando fazer destes princípios, fundamentos da totalidade orgânica.

Hegel argumenta que o *empirismo científico* tentou buscar fundamentos racionais para a vida social, mas acabou por fundamentar esta vida em determinidades particulares de um fato social, não sendo fiel ao princípio racional, capaz de unificar toda a multivariabilidade de fenômenos da sociedade que defendia, variando este princípio de acordo com cada autor. Assim, o empirismo não consegue firmar-se sob a razão, que teria por missão unificar os diferentes fenômenos sociais, não dando conta, portanto, o *empirismo científico*, de fundar e explicar a totalidade orgânica da vida social:

Assim, por exemplo, para conhecer a relação [constitutiva] do matrimônio, põe-se tanto a procriação dos filhos quanto a comunidade dos bens etc., e é a partir de tal determinidade que, enquanto essencial, é erigido em lei, que a relação orgânica toda inteira é determinada manchada; ou [ainda], de pena retém-se tanto a determinidade da correção moral do criminoso quanto a do prejuízo provocado, quanto a da representação da pena nos outros [homens], quanto a da representação—tendo precedido o crime— que se faz dela o próprio criminoso, quanto a da necessidade que esta representação se torne real, que a ameaça seja executada etc., e uma tal singularidade é erigida como fim e essência do todo; [...].⁹²

No entender de Jean François Kervégan, em sua apresentação da tradução dos *Princípios da filosofia do direito* de Hegel, a crítica de Hegel ao *Direito natural moderno* é fundamentada em dois argumentos principais: o primeiro é oriundo da refutação da defesa

⁹¹ HEGEL. G.W.F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Tr.: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007. p. 40.

⁹² HEGEL. G.W.F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Tr.: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007. p. 42

dos jurinaturalistas do contrato social que surge de um Estado de natureza “de onde surgiram espontaneamente vontades individuais e livres”. Hegel discorda desta posição, pois diz que ela considera o homem como um ser não histórico, como um ser de vontade e livre naturalmente. Hegel considera justamente o contrário, a vontade e a liberdade do homem não emergem da natureza, o homem é subjetividade moral e personalidade jurídica justamente por não ser governado somente pelas leis necessárias da natureza, sendo assim seria apenas animal biológico como todos os outros, mas por ter sua subjetividade e personalidade constituídas historicamente, politicamente e socialmente. Nestas afirmações entra a noção que Hegel tem de segunda natureza, observada em sua filosofia objetiva, ou seja, a noção de que “a liberdade não é um dado “natural”, salvo quando considera como Hegel que a liberdade é um bem “natural” com a condição de se compreender que sua naturalidade implica na instituição de uma ordem ética e política”.⁹³

Assim, no entender de Hegel, o primeiro erro grave do jurinaturalismo é em conceber, como fez Rousseau, que era tão cuidadoso em não transferir para o homem social as características do homem natural, o homem como ser não-histórico, concebendo o direito e o Estado como fundados numa hipótese de uma individualidade natural. O segundo erro do direito natural moderno, na concepção de Hegel, consiste no fato dos jurinaturalistas não conhecerem a verdadeira determinação daquilo que eles colocam como princípio de sua teoria: a liberdade. A liberdade, na visão hegeliana, não é algo dado ao homem pronto e acabado, como pensaram os jurinaturalistas, mas é processo especulativo que ganha novas determinações historicamente, buscando o homem atingir esta liberdade posta historicamente.

Analisando, na *Apresentação* da obra *As diferentes maneiras de tratar cientificamente o direito natural* de Hegel, Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino argumentam que na outra maneira de tratar o *Direito natural*, o *formalismo jurídico*, Hegel identifica que esta também não é a melhor maneira de explicar a totalidade orgânica social, pois, ao contrário do empirismo científico, que reduz a totalidade orgânica a fatos particulares da vida social, o formalismo funda-se na pura abstração. O *formalismo jurídico*

⁹³ KERVÉGAN, Jean François apresentação de sua tradução de “Pincipes de Philosophie du droit” de Hegel, PUF, 1998, p.28-9, *apud* Billier e Maryioli, **História da Filosofia do Direito**, pp. 182-3.

não parte da pluralidade de fatos sociais, jurídicos, mas seu ponto de partida, seu fundamento, é a vontade pura, daí dizer que ele é fundado na pura abstração.

Os representantes mais conhecidos do *formalismo jurídico*, na análise de Bavaresco e Christino, são Kant e Fichte. Tomando Kant como referencial desta vertente do *Direito natural*, pode-se afirmar que este filósofo pretende fundar o direito na autonomia de uma única lei, que é o imperativo categórico, ou seja, o direito é fundamentado na razão, na lei dada *a priori*, por ela, sem precisar recorrer a nenhum fato da realidade empírica. Assim, a crítica de Hegel incide na inconsistência de uma fundamentação e explicação do direito baseados na lei pura da razão, pois se deixa de lado os processos históricos que acontecem na realidade da vida social:

Quando Kant reconhece que um critério universal da verdade seria aquele que teria validade para todos os conhecimentos sem diferença de seus objetos, mas que está claro que, pelo fato de que se faz, neste caso, abstração de todo o conteúdo dos conhecimentos, enquanto a verdade concerne diretamente a este conteúdo, é inteiramente impossível e absurdo indagar-se sobre a marca da verdade deste conteúdo dos conhecimentos, enquanto a marca não deve, ao mesmo tempo concernir ao conteúdo dos conhecimentos, –ele pronuncia precisamente o julgamento sobre o princípio do dever e do direito, que é estabelecido pela razão prática. Pois ela é abstração absoluta de toda matéria da vontade [...].⁹⁴

Hegel, conclui que mesmo pretendendo ser fundado na razão, o *formalismo jurídico* acaba separando função do entendimento, a universalidade do direito, leis racionais, do movimento incessante da vida social, ou seja, ao pretender fundar o direito em leis *a priori* da razão, o *formalismo jurídico* está tencionando regular a conduta social dos indivíduos pelos mandamentos puros da razão, não percebendo que os indivíduos estão inseridos em um contexto social, tendo suas ações reguladas por este contexto. Desta forma, esta maneira de tratar o *Direito natural* não condiz com o movimento da realidade, tratando o direito como algo isolado da vida social.

Na verdade, a discussão sobre *empirismo científico x formalismo jurídico* é a retomada da discussão de Hegel entre *legalidade x moralidade* que já se fazia presente em Berna no debate com Kant em relação a liberdade do cristianismo. Marly Carvalho Soares, em seu comentário sobre o direito natural, enfatiza a dualidade entre moralidade e

⁹⁴ HEGEL. G.W.F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Tr.: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007. p.62.

legalidade, tomando a crítica que Hegel faz a Kant e Fichte. O primeiro desconsidera qualquer legalidade ou positividade, buscando fundar “uma legislação universal válida para todos os tempos e lugares”, Kant, portanto, desconhece “a verdadeira idéia do espírito— que é sempre concreto e vivo sem perder sua infinitude”.⁹⁵ Fichte, seguindo quase que a mesma linha do pensamento kantiano, insiste em separar moralidade de legalidade, embora, ao contrário de Kant, reconheça a necessidade da última.

Segundo Hegel, Fichte percebe que os homens não agem pelo direito e pelo dever espontaneamente, pois existe a tendência de agirem de acordo com sua vontade individual separando-se da vontade geral (entendida ao modo de Rousseau). Por isso, é necessário a existência de um poder coercivo, a legalidade, para submeter a vontade individual, moralidade, a vontade geral, tal poder será expresso no sistema de direito e no Estado, sendo justamente na organização destes últimos que incide a maior crítica de Hegel a Fichte. A separação entre legalidade e moralidade acarreta na defesa por Fichte de um Estado policial que Hegel ataca ironicamente:

Esta separação traz como consequência um sistema de coação que se exprime no mundo do Direito e na teoria do Estado de Fichte, e que chega até à organização de um Estado policial a propósito do qual Hegel ironiza: *a separação do legal e da moral põe a vida social real e a moralidade; de sorte que não se pode mais reconciliá-los, embora só tenha sentido um pelo outro*”.

Hegel põe, portanto, para si, a tarefa de fundar um direito que reconcilie a interioridade (moralidade) e exterioridade (legalidade).

Hegel, conclui, portanto, que estas duas concepções de direito estão presas às fixações do entendimento, não conseguem abarcar a totalidade orgânica da vida social, pois uma, o *empirismo científico*, fixa só o lado empírico da vida social, reduzindo à universalidade à particularidade, e a outra, o *formalismo jurídico*, fixa só o lado racional das normas de direito para uma convivência entre os indivíduos, reduzindo, assim, a particularidade à universalidade. Ora, a proposta de direito de Hegel é exatamente unir estas duas concepções de direito, ou seja, vincular a realidade empírica à razão, ou seja, a particularidade a universalidade, consistindo tal união na totalidade orgânica da vida social, na eticidade. O direito hegeliano é, portanto, *direito especulativo* que não fixa apenas um

⁹⁵ SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade Civil e sociedade política em Hegel**. Fortaleza: EDUECE, 2006. p.73.

lado do movimento do conceito de direito (particularidade e universalidade), mas une os seus dois lados, fundando o direito como a efetivação da liberdade no mundo objetivo, no mundo da eticidade.

O *Direito natural* é reconhecido por Hegel como uma parte essencial da filosofia, pois este se pretende como um método filosófico adequado capaz de explicar e fundar a totalidade orgânica da vida social. Entretanto, as duas principais teorias do *Direito natural*, *empirismo científico* e *formalismo jurídico*, não conseguem formular o método filosófico adequado, pois ambas partem de pressupostos isolados para fundar a totalidade orgânica da vida social. Ambas caem na fixação e abstração do entendimento, embora pretendam oferecer uma fundamentação universal ao direito. Compreendendo a insuficiência destas teorias, é que Hegel lança a tarefa da *Ciência filosófica do direito*: unificar todos os conceitos elaborados até então pelas teorias da ciência jurídica, visando, assim, formular um *direito especulativo*.

O *direito especulativo* hegeliano não pretende simplesmente negar as concepções anteriores de direito, mas ao contrário, suprasumir as categorias contidas nas mesmas. A supressão é realizada pela conservação dos melhores princípios, negando as falhas das concepções anteriores, acrescentando elementos novos. O *direito especulativo* é, portanto, a unicidade da particularidade do *empirismo científico* com a universalidade abstrata do *formalismo Jurídico*, consistindo esta unidade no princípio fundador da vida ética. Acerta-se, então, ao afirmar que o direito hegeliano é um *direito de natureza ética*:

Se, desta sorte, o elemento absolutamente ético tem seu corpo orgânico em conformidade com os indivíduos e, se o que é seu movimento e sua vitalidade no ser e agir comum de todos é absolutamente idêntico tanto no universal quanto no particular, e se nós o temos considerado há pouco na particularidade- mas de tal maneira que a essência disto seja absolutamente idêntico-, mas em geral, na identidade que foi tratada, é preciso representa-se na forma da universalidade e do conhecimento, enquanto sistema de legislação - de tal sorte que este sistema expresse, plenamente, a realidade ou os costumes éticos vivos presentes - a fim que não se produza, como é caso freqüente, que o que num povo é justo e na efetividade não possa ser conhecido, a partir de suas leis, cuja inaptidão para colocar os costumes éticos reais sob a forma de leis, e o medo angustiado de pensar estes costumes éticos, de os olhar e reconhecer como seus, são o sinal da barbárie.⁹⁶

⁹⁶ HEGEL. G.W.F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Tr.: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007. p.111.

A lógica especulativa de Hegel, como foi visto no capítulo anterior, tem três momentos: *entendimento ou abstração*, *razão negativa ou dialética* e *positividade ou razão especulativa*. Aplicando ao *direito especulativo* de Hegel, pode-se afirmar que, ao conservar princípios do *empirismo científico*, Hegel está escrevendo na sua *Filosofia do direito* o momento do entendimento ou abstração, pois esta teoria de direito pretende fixar as determinações de fatos particulares da vida social, não dando ênfase à totalidade desta vida.

Quando Hegel toma os princípios considerados por ele assertivos do *formalismo jurídico*, está trazendo para sua teoria do direito o momento da razão dialética, pois esta tendência do *Direito natural* pensa o direito como leis fundadas *a priori*, negando que o direito deva fundar-se na exterioridade dos fatos empíricos. O direito deve, então, fincar-se nas bases da razão. Por fim, quando Hegel une estas duas tendências da concepção de direito, unindo princípios empíricos e racionais em uma só teoria do direito, está pondo em sua própria concepção de direito o momento da razão especulativa, pois em seu momento especulativo a razão unifica os princípios cindidos nos outros momentos, abarcando a totalidade.

Este momento da razão especulativa marca a autenticidade da *Filosofia do direito* de Hegel, pois este momento procura conciliar a particularidade e a universalidade, mas não de maneira formal, caindo nas abstrações do entendimento, pelo contrário, conciliar pela verdadeira razão unificadora dos princípios opostos, que não nega ou abole simplesmente as contradições, mas as suprassume no seu movimento racional e real, movimento especulativo.

Resta, portanto, reafirmar que o *direito especulativo* de Hegel é um direito de natureza ética por conciliar universalidade e particularidade que se traduz em unificar os interesses antagônicos da vida social, ou seja, unir os interesses individuais e coletivos para efetivar a liberdade social dos indivíduos. O direito apresentando no escrito *As diferentes maneiras de tratar cientificamente o direito natural* de Hegel, explicitam Agemir Bavaresco e Sérgio B., é de natureza ética, pois é o efetivador da liberdade na totalidade orgânica da vida social⁹⁷:

⁹⁷ Hyppolite comentando o artigo hegeliano sobre o *Direito Natural*, diz: “Após a refutação de empirismo e do idealismo abstracto, Hegel expõe a sua própria concepção de direito natural, o direito que, embora conservado o seu carácter infinito e ideal, se encontra ligado a uma natureza, e é o direito da natureza

Aqui, a supressão das contradições concretiza-se no momento especulativo, isto é, a identidade da identidade e da diferença. Este projeto será, de fato, desenvolvido ao longo da trajetória filosófica hegeliana, consolidando-se, posteriormente, em todos os momentos de sua obra sistemática. A filosofia do direito hegeliana, sem dúvida, não legitima um paradigma jurídico-filosófico que garanta apenas os direitos individuais. Ao contrário, ele já antecipa a matriz filosófica da intersubjetividade, ao propor um direito de natureza ética.⁹⁸

As discussões de Hegel sobre seu direito especulativo, *direito ético*, serão retomadas e desenvolvidas mais amplamente em obras posteriores de Hegel, principalmente na obra *Princípios da filosofia do direito* de 1821, última obra publicada de Hegel.⁹⁹ Esta obra é o ápice do pensamento objetivo de Hegel, ou seja, ponto máximo das suas reflexões acerca do mundo objetivo: as leis jurídicas, direitos e deveres, Instituições históricas, liberdade social. Ao escrever esta obra, Hegel já possui um pensamento maduro, que, no seu processo de formação, se decepcionou, com os ideais revolucionários, pois os viu estampados no bojo da Revolução francesa: igualdade, fraternidade e liberdade, ruírem no mundo moderno por conta do desinteresse político em efetivar esses ideais. No entanto, a sua obra política mais importante da maturidade, *Princípios da filosofia do direito*, retoma os princípios dos seus escritos políticos da juventude e acrescenta novos princípios oriundos de sua perspectiva madura do mundo, tendo por objetivo demonstrar em sua *Ciência filosófica do direito* as esferas mediadoras da efetivação da liberdade. A missão desta obra é, portanto, desenvolver mais minuciosamente a concepção *Ciência filosófica do direito*, ou seja, a teoria do direito especulativo de Hegel.

particular que se realizou na história. Esse ideal é o da comunidade viva e organizada, a bela totalidade ética que o estudante de Tübingen situava na antiguidade grega. Como observa justamente o seu biógrafo, K. Rosenkranz, Hegel escreveu mais tarde a *Filosofia do direito e do Estado*, e soube dar ao seu pensamento uma expressão mais precisa e mais sistemática, mas é nessa primeira obra de Iena que a originalidade de sua concepção se manifesta sob a forma mais pura e mais viva” (HYPPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história**. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983. p.78).

⁹⁸ BRAVESCO, Agemir & CHRISTINO, Sérgio B. Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano. In: HEGEL. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Tr.: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007. p. 31.

⁹⁹ Importante considerar que em Iena, no ano de 1807, Hegel escreve a *Fenomenologia do Espírito*, uma de suas principais obras, chegando a ser considerada a introdução e a antecipação de todo o seu sistema filosófico, na qual ele retoma os assuntos sociais e políticos abordados nos escritos anteriores ao nível da consciência conhecedora.

III. O Desenvolvimento da liberdade objetiva na obra *Princípios da filosofia do direito*

3.1 A vontade livre: o fundamento do direito ético

A obra *Princípios da filosofia do direito* é a exposição filosófica das esferas objetivas nas quais a vontade irá efetivar-se como plenamente livre¹⁰⁰. Essa obra é aberta por um *Prefácio* extremamente rico no qual, inicialmente, Hegel justifica claramente que está publicando a obra por dois motivos principais: oferecer aos seus ouvintes um fio condutor para suas lições sobre filosofia do direito: “Este manual é o desenvolvimento mais completo e mais sistemático das idéias fundamentais sobre o mesmo assunto expostas na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* que dediquei também o ensino (Heidelberg, 1817).” e para possibilitar ao grande público o conhecimento da *Ciência filosófica do direito*.

Na obra, Hegel pretende articular a exposição de seus ensinamentos em uma obra que apresente como seu princípio o de uma ciência que está sempre em desenvolvimento: a especulação filosófica, isto é, o princípio mesmo da ciência filosófica. O filósofo recusa fazer de sua obra, *Filosofia do direito*, uma ciência que se dá por acabada, ou seja, um compêndio, partindo em defesa de uma obra articulada como um esboço filosófico que desenvolve os fundamentos do direito:

No seu sentido próprio, um compêndio tem por objeto uma ciência que se dá por acabada, e a sua singularidade reside essencialmente, a não ser alguma breve indicação suplementar aqui além, na composição e ordem dos momentos essenciais do conteúdo dado, há muito admitido, conhecido e apresentado segundo regras e processos definitivos. Ora, de um esboço filosófico não se pode esperar esse caráter de definitivo, que mais não seja porque a filosofia, como obra, pode imaginar-se um manto de Penélope que de noite se desfia e todos os dias recomeça desde o princípio.¹⁰¹

O *Prefácio* defende, portanto, uma obra guiada pelo método especulativo, defendido como o verdadeiro método da ciência filosófica por Hegel desde seus escritos da

¹⁰⁰ Segundo Manfredo Oliveira: “Em Hegel, só se compreende a questão do normativo a partir da idéia de liberdade: toda a filosofia hegeliana do direito nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade. Ela é o “princípio” em função do qual tudo é inteligível nessa esfera” (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993 p. 200.)

¹⁰¹ PFD, *Prefácio*, p. 2

juventude. A metáfora do “manto de Penélope” é aludida para enfatizar o que não deve ser uma verdadeira obra filosófica, pois criticando o profundo desprezo em que se encontra a filosofia na sua época por não conseguir estabelecer o fundamento sólido para especulação filosófica, atacando principalmente aquelas filosofias do entendimento (lembre-se das discordâncias com o idealismo alemão) é que Hegel afirma não ser a filosofia a inútil tentativa de desfazer todos os sistemas filosóficos anteriores para iniciar outros com a pretensa ilusão de originalidade, porque, para Hegel, a verdade buscada por esses sistemas é única, ou seja, é a mesma, eles falham tanto por não compreenderem o desenvolvimento histórico dessa verdade, leia-se absoluto, que em seus diferentes manifestar-se apresenta sua efetivação, como, também, por pretenderem erguer o filosofar especulativo sob o saber imediato.

A Metáfora é evocada, também, para Hegel explicitar sua evidente consciência da inovação que opera na sua obra, não só do direito, mas no seu sistema como um todo, no que diz a forma e ao conteúdo da mesma. Comentando a utilização de Hegel da metáfora do “manto de Penélope”, escreve Muller:

Mas a metáfora se aplica também, positivamente, à clara consciência que Hegel tem de que ele inova na forma da apresentação e no conteúdo do seu *Grundriss*, na unidade indissolúvel que estabelece entre ambos, e, antes, de tudo, na radicalidade de sua pretensão teórica, fundada na lógica especulativa, que estabelece novos parâmetros de “demonstração científica” e de julgamento crítico, como toda sequência imediata do texto do *Prefácio* corroboram incontestavelmente.¹⁰²

Assim, o próprio Hegel afirma no *Prefácio* que na sua ciência da lógica ele desenvolveu completamente a natureza do saber especulativo e explicita que na sua *Filosofia do direito* fará alguns esclarecimentos sobre o desenvolvimento especulativo de seu sistema filosófico, pois o sistema do direito é parte deste desenvolvimento especulativo do sistema.

É importante enfatizar a afirmação constante de Hegel no *Prefácio* de que em sua filosofia especulativa a forma não se separa do conteúdo, portanto, na *Filosofia do*

¹⁰² MÜLLER, Marcos Lutz. *Apresentação* á Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução). In: HEGEL, G.W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução)**. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 2005. p.35).

direito não é diferente, a forma racional do direito é idêntica ao seu conteúdo real, e isso que confere ao direito o estatuto de *Ciência filosófica do direito*: “Queria eu, todavia, que se considerasse e julgasse este tratado tendo em especial atenção esse aspecto pois aquilo de que se trata é a ciência e na ciência o conteúdo encontra-se essencialmente ligado à forma”.¹⁰³

A crítica de Hegel gira em torno exatamente do fato de que a filosofia da sua época não se configura como uma filosofia especulativa que busca a verdade, ou seja, que busca a unicidade de forma e conteúdo, pelo contrário, a filosofia de sua época considera “que a verdade não pode ser conhecida ou é o que cada um ergue dentro de si, do seu sentimento ou particularidade sobre o Estado, o Governo, a Constituição”.¹⁰⁴ Hegel criticava veementemente os filósofos que consideravam a possibilidade dos princípios do direito, da política, da moral e da ética, serem baseados na particularidade ou na subjetividade de cada um, pois Hegel defendia que estes princípios para serem válidos e verdadeiros deveriam ser erguidos na universalidade.

Por pensar desta forma, Hegel irá defender um Direito que seja efetivador da liberdade universal. O *Prefácio aos Princípios da filosofia do direito* é, portanto, esclarecedor, pois retoma muito dos princípios da filosofia especulativa de Hegel e antecipa como estes princípios estarão norteando o percurso da vontade livre no interior desta obra: “Na minha *Ciência da Lógica* desenvolvi completamente a natureza do saber especulativo. Neste presente ensaio, apenas acrescento, num ou outro ponto, alguns esclarecimentos sobre a marcha das idéias e o método”.¹⁰⁵

O que ainda é de suma relevância mencionar sobre o prefácio é o celebre enunciado de Hegel que é posto no mesmo: “o racional é efetivo, o efetivo é racional”.¹⁰⁶ Este enunciado hegeliano é, como quase tudo na filosofia hegeliana, interpretado de divergentes formas pelos estudiosos de Hegel. Alguns pensam ser este enunciado uma maneira encontrada por Hegel para justificar todas as arbitrariedades ocorridas na realidade, ou seja, com este enunciado pode-se pensar que todas as injustiças, violências ocorridas no mundo são da ordem da razão, portanto são perfeitamente justificáveis e aceitáveis.

¹⁰³PFD, *Prefácio*, p. 3.

¹⁰⁴*Ib.*, p. 3.

¹⁰⁵*Ib.*, p. 3.

¹⁰⁶*Ib.*, p. 13.

Outros estudiosos e comentadores de Hegel entendem de outra maneira este enunciado hegeliano. Segundo Inwood a pretensão de Hegel é dizer que o racional ou idéia é efetivo (real), está presente na realidade (na efetividade), e não é uma abstração existente apenas no pensamento sem adquirir uma existência exterior. Jean Marie Lardic explica este enunciado como uma novidade hegeliana para tratar a verdade. Isto porque, a verdade em Hegel é a idéia, não devendo esta ser compreendida somente como racionalidade, mas precisamente como realidade, efetividade. Lardic compreende, portanto, o processo especulativo implicado no enunciado hegeliano, quando considera a interação que deve existir entre racional e real, mas não o real habitualmente entendido como realidade que por ser contingente é distinta do racional, ao contrário, a realidade reivindicada por Hegel é a efetividade que na contingência encontra sua verdade. Hegel, portanto, assume a contingência como o ser outro da razão.¹⁰⁷

¹⁰⁷Michael Inwood, comenta o enunciado hegeliano “o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional”, explicando que a pretensão de Hegel é demolir a habitual separação entre o que ideal e que é real: “Usualmente, contrastamos o que real ou efetivo com idéias ou pensamentos. Podemos então jogar realidade e idéias umas contra as outras, afirmando que uma coisa só é meramente uma idéia e não real ou realizável, ou, alternativamente, que a realidade está confusa, uma vez que colide com nossas idéias ou IDEIAS. Hegel quer demolir essa oposição. Para tanto, argumenta que os pensamentos e, em especial, “A IDÉIA”, não são primordialmente entidades SUBJETIVAS, mas estão imanentes na realidade. Essa doutrina tem vários sentidos: 1. um sentido ontológico: as coisas não poderiam ser se não fossem estruturadas de acordo com os pensamentos da lógica (casualmente ordenadas, reais etc.); 2. um sentido teleológico: as coisas executam um plano divino; 3. um sentido epistemológico: as coisas são totalmente inteligíveis e cognoscíveis; 4. um sentido avaliatório: as coisas são razoáveis e em conformidade com padrões racionais”. Inwood prossegue comentado que o próprio Hegel na *Enciclopédia*, depois de ter sido criticado pelo seu enunciado, insiste que não considera tudo no mundo efetivo, pois nem tudo que existe é efetivo, no sentido de que nem tudo que existe tem sua verdadeira essência desenvolvida, existem muitas coisas que existem, mas são aparências (INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tr.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.p. 108). Ainda sobre o celebre enunciado hegeliano, pode-se trazer as considerações de Jean Marie Lardic que explicita este enunciado como uma novidade hegeliana para tratar a verdade: “É preconceito segundo o qual o idealismo hegeliano deduziria toda a realidade fazendo pouco caso de sua especificidade que convém questionar aqui. A contingência, ou seja, a existência de alguma coisa que poderia não ser, longe de construir um tabu, é um de seus objetos de interrogação privilegiados. Se a afirmação, sempre citada como testemunho do racionalismo impenitente, segundo a qual “o que é racional é real e o que é real é racional” tem sido sentido, é, em primeiro lugar, porque tanto a racionalidade como a “realidade” aqui evocadas recebem de Hegel um sentido novo, um sentido dialético. Isso quer dizer que, se podemos reduzi-las uma à outra, é porque ambas devem integrar “a potência do negativo” ou ainda a mediação. A verdade é, portanto, essa compreensão mesma do real com ele é, e não uma hipotética adequação a ser obtida entre dois termos extrínsecos. A unidade do racional e do real é tal que ela nos elucida seu outro. Pois a negação está nessa unidade como o critério do que é mais ou menos compreensível e do que é mais ou menos. O que traduzimos freqüentemente por “real”, na fórmula acima citada, seria, de fato, melhor traduzido por “efetivo”, para corresponder ao termo alemão *Wirklich*. Trata-se, pois, de algo bem diferente da realidade tal como é habitualmente entendida. Em *Wirklich* há *wirken*, o agir, e a verdade ao mesmo tempo; e tanto ação quanto a verdade comportam graus. De fato, é porque o saber do ser é o saber de si do Absoluto que a potência da alteridade, do acidental, do contingente não será a prova do fracasso do saber, e sim a marca da negação presente no próprio Absoluto. Daí a oposição de Hegel à construção tal com Schelling pode entendê-la. Para

Aplicando esta concepção de idéia ao direito, tem-se que a idéia de direito é a união do conceito do direito com a sua efetivação, ou seja, os preceitos racionais do direito devem ser efetivados na concretude do mundo objetivo, assim, a liberdade objetiva, meta do direito, só é efetivada quando o conceito de liberdade é efetivado no mundo objetivo, nas instituições históricas¹⁰⁸. Pode-se ainda ver o comentário de Orlando Vitorino no seu *prefácio* a segunda edição de sua tradução dos *Princípios da filosofia do direito*: “Diz-nos, pois, Hegel, que *o real é racional*. E conhecer ou pensar o real será conhecer e pensar a racionalidade que há nele. Assim, como há uma razão no homem há uma razão em toda a realidade, na que nos é mais próxima e na que nos é mais longínqua”.¹⁰⁹ Deste modo, Hegel defende que a filosofia é a filosofia do presente: “porque é precisamente o fundamento do racional, a filosofia é a inteligência do presente e do real, não a construção de um além que só Deus sabe onde se encontra ou que, antes todos nós sabemos onde está no erro, dos raciocínios parciais e vazios”.¹¹⁰ E ainda: “A missão da filosofia está em conhecer o que é, porque o que é, é a razão. No que se refere aos indivíduos, cada um é filho do seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa seu tempo”.¹¹¹

Hegel finaliza o *Prefácio* continuando a ênfase dada na relação da filosofia e da história, ou, de outro modo, da razão e do tempo. A filosofia aparece quando uma dada realidade histórica chega ao ápice de sua formação, ou seja, quando já desenvolveu e realizou a substância livre de um determinado povo, constituindo-se isto na efetivação da liberdade na época histórica em que está encerrado este povo. Assim, a filosofia surge para identificar a efetivação, em termos de objetividade, do conceito de liberdade dentro do processo histórico, não para reanimar este conceito, mas para reconhecê-lo¹¹²:

ele, trata-se antes de uma “destruição”. Daí também uma admissão da contingência, e talvez a única tão radical na História da filosofia”. (LARDIC, Jean-Marie. A contingência em Hegel. Tr.: Eloísa Araújo Ribero. In: HEGEL. **Como o senso comum compreende a filosofia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. pp. 71-72

¹⁰⁹PFD, *Prefácio*, p. XXIV.

¹¹⁰Ib., p. 12.

¹¹¹Ib., p. 15.

¹¹²Benoit Timmermans comenta que além de Hegel se referir ao pássaro de Minerva, a coruja, para ilustrar o trabalho reconhecedor da filosofia no mundo no qual a realidade histórica se efetivou, por algumas vezes Hegel faz referência a outro animal: a toupeira, para explicitar o trabalho criativo da filosofia, do pensamento: “O pensamento, diz ele, é como uma toupeira que, como o pulsar do organismo, exerce cegamente seu impulso. Contrariamente á coruja, a toupeira não “olha” pra trás de si, para o passado, mas trabalha, participa do que está fazendo. Ativa e não contemplativa, ela escava seu próprio caminho, transforma a realidade. Mas o

Para dizermos alguma coisa sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia chega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo de sua formação. O que o conceito ensina, mostra-o a História, com a mesma necessidade: é na maturidade da realidade efetiva que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância, o reconstrói na forma de um império de idéias. Quando a filosofia chega com a luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida estar prestes a findar. Não vem a filosofia pra a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta o vôo o pássaro de Minerva.¹¹³

Filosofia e História, portanto, têm uma relação essencial no pensamento objetivo de Hegel.

Na *Introdução*, Hegel explica que a obra desenvolverá a idéia do direito a partir do conceito de direito. Ele expõe que o objeto da *ciência filosófica do direito* é a própria idéia do direito, e esta é o conceito do mesmo em união com a sua realidade ou efetividade: “a ciência filosófica do direito tem por objeto a idéia do direito, isto é, o conceito e sua efetivação”.¹¹⁴ Esta tese é propriamente a idéia basilar de toda filosofia especulativa, pois no entender de Müller, ao suprimir desse enunciado o termo “direito”, tem-se “A ciência filosófica tem por objeto a idéia, isto é o conceito e sua efetivação”, e este é fundamentalmente o princípio de toda a filosofia de Hegel.

Hegel pretende desenvolver a *ciência filosófica do direito* e não apenas expor detalhes positivos de sistemas sociais ou políticos, o que ele quer é apreender a racionalidade deste sistema enquanto racional e efetivo¹¹⁵:

importante é ver que agora mais nada opõe verdadeiramente opõe a toupeira e a coruja. As velhas oposições filosóficas entre as perspectivas práticas e teórica, entre o realismo e o idealismo, entre a liberdade e o determinismo, encontram no saber absoluto seu lugar e unificação, que é a negatividade: a toupeira e a coruja têm em comum, com efeito, o fato de que ambas progridem na obscuridade, graças à obscuridade. Ambas têm a necessidade de, para compreender as coisas ou para agir sobre elas, tomar distancia em relação à claridade das verdades, a necessidade de fugir da clareza das evidências, de se direcionar para o outro da identidade, para o outro do saber” (TIMMERMANS, Benoit. **Hegel**. Tr.: Tereza Moura Lacerda. São Paulo: Estação liberdade, 2005. pp. 167-168).

¹¹³PFD, *Prefácio*, p. 17.

¹¹⁴LFFD, *Introdução*, § 1.

¹¹⁵Sobre a intenção de Hegel na introdução dos *Princípios da Filosofia do Direito*, comenta Marly Carvalho Soares: “Na parte introdutória da **Filosofia do Direito**, um dos esforços de Hegel é mostrar que não existe Direito Natural, mas que todo direito é positivo, embora este nem sempre seja racional. Isso implica que o sujeito do Direito não é o homem natural, mas o homem do mundo da cultura que alcança o reconhecimento universal. Pois foi o sistema da particularidade que motivou a emergência do Direito, embora externo, para proteção efetiva do trabalho e da propriedade, uma vez que são os carecimentos que têm primazia, e o direito aparece como meio para sua satisfação” (SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade Civil e sociedade política em Hegel**. Fortaleza: EDUECE, 2006. p.137).

A *Introdução* à Filosofia do direito tem por função antes de tudo, reconstruir sucintamente a gênese do conteúdo que será objeto do desenvolvimento específico dessa obra, enquanto ciência filosófica parcial, destacada da *Enciclopédia* para uma abordagem mais extensa e aprofundada do seu objeto, que é o direito enquanto espírito objetivo[...].¹¹⁶

O *sistema do direito* é o percurso que a vontade (Eu) faz para atingir a liberdade. No direito, a vontade, que se configura como a atividade prática do *espírito subjetivo*, explicitada por Hegel na *Psicologia*, passa definitivamente para a objetividade, porque a vontade como atividade prática do espírito subjetivo é um conceito a ser efetivado na objetividade. Conceito, porque é o conceito da atividade da vontade que está sendo desenvolvido no espírito subjetivo, conceito este que ganhará objetividade quando a Vontade, através da sua atividade concreta, começa seu processo de efetivação na esfera da objetividade, ou seja, das instituições.

A vontade, agora enquanto atividade do espírito objetivo, é definida por Hegel como essencialmente livre, mas na objetividade ela passa por momentos até se efetivar e configurar-se como idéia da liberdade, que é a própria idéia do direito. A liberdade constitui a substância do direito, pois é ela que ele busca efetivar na sua esfera objetiva. Assim, a vontade livre essencialmente, buscará ser livre efetivamente na esfera do direito, que é a esfera do mundo objetivo, tendo, portanto, o direito como seu ponto de partida a vontade livre:

O solo do direito é, em geral, o [elemento] espiritual e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a vontade que é livre, assim que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza.¹¹⁷

Este quarto parágrafo da *Introdução da Filosofia do direito* é a chave para compreensão da *Filosofia do direito* de Hegel como esfera do desenvolvimento livre da vontade e, também, para entender que esta esfera do direito é constituída pela atividade da vontade livre. É importante atentar para o direito como sendo o efetivador da liberdade da

¹¹⁶ MÜLLER, Marcos Lutz. *Apresentação* á Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução). In: HEGEL, G.W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução)**. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 2005. p. 6.

¹¹⁷ LFFD, *Introdução*, § 4.

vontade, mas é a vontade, através de seu desenvolvimento livre, que põe o direito e suas determinações. Assim, quem constitui os princípios do direito racional e sua esfera de realização é a própria vontade livre. Por isso, Hegel afirma que o sistema do direito é uma *segunda natureza* que o espírito produz a partir de si mesmo, ou seja, o *sistema do direito*, reino do direito, é a algo criado pela vontade, que é na objetividade figura do espírito objetivo, é mundo posto pela vontade para atuar como livre e, assim, efetivar sua liberdade. A *segunda natureza* distingue-se, portanto, da primeira natureza, porque a primeira é reino da necessidade e a segunda da liberdade¹¹⁸.

A vontade para ser efetivamente livre passa por três momentos. Inicialmente é vontade que contém em si o puro elemento da indeterminação, mas que passa a determinar-se nas coisas exteriores, a vontade é neste momento vontade universal; em seu segundo momento é a vontade que determina os seus desejos através da reflexão sobre si e de sua relação com as outras vontades (livre arbítrio), configurando-se como vontade particular; em seu terceiro momento é a vontade refletida sobre si mesma e posta novamente na exterioridade, constituindo-se como vontade individual.

Pode-se ainda afirmar que o primeiro momento da vontade é em si, o segundo para si e o terceiro, seguindo a lógica própria do pensamento de Hegel, é em si e para si. Esses momentos são correspondentes, respectivamente, aos momentos especulativos dos conceitos apresentados na *Lógica* por Hegel: *universalidade* (abstração), *particularidade* (Razão dialética ou negativa) e *singularidade* (razão positiva ou especulativa).¹¹⁹ A vontade, como uma das formas de manifestação do conceito da liberdade, desenvolve-se de acordo com esses momentos, mas importa lembrar que o movimento da vontade no direito difere-se do desenvolvimento do conceito da *Lógica*, pois, na última, a idéia desdobra-se no plano do pensar, no direito no plano da concretude.

Inicialmente a vontade livre por nada quer se determinar, pensa-se como liberdade absoluta que não é determinada por nada que não seja ela mesma, não percebe a sua relação com a objetividade do mundo. Com o seu desenvolvimento depara-se com um mundo posto e percebe que dele depende para efetivar sua liberdade. Então a vontade indeterminada passa a determinar-se, a fixar suas determinidades no âmbito universal, mas

¹¹⁸Cf. a distinção feita no primeiro capítulo deste trabalho entre primeira e segunda natureza.

¹¹⁹ECF §79, §81, §82.

este universal é um universal abstrato, aparente, pois a vontade em seu primeiro momento é vontade formal que carece ainda desenvolver seu conceito para atingir a verdadeira universalidade. Neste momento, portanto, a vontade fixa suas determinidades de forma abstrata, correspondendo este momento ao primeiro momento da lógica especulativa da *abstração ou entendimento*, pois é propriamente tarefa do entendimento separar e fixar as determinidades.

Neste primeiro momento da vontade, antes que ela fixe as suas determinidades, ela é determinada por um elemento que já em si contém: o puro elemento da indeterminidade, sendo capaz, por este elemento, que de início predomina em si, de abstrair-se de todos os seus desejos:

A vontade contém o elemento da pura indeterminidade ou da pura reflexão do eu (a) dentro de si, na qual estão dissolvidas toda restrição, todo conteúdo imediatamente aí presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo que quer que seja; a infinitude irrestrita da abstração absoluta ou universalidade, o puro pensamento de si mesmo.¹²⁰

Neste primeiro momento a vontade é definida por Hegel, em primeira instância, como negativa, pois ela nega os impulsos e desejos que lhes são naturais e que devem ser satisfeitos, mas, sendo negativa, a abstração dos desejos é algo essencial para a constituição da vontade efetivamente livre. Esta vontade inicialmente é pura negatividade, mas por tender a uma liberdade objetiva, irá determinar-se por sua exteriorização nas coisas. A vontade passa então a fixar suas determinidades na objetividade, mas ainda é imediata, pois não faz uma reflexão apurada de si e de suas determinidades objetivas .

Em seu segundo momento, a vontade entra na existência objetiva não mais pelas coisas, mas pela relação da vontade-vontade ou Eu-Eu, e na reflexão subjetiva das relações estabelecidas na objetividade, determinando-se por estas relações e pela reflexão que faz da objetividade. A vontade, nestas relações, busca realizar seus desejos e aspirações subjetivas, mas pode escolher entre quais deles irá satisfazer, pois não é meramente instintiva, mas racional.

¹²⁰LFFD, *Introdução*, § 5 .

A vontade, neste momento, por poder refletir e escolher como agir, é chamada por Hegel de *livre arbítrio*. Este momento da vontade é caracterizado pela negação do momento anterior, pois se ela era determinada pela relação com as coisas, sendo uma vontade objetiva, agora é determinada pela relação refletida com as outras vontades, sendo aparecendo subjetiva:

Esse segundo momento aparece como o contraposto [ao primeiro]; trata-se de apreendê-lo no seu modo universal: ele pertence à liberdade, mas não constitui a liberdade toda. O eu passa, aqui, da indeterminidade indiferenciada à diferenciação, à oposição de uma determinidade enquanto conteúdo objeto. Eu, não apenas quero, mas quero algo.¹²¹

Então, este segundo momento nega o primeiro, pois a vontade não é mais objetividade imediata, mas reflexão sobre si mesma, implicando esta reflexão em uma negação da imediatez da vontade. Portanto, este momento de negação corresponde exatamente àquele da lógica: *razão negativa ou dialética*, momento no qual existe a contradição do conceito. Neste caso, existe a contradição no conceito de vontade, pois a vontade exteriorizada nas coisas se contradiz e volta-se para a si mesma, passando a refletir a sua relação na objetividade com as outras vontades.

O terceiro momento da vontade é a união da vontade imediata (objetiva) com a vontade refletida (subjetiva). A primeira é a vontade universal, porque visa à fixação universal das leis objetivas que protejam o direito às coisas; a segunda é a vontade particular, pois reflete estas leis no âmbito do particular, no âmbito da subjetividade. A união das duas, ou seja, a união da universalidade abstrata e da particularidade, dão a liberdade efetiva da vontade, assim escreve Hegel:

A vontade é a unidade desses dois momentos, - a particularidade refletida dentro de si e reconduzida, por meio desta reflexão, à universalidade, - singularidade, ela é a autodeterminação do eu, a um só tempo pôr-se como o negativo de si mesmo, a saber, como determinado, restringido, e permanece junto a si, isto é, em sua identidade consigo e em sua universalidade, e, assim, na determinação, encadear-se somente negatividade a si mesma; enquanto ela é esta relação a si, ela é igualmente indiferente em face dessa determinidade, ele a sabe como [sendo] sua e como ideal, como uma mera possibilidade, pela qual não está vinculado, mas na qual ele só está porque foi ele quem nela se pôs.- Isso é a liberdade da vontade, que constitui o conceito ou a substancialidade da vontade, o seu ser-pesado, assim como o ser-pesado constitui a substancialidade do corpo.¹²²

¹²¹LFFD, *Introdução*, §6.

¹²²LFFD, *Introdução*, §7.

A vontade, na união destes dois momentos, torna-se idéia livre em si e para si. Este momento da unicidade da vontade universal e da vontade particular corresponde ao momento especulativo da *razão especulativa ou razão positiva*, pois é neste momento que os opostos da vontade, universalidade e particularidade, são unificados. Em uma visão resumida do conceito da vontade em Hegel, ela, em seus três momentos, é vontade universal imediata; vontade refletida que, depois da existência exterior, regressa a si e finalmente vontade que, na união destes dois momentos, é liberdade efetiva.

A vontade universal imediata corresponderá ao momento do *direito abstrato*, pois ela é, em seu conceito, abstrata. Assim, Hegel define que a existência empírica desta vontade é algo exterior, imediata, e tal existência é tratada pelo *direito abstrato* ou formal. A vontade que depois de ser existência exterior e retorna a si, é a individualidade subjetiva. Esta vontade corresponde ao momento da *moralidade*, é a idéia que só existe em si ainda. A união entre estes dois momentos dará origem a eticidade, assim Hegel escreve:

Unidade e verdade desses dois momentos abstratos, a idéia pensada do Bem, realizada na vontade refletida dentro de si e no mundo exterior; de sorte que a liberdade, enquanto substância, existe tanto como efetividade e necessidade quanto como vontade subjetiva; a idéia na sua existência universal em si e para si; a eticidade.¹²³

Após a sua visão sobre a idéia da vontade e de seus momentos, Hegel demonstra de forma minuciosa no decorrer de sua obra como a idéia da liberdade se desenvolve no *direito abstrato*, na *moralidade subjetiva* e na *eticidade*, pondo como meta de sua *Ciência filosófica do direito* expor o caminho para efetivação plena da vontade: “A meta da ciência filosófica do direito consiste, nessa perspectiva, em apreender o conteúdo em si racional dos impulsos como condutos de efetivação da idéia de liberdade, que na idéia ética alcança a sua determinação completa e a sua efetivação plena”.¹²⁴

¹²³LFFD, *Introdução*, §33.

¹²⁴MÜLLER, Marcos Lutz. *Apresentação* á Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução). In: HEGEL, G.W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução)**. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 2005. p 15.

3.2 O Direito Abstrato: a propriedade como fundamento da vontade livre

O *direito abstrato* corresponde ao momento em que a vontade se concretiza na figura da personalidade (pessoa) que busca ser livre. A pessoa é o eu consciente que é capaz de pensar sobre si mesma e que tem direitos e deveres em relação aos outros. Assim, o imperativo do direito abstrato é definido por Hegel como o direito da vontade “ser uma pessoa e respeitar os outros como pessoas”.¹²⁵

A pessoa determina sua individualidade, segundo Rosenfield, na apropriação das coisas do mundo, criando uma objetividade fundada na vontade livre¹²⁶. As coisas do mundo são apropriáveis porque não são livres, e conseqüentemente desprovidas de direito, já que o direito é expressão da vontade livre: “o que é imediatamente diferente do espírito livre, e considerado este como em si, é a extrinsecidade em geral: uma coisa, qualquer coisa de não livre, sem personalidade e sem direito”.¹²⁷

A personalidade livre é a expressão da vontade liberta da natureza, da vontade que se autodetermina como livre. Desta premissa, destaca-se a profunda crítica de Hegel ao *Direito natural*, representando, principalmente, por Locke, Hobes, Rousseau, que consideravam o ponto de partida do direito a vontade natural gerada a partir de um *Estado-de-natureza*. A crítica já se faz presente no escrito do jovem Hegel *As diferentes maneiras de tratar cientificamente o direito natural*, já exposto anteriormente, e retomada tanto na *Filosofia do direito* como, também, em escrito anterior, na *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, e seu objetivo é expor, essencialmente, a impossibilidade de fundar o direito em um *Estado-de-natureza*, que no seu entender é um Estado de violência. Assim, Hegel parte em defesa que é justamente na eliminação da violência que o direito representa a vontade efetiva:

Por isso, o direito da natureza é o ser-aí da força, e o fazer-valer da violência, e um Estado-de-natureza é um ser aí da força-bruta e do não-direito, do qual nada melhor se pôde dizer senão é preciso sair dele. Ao contrário, a sociedade é antes o Estado em que somente o direito tem efetividade: o que tem de sacrificar é justamente o arbítrio e a força-bruta do Estado de natureza.¹²⁸

¹²⁵ PFD, § 36

¹²⁶ ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. P.

¹²⁷ PFD, §42.

¹²⁸ ECF, § 502.

A personalidade livre, deve ser, portanto, a base para o desenvolvimento do direito efetivador da liberdade. Hegel irá discutir mais sobre a violência do *Estado-de-natureza*, quando explicita o momento da “injustiça” no *direito abstrato*.

Dando seqüência a definição do *direito abstrato*, é possível dizer que ele é livre no seu ser: é a expressão inicial de uma realidade que precisamente se transformou em mundo da liberdade. O direito abstrato é o terreno onde a vontade irá ganhar uma realidade exterior, na figura da pessoa, através da propriedade, e esta pessoa irá se reconhecer em uma relação jurídica com as outras pessoas. A propriedade é definida por Hegel como o domínio exterior que a pessoa dá a sua liberdade para existir como idéia, a pessoa então concretiza na exterioridade a sua vontade livre¹²⁹.

Segundo Hegel, o homem tem direito de situar sua vontade em qualquer coisa, sendo assim, a coisa adquire como fim substancial, o que em si não possui, a vontade própria do homem. Este direito é o direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas. As coisas do mundo só adquirem realidade e verdade quando submetidas à vontade do homem, assim Hegel escreve:

Alguma coisa há que o Eu tem submetido ao seu poder exterior. Isso constitui a posse; e o que constitui o interesse particular dela reside nisso de o Eu se apoderar de alguma coisa para a satisfação de suas exigências, de seus desejos e seu livre arbítrio. Mas é aquele aspecto pelo qual Eu, como vontade livre, me torno objetivo para mim mesmo na posse e, portanto, pela primeira vez real, é esse aspecto que constitui o que há naquilo de verídico e jurídico, a definição da propriedade.¹³⁰

¹²⁹ No entender de Greice Ane Barbieri: “Ora, a propriedade se origina da necessidade que o indivíduo tem de objetivar a sua vontade, de forma a constituir-se como conceito; – aqui, a infinitude do indivíduo, que é o seu pensar, é objetivada pela finitude, ou seja, através de um objeto, de um ser aí (Dasein). Dessa maneira, o indivíduo tem como escapar à infinitude sem limites, que o condenaria a uma existência sem um fim último, sem a satisfação de seu ser. E essa limitação da vontade ocorre por meio da autodeterminação, que ao se colocar como desejo de um objeto, impõe um limite; ao mesmo tempo, o sujeito que se limita por meio de sua própria vontade, não está sendo limitado por algo externo a si, antes demonstra ser capaz de reger-se a si mesmo.” E mais adiante “Assim sendo, na propriedade, o indivíduo objetiva sua vontade pessoal na coisa. Isto se dá através do elemento racional e especificamente jurídico, que lhe possibilita o direito a apropriar-se de algo de forma a preencher a sua infinitude. Por esse movimento, a pessoa suspende a sua subjetividade por meio de sua vontade livre e não em função da matéria da posse—que é ter algo para suprir um desejo, uma carência, um impulso, etc. Segundo Hegel, uma das formas mais elementares do exercício da liberdade é através da propriedade privada, ou propriedade pessoal, assim *o mais essencial da liberdade*, traduz-se no uso de uma propriedade, *ou seja, a disponibilidade da propriedade* (HEGEL, 1999, p.221)” (BARBIERI, Greice Ane. **A atividade da vontade no Direito Abstrato**. Disponível em: <<http://www.hegel.org/rev06.c.htm>> Acesso em: 10 de fev. 2008. p.3).

¹³⁰ PFD, § 45.

Por ser a *propriedade* o meio externo pelo qual as pessoas jurídicas se defrontaram consigo mesmas e com outras pessoas jurídicas, ela guarda em si três formas diferentes de reconhecimento: a primeira forma é caracterizada pelo reconhecimento da posse pelo sistema jurídico como propriedade legitimada, ou seja, a legislação irá reconhecer a posse como um direito abstrato do indivíduo, e, por isso, as leis devem garantir este direito (mas isso só acontecerá na sociedade civil-burguesa); o segundo reconhecimento é referente ao reconhecimento recíproco dos indivíduos por meio de suas propriedades, assim os indivíduos na esfera do *direito abstrato* reconhecem uns aos outros pelo intermédio da propriedade privada; a terceira forma de reconhecimento relaciona-se ao mútuo reconhecimento que se estabelece pelas pessoas jurídicas através do *contrato*, ou seja, é através do *contrato* que se dará a relação verdadeira das pessoas jurídicas na objetividade. Assim, a propriedade propicia estas três formas de reconhecimento na esfera do *direito abstrato*.

A *possessão* é o ato da pessoa apropriar-se de uma coisa impulsionada “pela satisfação da suas exigências, dos seus desejos e do seu livre-arbítrio”.¹³¹ Assim, a propriedade tem suas três determinações: a *tomada de posse, uso da coisa e alienação da propriedade*. A tomada de posse é o primeiro nível de exteriorização da vontade, sendo na verdade, como diz Rosenfield, não uma exteriorização ainda, mas uma “externação” da vontade da pessoa que é a apropriação incompleta da objetividade do mundo. A propriedade é a “exteriorização” mesma da vontade, é o tomar posse das coisas do mundo não só por uma satisfação individual, mas para afirmação universal da vontade livre da pessoa que tem na objetividade a expressão de sua atividade livre. A propriedade é, portanto, ápice do processo de posse, é a expressão da efetivação da liberdade da pessoa.¹³²

Em suas considerações da propriedade como expressão da vontade livre da pessoa, Hegel irá retomar uma discussão presente na tradição filosófica: a dicotomia de corpo e alma. Hegel se opõe a separação corrente na filosofia de corpo e alma, defendendo o corpo como “a existência da liberdade” e a alma, entendida como espírito, a essência da

¹³¹Ib., § 45.

¹³² ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. P. 72

liberdade. Ataca, portanto, a separação feita por alguns filósofos, entre corpo e alma, considerando a impossibilidade da liberdade fora de uma existência corpórea. O reconhecimento entre as pessoas é princípio da liberdade, portanto uma pessoa só é reconhecida por outra pela manifestação empírica, por sua aparição concreta, assim o corpo é a concretização da liberdade¹³³. Não se pode, portanto, maltratar o corpo por nenhuma justificativa, (escravismo, religiosidade...), pois destratar o corpo de uma pessoa, é atentar contra a sua alma e, por conseguinte, negar a liberdade deste indivíduo.

Retomando as considerações sobre a *possessão*, esta comporta em si três graus da relação da vontade à coisa: *o ato corporal*, *o fabrico* e *a assinatura*¹³⁴. *O ato corporal* é o apropriar-se da coisa fazendo-se presente nela, limitando-se temporalmente e espacialmente nos limites da coisa. No entender de Hegel, existem fatores naturais que podem intervir na propriedade da pessoa, fatores estes que não são condicionados pelo homem, mas pela própria natureza. Assim, é pelo ato corpóreo que a pessoa irá ter direito sobre aquilo que a natureza oferece na sua propriedade, mas esta oferta natural é restrita ao tempo, restringindo-se a pessoa, também, pelo ato corpóreo ao tempo e espaço. Deste modo, a manifestação da vontade da pessoa limita-se, também, ao tempo e espaço, apresentando-se ainda uma forma primeira que carece de outras mediações para concretizar plenamente sua vontade nas coisas.

Sendo limitada ao tempo e espaço a primeira forma de *possessão*, o ato corporal, é necessário uma manifestação da vontade de forma mais perfeita. Essa forma será dada pela relação da vontade à coisa através do *fabrico*¹³⁵. O *fabrico* é a relação da vontade da pessoa à propriedade sem necessitar da presença corporal da pessoa nos limites da propriedade. Diferente do que acontece no ato corporal, o *fabrico* não se limita ao tempo e ao espaço, porque a relação aí estabelecida entre a vontade da pessoa e a coisa não é uma relação passiva, mas ativa, porque a pessoa através da sua capacidade de transformação do objeto natural, ou seja, pelo seu trabalho, apropria-se da objetividade e a modifica ao seu favor.

¹³³PFD, § 48.

¹³⁴Ib., § 54.

¹³⁵Ib., § 56.

No entender de Hegel, a possibilidade desta forma de posseção através da transformação do objeto pelo trabalho é devido a vontade saber e querer:

b) pelo fabrico, a determinação de que algo é meu adquire uma realidade exterior que existe para si e deixa de se condicionar à minha presença no lugar e o tempo, na medida em que eu sou saber e querer. Por ser saber e querer a vontade é a inteligência atuante e ao apropriar-se da objetividade imprimindo nela a sua marca racional.¹³⁶

Hegel, neste ponto, reforça sua discordância em relação à escravidão humana, demonstra isso com a refutação da justificação da escravatura pautada no fato de o homem ser um ser natural e, por isso, sujeito às arbitrariedades de uma vontade natural

a justificação da escravatura (como fundada na força física, presa de guerra, na proteção, na manutenção, na educação, na beneficência, no consentimento próprio), e bem assim no domínio como simples direito do senhor, em suma a justificação de todos os aspectos históricos oferecidos pelo direito de escravatura e de domínio, assenta no ponto de vista de que é o homem é um ser natural segundo um modo de existência em que também está compreendida vontade arbitrária, e que é um ponto, de vista inadequado ao conceito.¹³⁷

Rosenfield¹³⁸ chama atenção para a breve menção que Hegel faz ao Estado para antecipar logicamente a função deste em “assegurar a liberdade da pessoa”.¹³⁹ Tal antecipação é uma alerta de Hegel para o fato de que “a idéia de liberdade só verdadeiramente existe no Estado”¹⁴⁰, ou seja, no direito abstrato a vontade já se desenvolve livremente, mas a efetivação plena da liberdade só ocorrerá no Estado.

Hegel menciona, sem explicações amplas, a terceira forma de posseção: assinatura¹⁴¹. Encontra-se em Rosenfield uma explicação mais significativa para importância da assinatura. Rosenfield não menciona o termo assinatura em seu livro, mas “marcação” ou “signo distintivo”, talvez para expressar melhor a noção deste momento da posseção. A “marcação” da pessoa sobre uma coisa é a forma mais perfeita de posseção, isso porque a coisa que tem a “marcação”, assinatura, de uma pessoa será reconhecida em qualquer tempo ou lugar, sem necessitar uma relação direta com a coisa. Nas formas de

¹³⁶PFD, § 56.

¹³⁷Ib., § 57.

¹³⁸ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 77.

¹³⁹PFD, § 55.

¹⁴⁰Ib., § 57.

¹⁴¹Ib., § 58.

possessão anteriores: ato corporal e fabrico, a pessoa e a coisa mantêm uma relação direta, ainda que no fabrico menos intensa que no ato corporal. Já na posse pela assinatura a coisa possuída por uma pessoa será reconhecida por outras pessoas sem sua necessária presença nela. Igualmente, a assinatura, a marcação do que é produzido, no entender de Rosenfield, “é a mais perfeita de todas, pois ela é nada mais do que a culminação que perfaz os dois momentos anteriores”.¹⁴² Isto porque, a marcação vai mediar o ato corporal e o fabrico, pois é a representação da vontade que tomou posse e transformou a coisa, e agora afirma sua vontade mesmo quando não esta diretamente nela.

Após a tomada de posse da coisa, a pessoa ganha o direito de uso sobre a mesma, consistindo o uso da coisa o segundo momento da propriedade. Hegel esclarece no que enquanto na posse a relação estabelecida entre a vontade e a coisa é positiva, no sentido de que a pessoa reconhece na coisa a manifestação de sua vontade e a coisa quer conservar, no uso da coisa a relação estabelecida é de negação, pois a pessoa ao usar a coisa engendra um processo de negação.¹⁴³

Esse processo de negação é oriundo da exigência da vontade em satisfazer seus carecimentos na coisa, no uso da coisa que implica na destruição, no consumo da mesma: “Esta satisfação da minha exigência por meio da modificação, destruição, consumo da coisa que nisso manifesta a sua estranheza depende e assim cumpre o seu destino, é o que constitui o uso”.¹⁴⁴ Assim, o *uso da coisa* é o que caracteriza a posse concreta da vontade, pois quando tem utilidade para vontade é que a coisa ganha sentido no processo de apropriação, pois, concordando com Rosenfield: “Uma apropriação que não satisfizesse os carecimentos e os desejos da pessoa seria algo morto ou, pelo menos, afastado da atividade cotidiana dos homens”. Por isso, Hegel enfatiza que somente quando o uso da coisa pertence à pessoa é que ela pode ser considerada proprietária da coisa: “desde o momento em que o seu uso me pertença, eu sou proprietário da coisa pois, fora da sua integral utilização, nada existe que possa ser propriedade de outrem”.¹⁴⁵

Hegel argumenta, ao expor o uso da coisa, a importância do cristianismo para o desenvolvimento da liberdade da pessoa. Esta argumentação fundamenta-se na história, na

¹⁴²ROSENFIELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 77.

¹⁴³ PFD, § 59.

¹⁴⁴Ib., § 59.

¹⁴⁵Ib., § 61

evolução da liberdade na história, e Hegel infere esta argumentação no uso da coisa porque está tratando do direito da pessoa de utilizar as coisas, ou seja, da liberdade de usufruir de sua propriedade. A argumentação hegeliana, é fundamental para enfatizar, mais uma vez, a relação atribuída por Hegel entre conceito e tempo.

É que, há mais de um milhar e meio de anos, graças ao cristianismo, começou a desenvolver-se e a tornar-se um princípio geral, numa parte aliás pequena na humanidade, a liberdade da pessoa. Mas só desde ontem, e pode dizer-se que esporadicamente, é que a liberdade da propriedade é reconhecida como um princípio. Eis um exemplo histórico de como o espírito carece do tempo para progredir na consciência de si...e contra a impaciência da opinião.¹⁴⁶

O cristianismo põe para história, a liberdade da pessoa como princípio universal, ou seja, o cristianismo propaga que todos são livres. Porém, embora a liberdade universal tenha sido propagada pelo cristianismo, na época em que este passa a desenvolver-se, tal princípio tardou a ser reconhecido por pelo menos uma parte da humanidade. O cristianismo é, pois, o exemplo da relação necessária entre conceito e tempo. Isto porque, conceitualmente a liberdade da pessoa foi desenvolvida na época em que o cristianismo ganhava sua maior expressividade histórica, entretanto não foi ainda nesse mesmo período que a liberdade foi efetivada. A liberdade da pessoa, carecia, logo, de outras mediações históricas, para ser a idéia da liberdade que é a união do conceito com sua efetividade. A efetivação do conceito da liberdade não é acontecimento imediato, mas mediado por outros momentos, é nesse sentido que Hegel fala que “o espírito carece do tempo para progredir na consciência de si... e contra a impaciência da opinião”.

Sobre a “impaciência da opinião” e a “paciência co conceito” cabe discutir esses conceitos tomando a interpretação de Rosenfeld. O progredir do espírito na sua consciência de si ocorre no tempo da história que é um tempo no qual o conceito dos fatos progride lentamente. Rosenfeld, considera essa lenta produção conceitual dos acontecimentos justifica-se na necessidade desta produção conceitual criar uma objetividade sólida capaz de não sucumbir aos ataques da opinião. Explica, portanto, a insistência de Hegel em abandonar “a impaciência da opinião” em favor da “paciência do conceito”.¹⁴⁷

¹⁴⁶ PFD, § 62.

¹⁴⁷ ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 80.

A “impaciência da opinião” pode ser entendida, traduzindo para uma terminologia moderna, como faz Rosenfield, como revolução e “paciência do conceito” em reforma. A paciência da opinião coloca-se contra os fatos do tempo em que o conceito do espírito livre desenvolve-se, podendo empatar a efetivação desse conceito por pensar que a revolução é a forma de transformar o mundo em um mundo melhor. Rosenfield, explica que Hegel teme a revolução pela possibilidade desta recair em uma regressão histórica, ou seja, a revolução pode ir contra as mediações históricas necessárias a efetivação do conceito.

A paciência do conceito consiste, portanto, na compreensão de que é necessário esperar que o conceito atualize-se em determinada época histórica, para que se efetive plenamente. Rosenfield preocupa-se em deixar evidente que a paciência do conceito não consiste em um “masoquismo social”, ou seja, em permitir que ocorram as injustiças políticas e sociais: “o conceito tende à reforma: ele não está necessariamente submetido a ela [...]”.¹⁴⁸ Um grupo social situado em determinada época histórica tem o direito de revolta-se contra a violação de seus direitos. O conceito, portanto, tem o “direito de impacientar-se”. É fato que as sociedades devem tentar reformas nas estruturas sociais a fim de aperfeiçoar aquelas instituições já criadas, pois o conceito desenvolve-se nas instituições históricas, não sendo, portanto, o mais viável destruir ou transformar as instituições, mas reformá-las, recuperá-las, para que essas sejam as mediadoras da efetivação do espírito livre.

Entretanto, Hegel não nega a necessidade de que em alguns momentos ocorram revoluções nas sociedades. Quando existe a apatia de um povo em relação a sua própria situação política, a passividade do cidadão em relação ao seu destino histórico, a efetivação da liberdade, é necessário que os indivíduos exerçam seu “direito de revolta” que é o direito de intervir nos rumos da sociedade para alcançar a liberdade: “o direito dos heróis vem a ser essencialmente um direito de revolta, que é um recurso que possuem os indivíduos e os grupos sociais que se revoltam contra uma situação de injustiça, afirmando os seus direitos”.¹⁴⁹ O conceito, portanto, pode impacientar-se em determinada situação histórica, sendo a inquietação do conceito figurada na atitude dos heróis em lutar pelas

¹⁴⁸ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p.80.

¹⁴⁹Ib., pp. 80-81.

mudanças necessárias para que a liberdade se efetive. A discussão sobre “o direito dos heróis”, será retomada quando Hegel trata da injustiça que pode ocorrer na relação entre pessoas.

Seguindo em sua análise sobre a posse, Hegel explica sua terceira forma: a *alienação da propriedade*. Hegel cita os exemplos de alienação inadmissíveis: “[...] a escravidão, a propriedade corporal, a incapacidade de ser proprietário ou de dispor livremente da sua propriedade.”¹⁵⁰ Essas formas de alienar a personalidade de outrem gera, na verdade, a negação do direito da personalidade do outro, acarretando na impotência da pessoa sobre como deve agir “a alienação da racionalidade inteligente, a moralidade subjetiva e objetiva, da religião, aparecem a superstição, na autoridade, e nos plenos poderes que eu concedo a outrem para determinar e prescrever as ações que devo realizar[...]”.¹⁵¹ Por ser o indivíduo portador de inteligência que deve figurar-se no processo formativo da mesma em inteligência cultivada, inteligência que tende a decidir em nome da sociedade, não é, portanto, aceitável que essa inteligência seja alienada, submetida ao poder de outrem. O indivíduo é livre e por isso não pode ser objeto de posse.

Ainda discutindo a alienação, Hegel expressa uma importante noção sobre o trabalho que justifica sua defesa da *divisão do trabalho* nas relações econômicas da sociedade-civil burguesa, esfera ulterior do direito:

Posso ceder a outrem aquilo que seja produto isolado das capacidades e faculdades particulares da minha atividade corporal e mental ou no emprego delas por um tempo, limitado, pois esta limitação confere-lhe uma relação de extrinsecidade com a minha totalidade e universalidade. Mas se eu alienasse todo o meu tempo de trabalho e a totalidade da minha produção, daria a outrem a propriedade daquilo que eu tenho de substancial, de toda a minha atividade, da minha personalidade.¹⁵²

A passagem expressa a defesa de Hegel ao *trabalho assalariado*, conseqüentemente, a divisão do trabalho. Hegel vive em uma sociedade marcada por esses dois aspectos econômicos e concorda que ambos são formas da vontade exterioriza-se no mundo através do seu trabalho de transformação dos objetos que podem ser alienados. Deste modo, a vontade da pessoa ao colocar a disposição de outrem uma parte de seu

¹⁵⁰PFD, § 66.

¹⁵¹Ib., § 66.

¹⁵²PFD, § 67.

trabalho, marca da divisão do trabalho, aplicada na transformação dos objetos em troca de dinheiro, é algo que não contraria a essência a livre da vontade, pois o que se estabelece é a relação entre coisas, o que se alienam são as coisas produzidas e não a vontade enquanto tal. Mas no momento em que a vontade oferece a outra todo o seu tempo de trabalho e a totalidade de sua produção está submetendo-se a vontade de outro, aliena toda sua capacidade de exteriorização e transformação da objetividade. A divisão do trabalho e o trabalho assalariado valorizam, portanto, a liberdade da pessoa, já que esta irá dispor apenas uma parte de sua força produtiva, aparecendo estes dois aspectos das relações trabalhistas moderna, como opostos a escravidão, que toma toda a capacidade produtiva de uma pessoa sem nada lhe ofertar.

Pensando assim é que Hegel ao discutir a alienação, chama atenção para o fato de somente as coisas poderem ser alienadas. Hegel expõe que o proprietário pode abandonar ou transmitir sua coisa a outra pessoa na medida em que ela é por natureza exterior. Hegel diz, então, que aquilo que não se constitui como uma coisa não pode ser alienado. Nas palavras de Hegel:

São, portanto, inalienáveis e imprescritíveis, como os respectivos direitos, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha própria pessoa e a essência universal da minha consciência de mim, como sejam a minha personalidade em geral, a liberdade universal do meu querer, a minha moralidade objetiva, a minha religião.¹⁵³

A propósito desta questão de que só se podem alienar coisas, Hegel argumenta, novamente, sobre o fato de que mesmo a escravidão sendo contrária a essência do homem, que é livre essencialmente, ela existiu como lei em algumas sociedades ao longo da história e tenta explicar esta ocorrência. A escravidão existiu em sociedades que possuíam constituição, que é a expressão do direito, da legislação de uma época determinada. Hegel, então alerta para não confundir o direito em si, direito racional que busca efetivar a liberdade, com a legislação, a lei vigente em determinada sociedade, que é direito posto, ou seja, a lei que vale. Assim, mesmo sendo a escravidão injusta, ela pode existir como lei, o que comprova que mesmo em sociedades escravocratas não se pode ignorar a lei, expressão do direito de um povo. Entretanto, mesmo a escravidão existindo

¹⁵³PFD, § 78.

como lei, o direito só irá realizar-se plenamente como efetivador da liberdade quando formas injustas como a escravidão forem abolidas da legislação. Com estas afirmativas, pode-se concluir que a escravidão, mesmo tendo sido válida como lei em alguns povos, priva homem de sua liberdade, sendo, portanto, injusta, pois é contrária à essência humana.

Observa-se, portanto, que as três formas de relação da vontade às coisas: *possessão, uso da coisa e alienação*, definem as formas de apropriação da vontade às coisas do mundo, a relação estabelecida é, portanto, da vontade com a coisa, da vontade com o seu produto exterior. É necessário, portanto, que essas sejam reconhecidas enquanto particulares privadas, personalidade livres. Surge, assim, a emergência do *contrato* que é a mediação capital para que as vontades privadas se reconheçam e relacionem-se.

O *contrato* é considerado por Hegel como o processo de mediação estabelecido entre uma vontade e a vontade do outro que tem por objeto uma propriedade : “É neste processo que surge e se resolve, na medida em que renuncia à propriedade por um ato de vontade comum com outra pessoa, a antítese de ser proprietário para si mesmo e de excluir os outros”.¹⁵⁴ O contrato põe em relação duas pessoas que devem se reconhecer enquanto proprietários. No contrato, as duas pessoas (contratada e contratante) comportam-se, uma frente à outra, como duas pessoas independentes, imediatas. O contrato é assim: “produto do livre arbítrio”,¹⁵⁵ vontade comum afirmada por duas pessoas que tem por objeto uma coisa exterior e particular, pois é somente por este objeto que o contrato estará submetido a determinação da vontade das partes que querem alienar a coisa¹⁵⁶.

Hegel, tendo essa noção de contrato, critica a posição de Kant de considerar o casamento um contrato e, também, a posição dos teóricos do *Direito natural* por considerarem o Estado como fundado em um contrato:

¹⁵⁴PFD, § 72.

¹⁵⁵¹⁵⁵Ib., § 75.

¹⁵⁶Greice Ane Barbieri comenta as condições do contrato: “Esta é uma das condições da realização de um contrato: a capacidade e a possibilidade do indivíduo poder alienar, seja uma propriedade, seja um valor universal através de sua vontade. Mas, também, se precisa da vontade idêntica, ou comum, dos contratantes. Há, ainda, como condição para o contrato, o objeto. Este deverá ser singular e imediatamente exterior ao indivíduo. Essa coisa—sendo imediatamente exterior ao indivíduo—não pode ser algo com vontade e que, portanto, não poderia estar à mercê de outra vontade para que, esta, faça o que desejar; ou sendo algo que pertença ao próprio indivíduo, tem de poder ser exteriorizado através de algo. Este, sim, será o objeto do contrato” (BARBIERI, Greice Ane. **A atividade da vontade no Direito Abstrato**. Disponível em: <<http://www.hegel.org/rev06.c.htm>> Acesso em: 10 de fev. 2008. p.5).

Não pode, portanto, considerar-se o casamento dentro do conceito de contrato. Foi isso, no entanto, o que Kant estabeleceu e, é preciso dizê-lo, em todo o seu horror (Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito-, pág. 106 e segs.). Também a natureza do Estado não consiste em relações de contato, quer de um contrato de todos com todos quer de todos com o príncipe ou governo.¹⁵⁷

Considerar o casamento como um contrato que tem por objeto uma coisa exterior, é aniquilar uma das vontades das pessoas que se unem no casamento, pois no contrato o objeto é uma coisa, não sendo a vontade uma coisa que pode ser apropriada, ao contrário, ela é livre. Da mesma forma, o Estado, não deve ser fundado em um contrato, pois o seu caráter é mais elevado e não está no âmbito da propriedade privada, mas naquilo que concerne ao direito público.

A relação estabelecida entre a vontade da pessoa através do contrato é uma relação na qual “as vontades, embora se afirmem idênticas em si e comuns no contrato, não deixam de ser particulares”.¹⁵⁸ A particularidade das vontades é marcada pela arbitrariedade e opinião vazia que nega o direito em si, o direito de reconhecimento que as vontades têm. Desta forma, o contrato pode ser violado pelas vontades que se guiam pela arbitrariedade, constituindo essa violação na *injustiça*, terceiro momento do direito abstrato que se abre a emergência da subjetividade.

A *injustiça* é o momento que aparece quando o direito, que é universal, torna-se particular, tomando a sua forma aparente¹⁵⁹. A injustiça pode se configurar em *dano involuntário ou civil, impostura, violência e crime*. O *dano civil* provém do fato de várias pessoas acreditarem, involuntariamente, que uma mesma coisa pertencer a elas, colocando cada uma a coisa como sua propriedade. Essa coisa, que é reivindicada por várias pessoas, abre margem para os conflitos jurídicos. Assim, o direito será soberano e universal nesse

¹⁵⁷ PFD, § 75.

¹⁵⁸ PFD, § 81.

¹⁵⁹ Katarina Peixoto, no artigo *Subjetividade livre e dever universal*, comenta que o movimento da subjetividade aparece com a injustiça ocorrida na esfera do Direito Abstrato: “O movimento que constitui a subjetividade se origina conceitualmente na análise da injustiça, ou da negação do direito, que vai determinar a passagem do direito abstrato à moralidade. A subjetividade livre vai portar, em sua gênese, assim, um percurso que vai da transgressão do direito à “elevação” à moralidade que a põe em relação “positiva” com o dever, passa pelas formas de sua absolutização como contingência infinita, em que a moral vem sucumbir, até sua redução fundamental à determinação do momento do conceito de vontade, cujo conteúdo e vigência se realiza verdadeiramente—sendo em si e para si—na vida ética.” (Peixoto, 2002, p. 132). Assim, é na transgressão do direito que a subjetividade aparece interiorizando o dever, dever antes posto apenas como uma obrigatoriedade exterior pelas normas positivas do direito.

caso, pois o processo civil determinará que a coisa pertence a quem tem real direito sobre ela. A vontade reconhece o direito como universal, pois ainda reconhece o direito como protetor dos interesses particulares. O direito é ainda aparente, e no interior dessa aparência “manifesta-se ao mesmo tempo o direito como dever-ser”.¹⁶⁰ A *impostura* é a redução do contrato a simples aparência, voluntariamente, conscientemente, permanecendo o direito no seu caráter de dever-ser. Segundo Rosenfield, o direito para a vontade que comete uma fraude, é uma “aparência desprovida de um movimento essencial de constituição”.¹⁶¹ Portanto, ao violar o contrato, a vontade comete um erro, mas, também, percebe a insuficiência do *direito abstrato* para garantir o reconhecimento recíproco das vontades e a liberdade moral. Aspira portanto, subjetivamente a uma verdadeira universalidade.

O crime e a violência consistem na apropriação da pessoa a uma coisa que de direito não é sua¹⁶². Nesta discussão da violência, Hegel volta à argumentar em torno da violência do *Estado-de-natureza* e do “direito dos heróis”.¹⁶³ Tomando a interpretação de Kervégan, este comenta que é propriamente a “dialética da violência” que leva a cabo o *Estado-de-natureza*. Porém a violência do qual fala Hegel, não é qualquer violência, mas do direito que os heróis têm em exercer a violência para fundar os Estados: “Fundador mítico da cidade, o herói utiliza-se de uma violência que é legítima, pois ela põe fim ao Estado de natureza”.¹⁶⁴ A violência empregada pelos heróis é justificada na intenção que estes têm de formar Estados, instituição superior da realização da liberdade. A violência, neste sentido tem por finalidade tornar mais próxima a efetivação da liberdade.

O contrário ocorre quando a violência é cometida por uma pessoa jurídica a outra, essa violência não tem por finalidade a liberdade, mas sim a negação desta. A violência é expressa na negação dos direitos da personalidade, comportando-se a vontade como puramente natural, vontade que prevalece em um *Estado-de-natureza*, negando sua própria essência livre que se expressa, também no reconhecimento de outras vontades. Assim, a vontade da pessoa que nega a outra, na medida em que viola o direito supremo da personalidade: a propriedade; desfaz-se da sua liberdade jurídica. O *direito abstrato* ou

¹⁶⁰PFD, § 86.

¹⁶¹ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p.90.

¹⁶² PFD, § 89.

¹⁶³Ib., § 93.

¹⁶⁴KEVERGAN, Jean- François. **Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade**. São Paulo: Manole, 2006. p 218.

jurídico, por este motivo, entra em contradição necessitando do aparecimento de um novo momento para que a vontade possa continuar progredindo para o alcance de sua liberdade. Hegel diz que neste momento a vontade reivindica aquilo que é próprio do seu conceito: a subjetividade.

A passagem do *direito abstrato* à *moralidade* vai dar-se exatamente na tensão entre a subjetividade e a objetividade, pois a vontade enquanto subjetiva, enquanto sujeito, irá voltar-se para si e refletir sobre a objetividade. No *direito abstrato* a vontade busca uma forma de concretização para que seja reconhecida pelas outras vontades, acontecendo neste momento somente a objetivação da vontade em algo imediato, em um ser aí que é a propriedade e o reconhecimento exterior desta vontade pelas outras vontades. Neste momento do *direito abstrato*, pode-se afirmar que a vontade é em si, pois é racional e livre, mas não desenvolveu isso plenamente neste momento, pois não reflete ainda sobre sua racionalidade e liberdade, ou seja, não reflete sobre si mesma. A vontade abstrata é, vontade em si, é vontade ainda incompleta que irá desenvolver sua liberdade nos momentos posteriores do direito.

A transição do *direito abstrato* à *moralidade* se inicia, portanto, no último momento da *injustiça*. No *direito abstrato*, a vontade, configurada como pessoa jurídica, não necessariamente, respeita o direito como regra posta, ou seja, pode ou não respeitar o contrato. Deste modo, para que a vontade, enquanto sujeito, continue seu processo rumo à efetivação da liberdade, é necessário que exista uma interiorização do direito. Neste sentido, a Vontade aceita a lei não por ser mera regra imposta pela exterioridade, mas porque compreende que a obediência a esta lei é um dever. Tal compreensão advém somente de uma vontade que reflita sobre o direito regulador de sua ação, e o internalize como fundamento de suas ações.

3.3 A moralidade: o querer subjetivo da vontade como fundamento do direito

A *moralidade* é o momento que a vontade deixa de ser imediata, regressando a si e se tornado subjetiva. A pessoa passa, então, a ser definida como sujeito, mas isto não significa que a pessoa jurídica deixa de existir, ela é apenas suprasumida pelo sujeito na medida em que irá alcançar uma esfera mais alta da liberdade:

O ponto de vista da moral é o da vontade no momento em que deixa de ser infinita em si para o ser para si [...]. É este regresso da vontade a si, bem como a sua identidade a si, bem como a sua identidade que existe para si, em face da existência em si imediata e das determinações específicas que neste nível se desenvolvem, que definem a pessoa como sujeito.¹⁶⁵

Importa lembrar que a concepção de Hegel da moralidade é fundada em uma crítica feita aos princípios da ação moral do sujeito de Kant, mas Hegel não nega a importância da concepção kantiana, o que pretende é superar os princípios da convivência humana baseada somente na subjetividade, como fizera Kant, para fundar esta convivência no âmbito da concretude, ou seja, nas instituições históricas.

Para Kant, a ação moral deve ser pautada nos princípios de dever fundados na razão, ou seja, a ação deve ser determinada por princípios racionais que o homem deve converter em máximas, que é como deseja agir. Na *Introdução* da obra *Metafísica dos costumes* (1797), Kant explica o que é uma máxima, fazendo a diferenciação entre *máxima* e *princípio de dever* (imperativo): “uma máxima é um princípio subjetivo de ação, um princípio que o próprio sujeito converte em sua regra (como ele deseja agir); um princípio de dever, por outro lado, é um princípio que a razão a ele prescreve absolutamente e, assim, objetivamente (como ele deve agir)”.¹⁶⁶ Portanto, para Kant, o sujeito deve colocar como máxima de sua ação aquilo que a razão ordena, ou seja, deve fazer da fórmula geral do *imperativo categórico* a máxima de sua ação, mais ainda, deve desejar agir de acordo com o princípio da razão.

Estas máximas, segundo Kant, devem derivar de um *imperativo categórico a priori* da razão. A fórmula geral do *imperativo categórico* é: “age com base em uma máxima que pode também ter validade como lei universal”¹⁶⁷, nas palavras de Weber: “age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei

¹⁶⁵PFD, § 105.

¹⁶⁶MC, *Introdução*, p. 68.

¹⁶⁷Ib., p.68.

universal”.¹⁶⁸ O *imperativo* ordena imediatamente um comportamento, sem se relacionar com o conteúdo de uma ação e com o que dela pode resultar, mas tão somente com a forma da qual deriva. O valor moral do ato está, portanto, na intenção seja qual for o resultado. Ora, o *imperativo categórico* ordena que para que uma ação tenha valor moral o sujeito deve querer que sua máxima possa se converter em lei universal. O imperativo obriga, portanto, o sujeito a agir por esta lei e por causa desta lei, independente de qualquer conteúdo empírico.

Hegel critica a perspectiva kantiana de considerar que a ação moral é impulsionada por princípios *a priori* da razão sem corresponder a um conteúdo objetivo (exterior), (crítica já presente no jovem Hegel ao analisar o conceito de positividade em Kant), criticando, também, a concepção da intenção do sujeito moral kantiano, pois nesta concepção não é dada a merecida atenção para as conseqüências objetivas da intenção.

A moral kantiana é vista como formal por Hegel, porque, segundo sua crítica, terminaria por se fundar em princípios da consciência subjetiva de cada um, já que não se mediatiza histórico-socialmente. Weber, em seu estudo da crítica de Hegel a Kant, estabelece que é exatamente pela falta de mediações histórico-sociais na teoria moral de Kant que Hegel irá defini-la como formal, pois na concepção kantiana o sujeito deve guiar-se pelos princípios da razão para agir moralmente, para realizar o que é bom e universalmente válido. Esta concepção não considera, pois, o processo social e histórico no qual ocorre as relações morais do sujeito, levando em conta somente a ação do sujeito fundada na razão formal.

Hegel, contudo, não apenas aponta os pontos falhos da teoria moral kantiana, ao contrário, sinaliza, além disso, aquilo que considera uma das contribuições mais importantes do formalismo kantiano: a exaltação da subjetividade livre. Ao considerar a liberdade do sujeito, não se defende a liberdade de um sujeito individual, mas parte-se na aceitação da subjetividade comum a todos os sujeitos, ou seja, de uma subjetividade universal. Tomando as palavras de Weber: “Não se trata só da minha subjetividade, mas da

¹⁶⁸WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano**. Coleção “Filosofia 87”. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. pp. 98-99.

subjetividade externa, que é a vontade dos demais. Por outra, a subjetividade se converte no reconhecimento da mesma subjetividade dos outros, na vontade dos outros [...]”.¹⁶⁹

Aproveitando esta perspectiva kantiana, Hegel afirma a importância do reconhecimento recíproco das subjetividades, tornando-se imprescindível que os sujeitos reconheçam a subjetividade livre um dos outros. Todavia, Hegel percebe a importância de ultrapassar o reconhecimento da liberdade apenas na dimensão subjetiva, considerando a importância de concretizar o reconhecimento e efetivação da liberdade na eticidade. O sujeito se reconhece como portador de uma vontade livre que se determina como um querer interior refletido. Desta forma, o dever na esfera da *moralidade*, ganha forma de uma determinidade dos fins que a subjetividade estabelece para si, isto é, o dever é dever moral, estabelecido pela vontade para atingir sua meta: efetivar sua liberdade na universalidade.

A vontade, para Hegel, deve ultrapassar o querer privado, propósito da personalidade no *direito abstrato*, de se apropriar das coisas do mundo para querer algo que o faz sujeito livre a partir de si mesmo, sem precisar voltar-se para algo fora de si. Ocorre, portanto, na *moralidade*, o aparecimento de uma subjetividade que refletindo a si mesma, descobre-se como livre, quer-se como livre e escolhe a liberdade, alcançando, por esta reflexão, à universalidade por ela reconhecida e querida.

Para Hegel a vontade como subjetiva é um conceito que precisa adquirir existência para tornar-se idéia. Esta existência será dada na forma de direito da vontade subjetiva, que é o direito da vontade só se reconhecer e só existir naquilo que encontra impresso sua marca subjetiva. Por conseguinte, no entender de Hegel, a vontade subjetiva deve reconhecer no mundo objetivo as suas determinidades para que o direito posto neste mundo seja verdadeiro e válido:

A autodeterminação da vontade é também um momento do conceito e a subjetividade não é apenas o que ele tem de existência, mas é ainda a definição própria (cf. § 104). Definida como subjetiva, livre de si, a vontade começa por ser um conceito que carece de uma existência para ser também idéia. Daqui se conclui que o ponto de vista moral assumirá a forma de direito da vontade subjetiva. Segundo este direito, a vontade só reconhece o que é seu e só existe naquilo em que se encontra como subjetiva.¹⁷⁰

¹⁶⁹WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano**. Coleção “Filosofia 87”. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 98.

¹⁷⁰PFD § 107.

A expressão da vontade subjetiva é a *ação* e esta última representa exatamente a exteriorização da vontade moral.¹⁷¹ Para Hegel é específico da ação moral: o sujeito ter consciência que as ações são suas quando passam a ser exteriores e que sua ação relaciona-se a um conceito como obrigatório e, ainda, ser consciente da relação da sua vontade com a vontade do outro (essa relação não é mais mediada pela propriedade, mas é uma ligação pertencente a relação moral entre sujeitos).¹⁷² A *ação moral* envolve determinidades que são a *deliberação* (projeto) e a *culpa* (responsabilidade); a *intenção* e o *bem-estar*, o *Bem* e a *certeza moral*.

A *deliberação* envolve a análise da vontade das conseqüências de suas ações. Essa análise é própria da subjetividade da vontade que quer saber se o fim da ação por ela projetado se realizou, ou se o fim alcançado divergiu de seus propósitos devido à contingência do mundo que escapa a sua vontade. A *deliberação*, portanto, é uma determinidade da vontade que a faz refletir sobre a relação do fim de seu querer subjetivo com o que pode acontecer quando esse querer é introduzido através da ação na objetividade, encerrada em acontecimentos que podem mudar o rumo do seu querer.

A *deliberação*, deste modo, faz com que a vontade exerça seu direito de saber, com o objetivo de compreender as conseqüências de suas ações, ou seja, a culpa que lhe pode ser imputada no julgamento de suas ações. As questões fundamentais da subjetividade são, portanto: como determinar o grau de culpa da vontade ao agir segundo seus propósitos? Como prever as conseqüências da ação se ela relaciona-se com a objetividade contingente do mundo? A solução para essas questões provém da análise da *intenção*. Segundo Weber, a passagem do propósito à intenção é marcada pelo saber da vontade sobre o aspecto particular e universal da sua ação e pelo reconhecimento objetivo desses aspectos¹⁷³. Em outras palavras, a vontade deve saber que suas ações podem escapar do seu

¹⁷¹Ib., § 113.

¹⁷²Ib., § 113.

¹⁷³Sobre a passagem do propósito (projeto) à intenção, pode-se reportar à interpretação de Weber: “Dois aspectos devem ser salientados: a) não se podem ignorar as conseqüências, porque elas constituem a própria ação; manifestam e explicam o que é a ação mesma; b) muitos aspectos exteriores à própria ação se agregam a ela de modo contingente e não constituem diretamente a própria ação. Ora, segundo Hegel, o sujeito só pode ser responsabilizado pelo que estava no propósito. Como distinguir conseqüências, que pertencem à natureza da ação mesma, das que não pertencem à ação ou que lhe são acrescidas de modo contingente? O encaminhamento da solução parece estar na passagem do propósito para a intenção. Só o que eu sabia sobre as circunstâncias me pode ser imputado. Mas há conseqüências necessárias que se ligam a toda ação. Não posso prever certas circunstâncias, que poderiam evitar-se, mas devo conhecer a natureza universal do fato

querer subjetivo e por isso prever as conseqüências de sua ação na objetividade. *A intenção* é, portanto, aspecto universal da ação da vontade subjetiva.

É na análise das conseqüências da ação, da sua intenção, que o sujeito pensante exprime seu dever de querer saber sobre o desdobramento de sua ação na objetividade, não se submetendo à análise dos outros sobre suas ações, mas querendo saber, aspirando tomar consciência da sua ação, tornando-se senhor de si. Nas palavras de Hegel:

O direito da intenção significa que a qualidade universal da ação não reside apenas em si mas é conhecida do agente, isto é, encontra-se já na vontade subjetiva: inversamente, mas pela mesma razão, o direito objetivo da ação (que assim lhe pode chamar) significa que ela pode afirmar-se conhecida e querida pelo sujeito como ser pensante.¹⁷⁴

O sujeito deve ser responsabilizado pela intenção que tinha com suas ações e também, por alguma característica essencial, universal que sua ação tenha provocado, assim a intenção é o aspecto universal da deliberação. Portanto, para Hegel, a deliberação só tem este aspecto universal da intenção por derivar de um ser pensante que é capaz de analisar a conseqüência de suas ações:

A intenção encerra etimologicamente a idéia de uma abstração: é, por um lado, universal quanto à forma mas, por outro lado, extrai no fato concreto um aspecto isolado. O esforço de justificar pela intenção corresponde a isolar um aspecto particular que depois se afirma como essência subjetiva da ação.¹⁷⁵

A intenção do sujeito está relacionada ao seu *bem-estar moral* (fins particulares do sujeito). Assim, na medida que o sujeito tem a intenção de obter resultados com as suas ações, é para que tais resultados contribuam para atingir o seu bem-estar moral. *O bem-estar moral* particular de cada sujeito e também de todos os outros sujeitos é um fim essencial e direito da subjetividade, mas o direito da subjetividade só poderá se configurar, enquanto tal, se o sujeito for um ser livre: “Quando esse elemento da singularidade do

particular (cf. para 118). *A passagem do propósito para intenção consiste em que, não só devo saber minha ação singular, mas o universal que está unido a ela. O universal que aparece dessa maneira é o pretendido por mim, minha intenção* (Rhp, §118; ver tb. D’ Hondt, 1966, p. 209). Isso indica que, no que se refere à responsabilidade, a intenção inclui a ligação entre subjetividade e objetividade. O propósito é individual. A intenção é o propósito universal” (WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano**. Coleção “Filosofia 87”. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. pp. 102-103).

¹⁷⁴ PFD, § 120.

¹⁷⁵ *Ib.*, § 119.

agente está contido e realizado na ação, encontramos-nos perante a determinação mais concreta da liberdade subjetiva, que é o direito encontrar na ação a sua satisfação”.¹⁷⁶

Para Hegel, as ações praticadas pelos sujeitos são interessadas, e o interesse do sujeito, como já foi mencionado, é alcançar o *bem-estar moral* ou *felicidade*. Este bem-estar moral é alcançado na medida em que o sujeito satisfaz o conteúdo da vontade subjetiva que são as tendências, as carências e as paixões subjetivas: “Satisfazer esse conteúdo é alcançar o bem-estar ou felicidade em suas determinações particulares e na sua universalidade: é esse o fim da existência finita em geral.”¹⁷⁷

A busca pelo bem-estar moral, é inicialmente uma busca particular do sujeito, na medida em que consiste na satisfação dos seus desejos e paixões, mas abre-se ao universal ao passo que os sujeitos reconhecem os outros sujeitos como sendo iguais a si e que, portanto, também buscam sua satisfação particular. Então, embora na moralidade a vontade busque a liberdade através do alcance da sua felicidade particular ou bem-estar, ela tem aspecto universal, quando se põe em relação com outras vontades que também buscam alcançar a mesma liberdade que ela:

Tal momento, que começa por se situar num plano particular, é o bem-estar que se alarga a outros, a todos, segundo, uma definição completa mas inteiramente vazia. O bem-estar de muitos outros particulares, também é, então, fim essencial e direito da subjetividade vazia.¹⁷⁸

Embora considerando que a subjetividade não possa violar a personalidade, ou seja, que o direito da pessoa não pode ser violado em nome do direito subjetivo, é importante chamar atenção para exceção que Hegel abre a esse princípio no “direito de emergência”. Na interpretação de Weber¹⁷⁹ em discordância com Kant que, de maneira alguma, confere ao sujeito o direito de violar qualquer direito de outrem, Hegel defende que em caso de emergência a vida da pessoa seja ameaçada e sua proteção esteja na violação da propriedade de outrem, ou seja, na violação do direito da pessoa, é essa uma atitude válida. Hegel argumenta em favor da vida, pois tendo a vida ameaçada, o sujeito está prestes a ter

¹⁷⁶PFD, § 121.

¹⁷⁷Ib., § 123.

¹⁷⁸Ib., § 125.

¹⁷⁹WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano**. Coleção “Filosofia 87”. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. pp. 102-103.

negado o seu direito essencial a vida, perder a vida é uma violação total do ser. Assim, violar a propriedade de outrem em favor da vida é direito, pois a violação da propriedade é negação parcial da liberdade, já a violação da vida é violação total da liberdade. Defendendo o “direito de emergência” da vontade, Hegel esclarece:

Possui esta, no período supremo e no conflito com a propriedade jurídica de outrem, um direito que pode fazer valer (não como concessão graciosa mas como direito) na medida em que há, de um lado, uma violação infinita do ser e portanto uma ausência total de direito e, de outro, apenas a violação limitada da liberdade. É assim que são ao mesmo tempo reconhecidos o direito como tal e a capacidade de quem é lesado na sua propriedade.¹⁸⁰

A resolução do conflito entre a satisfação do bem-estar, direito da subjetividade, e a proteção da propriedade, direito da pessoa, é dado pela universalidade do *Bem*. A particularidade do sujeito pode não ter como meta de sua ação o *Bem-Universal*, mas a satisfação de sua vontade subjetiva, entrando, deste modo, em conflito o bem-estar particular com o Bem-universal. O sujeito assume o Bem como uma obrigação a sua vontade, como um *dever*:

Para com o sujeito particular, oferece o Bem a relação de constituir o essencial da sua vontade, que nele encontra uma pura e simples obrigação. Na medida em que a singularidade é diferente do bem e permanece na vontade subjetiva, o Bem apenas possui o caráter de essência abstrata universal do dever e, por força, de tal determinação, o dever tem de ser cumprido pelo dever.¹⁸¹

Hegel lança, então, a questão: “o que é o dever?” (§134) e responde: “Agirmos em conformidade com direito e preocupar-nos com o Bem-estar que é, simplesmente, bem-estar individual e bem-estar na sua determinação universal, a utilidade e todos”. O dever é a efetivação do Bem, é essa a obrigação que o sujeito deve ter¹⁸².

As explicações de Hegel sobre o dever, retomam o fundamento kantiano do dever da vontade universal:

Tão essencial é acentuar a determinação pura da vontade por si, sem condição com raiz do dever, como é, por conseguinte, verdade dizer que o reconhecimento da vontade teve de esperar pela filosofia kantiana para obter um sólido fundamento [...] a mais rigorosa fórmula kantiana, a da capacidade de uma ação

¹⁸⁰PFD, § 127.

¹⁸¹PFD, § 133.

¹⁸²Ib., § 134.

ser representada como máxima universal, introduz decerto a representação mais concreta de uma situação de fato mas não tem para si nenhum princípio novo, outro que não seja aquela ausência da contradição e a identidade formal. [...] Ora estabelecer que o dever apenas se apresenta como dever e não em vista a um conteúdo, a identidade formal, isso corresponde precisamente a eliminar todo conteúdo e toda determinação.¹⁸³

Contudo, os princípios que os sujeitos dispõem acabam por configurar-se em indeterminações, pois a realização do bem-estar particular em conformidade com o Bem-universal exige a limitação objetiva para que a vontade subjetiva, que tende a fechar-se em si mesma, tenha um conteúdo positivo que a determine, oriente sua ação para o Bem. Não tendo esta orientação, o dever fica na pura abstração, pois a vontade põe qualquer fim para sua ação e isso pode esbarrar no fim dos outros, resultando em infinitas arbitrariedades.

Adquirindo o Bem uma estrutura abstrata, por ausência do conteúdo objetivo, a vontade particular configura-se em subjetividade absoluta e a reflexão universal de si é a certeza interior de si. Essa certeza interior é que determina a *consciência moral*. A *consciência moral* acredita que sabe por si mesma o que é direito e dever e, em sua forma particular, no sentimento de si, nada reconhece que não considera ser o bem, acreditando nesse sentimento como o saber e o querer do direito e do dever universal. Assim, mesmo sendo a consciência moral uma dimensão sagrada do sujeito, ela não pode constituir-se o fundamento último para a relação e reconhecimento dos sujeitos livres, pois colocando-se como esse fundamento vai contra o que ela pretende ser: “regra de um comportamento racional universalmente válido em si e para si”.¹⁸⁴

Colocando-se como fundamento para toda relação humana livre, a consciência moral, sem conteúdos objetivos, cai na absoluta certeza de que tudo o que realiza é bom e é o Bem-universal em si e para si, mas age, na verdade, em conformidade com seu livre-arbítrio que pode configurar-se em sentimento vazio e opinião. A consciência moral, portanto, pode submeter o universal ao particular e realizar o particular na prática, tendo a possibilidade de ser má: “como subjetividade formal, a certeza moral não é senão isso:

¹⁸³ *Ib.*, § 135.

¹⁸⁴ PFD, § 137.

encontra-se a todo momento prestes a cair no mal. É na certeza que para si existe, conhece e decide que reside a raiz comum à moralidade e ao mal”.¹⁸⁵

Hegel compreende o mal como um aspecto natural na vontade. A consciência moral tem tanto a possibilidade de realizar o bem ou o mal, pois ambos são naturais à vontade e essa pode escolher, pois é portadora de livre-arbítrio, para conduzir suas ações. Segundo Hegel, a questão central aí não é que a dualidade entre bem e mal jamais deva se manifestar na vontade, pelo contrário, engendrar esse conflito e escolher como agir é o que diferencia o homem dos outros animais. Porém, Hegel alerta que a vontade não deve optar pelo mal, porque age contrariamente à busca da realização da subjetividade universal que efetiva-se na realização do Bem universal.

A vontade agindo de forma má para satisfazer seu conteúdo interior imediato, desejos e carecimentos, é imediata e não ultrapassa sua particularidade, não realiza o universal, o bem em si e para si. Muller, em sua análise do mal, argumenta que

O mal pode configurar-se em duas formas extremas que resultam dessa absolutização da auto-certeza da consciência moral na forma da convicção subjetiva como único critério de julgamento da ação (Jacobi)(FD § 140 A,e) e na forma da ironia romântica de F. Schlegel, que é a figura reflexiva dessa convicção absoluta, que sabe que tem o poder de decidir sobre a ‘verdade, o direito e o dever’, acima do próprio critério subjetivo recém-estabelecido (FD § 140 A, f).¹⁸⁶

Ambas formas de mal conduzem a vontade a um grau de abstração mais elevada, ou seja, a um estágio no qual a vontade não guarda mais nenhuma relação, nem mesmo aparente, com a objetividade, marcada, também pela relação e reconhecimento dos sujeitos. A vontade acredita-se como portadora do conteúdo do direito e do dever, excluindo qualquer sentido objetivo, negando qualquer limite que em si mesmo não tenha fundamento.

Diante dessa conduta moral da vontade, o Bem universal não se efetiva. Por mais que estejam verdadeiros o fim da subjetividade, continua sendo um dever-ser que carece de mediações que ultrapassem o mero querer subjetivo. Nessa insuficiência da

¹⁸⁵ PFD, § 139.

¹⁸⁶ MÜLLER. Marcos Lutz.. A ambigüidade da consciência moral moderna e da dialética da sua resolução na eticidade. In: **Finitude e transcendência**. Org: Luis A. de Boni. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p. 520.

vontade moral efetivar o bem em si e para si é que Hegel irá defender a necessidade de uma esfera objetiva sólida o suficiente para efetivar a liberdade universal e não sucumbir aos ataques da subjetividade abstrata.

Por fim, Marcos Muller, analisando a moralidade hegeliana, chama atenção para dois motivos especiais que Hegel teve ao colocar a *moralidade* entre o *direito abstrato* e a *eticidade*. O primeiro é para enfatizar o caráter ético do Estado, o segundo, é justificado pela aceitação autônoma dos sujeitos desta instituição. Tentando dar cabo entre a distinção de legalidade e moralidade presente em Kant e Fichte, é que Hegel põe a moralidade como mediadora da legalidade e da eticidade. Segundo Muller, esta mediação

significa tanto a relação intrínseca das instituições éticas do Estado, como comunidade ética, à liberdade subjetiva e à consciência moral, as quais aqueles têm por fim promover (função sistemático-positiva da consciência moral), quanto, em contrapartida, a necessidade de que a consciência moral aceite a superação da sua certeza meramente formal e subjetiva, que pretende determinar exclusivamente a partir da sua singularidade particular o que é justo e bom, para reconhecer as estruturas normativas da eticidade que são para Hegel, antes de tudo, condições objetivas da realização comunitária das autonomias subjetivas[...].¹⁸⁷

Por estas razões expostas por Müller, é fundamental existência de uma esfera objetiva para efetivar a liberdade do sujeito. Esta esfera é propriamente a eticidade.

¹⁸⁷MÜLLER, Marcos Lutz.. A ambigüidade da consciência moral moderna e da dialética da sua resolução na eticidade. In: **Finitude e transcendência**. Org: Luis A. de Boni. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p. 508.

Capítulo IV: A efetivação da liberdade na eticidade

A esfera objetiva que ultrapassa o querer subjetivo, é a eticidade. Isto porque, esta última põe para o sujeito moral um conteúdo firme a ser realizado, tal conteúdo é o Bem: “a identidade, agora concreta, do bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a eticidade”.¹⁸⁸ A eticidade é, portanto, a esfera do direito que soluciona as contradições entre o direito, objetividade, e a subjetividade, pois põe o dever como conteúdo objetivo que ao ser realizado garante a liberdade subjetiva:

O bem, que é a substância universal da liberdade mas uma forma abstrata ainda, apela para determinações e para um princípio de tais determinações que lhe seja idêntico, ao passo que, reciprocamente, a consciência moral, que é princípio de determinação, mas apenas abstrato, apela para a universalidade e para a objetividade [...] A identidade, agora concreta, do bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a eticidade.¹⁸⁹

A identidade entre a objetividade e a subjetividade é refletida no comportamento dos indivíduos que interiorizam o conteúdo objetivo como meta de suas ações. A objetividade aparece, então, como costumes dos indivíduos, como eticidade ou *segunda natureza*:

Na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a eticidade aparece como o seu comportamento geral, como costume. O hábito que se adquire é como que uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural, e que é alma, a significação e a realidade da sua existência. É o espírito dado como um mundo cuja substância assim acende pela primeira vez ao plano do espírito.¹⁹⁰

O indivíduo interioriza os costumes da instituição na qual vive e nessa efetiva o direito à liberdade subjetiva. Compreende, então, a identidade estabelecida na eticidade entre objetividade e subjetividade, dizendo melhor, entre direito e dever, que na eticidade se coincidem: “[...] tem o homem deveres na medida em que tem direitos e direitos na medida em que tem deveres”.¹⁹¹

¹⁸⁸PFD, § 141.

¹⁸⁹Ib., § 141.

¹⁹⁰Ib., § 151.

¹⁹¹Ib., § 155.

Hegel estabelece o paralelo entre direito e dever nas esferas anteriores a da eticidade. Afirma que enquanto o *direito abstrato* uma pessoa tem um direito (a propriedade) a outra vontade tem um dever correspondente (dever respeitar a propriedade do outro); já na *moralidade subjetiva* o direito que a consciência da vontade acredita ter é posto como seu próprio dever, mas como dever-ser, pois no âmbito da moralidade a realização do dever é apenas uma abstração carente de efetivarão. A eticidade é, deste modo, a identidade entre direitos e deveres, tendo essa identidade objetiva de ser a própria efetivação do bem, da liberdade universal. Deste modo, é necessária a mediação das instituições, pois essas são a objetivação do espírito que busca ser livre na dimensão concreta da vida.

Segundo Hegel, o Espírito, percorre três instituições para ser livre efetivamente:

a) o espírito moral objetivo imediato ou natural: a família. Esta substancialidade desvanece-se na perda de sua unidade, na divisão e no ponto de vista relativo; torna-se então: b) Sociedade civil, associação de membros, que são indivíduos independentes, numa universalidade formal, por meio das carências, por meio da constituição jurídica como instrumento de segurança e da propriedade e por meio de uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas. Este Estado exterior converge e reúne-se na c) Constituição do Estado, que é o fim e a realidade e ato da substância universal e da vida pública consagrada.¹⁹²

As Instituições são as mediadoras da liberdade coletiva, pois põem para o sujeito o dever como conteúdo objetivo possibilitador da efetivação de sua liberdade particular e da liberdade universal. Igualmente, o dever não tem fundamento na subjetividade abstrata, mas nas instituições que pretendem colocar no sujeito a importância do cumprimento do dever para a realização dos interesses individuais e coletivos. A vontade encontra no dever objetivo uma limitação ao seu livre arbítrio, mas essa limitação não é a negação da liberdade subjetiva, ao contrário, é o encontro de uma dupla satisfação da vontade no dever:

Liberta-se, por um lado, da dependência resultante dos institutos naturais e bem assim da opressão em que se encontra como subjetividade particular submetida à reflexão moral do dever-ser e do possível: liberta-se, por outro lado, da subjetividade indefinida que não alcança a existência nem a determinação

¹⁹²PFD, §157.

objetivada da ação e fica encerrada em si como inactual. No dever, o indivíduo liberta-se e alcança a liberdade substância l.¹⁹³

De tal modo, é na eticidade que o conteúdo moral da subjetividade ganha forma de um conteúdo firme, essencial para si, que ultrapassa a simples opinião e a subjetiva boa vontade. As leis e instituições que existem em si e para si, é que são responsáveis por manter este conteúdo firme da moral objetiva. Estas leis e instituições não são estranhas ao sujeito, mas são a sua própria essência, e nelas está impresso o orgulho do sujeito que nelas vivem, como se estas lhe fossem inseparáveis.

O problema da moral kantiana é fundar a moral nos princípios apriorísticos da razão sem recorrer a concretude, objetividade já posta. A filosofia hegeliana entende a necessidade de atribuir a moralidade um conteúdo firme, ou seja, de perceber as relações humanas e as escolhas do sujeito como determinadas e mediadas pelas instituições históricas, pela cultura e costumes de um povo. O conceito de eticidade é, portanto, “a idéia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade”.¹⁹⁴ No entender de Müller:

A eticidade hegeliana, que se explicita e consoma como teoria do Estado ético e racional, pode, assim, ser caracterizada, como uma tentativa de integrar numa ética política, simultaneamente, a doutrina kantiana dos deveres platônico-aristotélica das virtudes: resultado dessa integração é a sua transformação numa “doutrina ética [e ‘imane’] dos deveres”.¹⁹⁵

4.1 A Família: a eticidade natural

Hegel define:

A família, como substancialidade mediata do espírito, tem sua unidade substancial no amor, por sua determinação, assim que sua disposição é ter a autoconsciência de sua individualidade nessa unidade como uma essencialidade

¹⁹³PFD, § 149

¹⁹⁴Ib., § 142.

¹⁹⁵MÜLLER. Marcos Lutz.. A ambigüidade da consciência moral moderna e da dialética da sua resolução na eticidade. In: **Finitude e transcendência**. Org: Luis A. de Boni. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p.526.

que é em e para si, para ser nela não como uma pessoa para si, mas como membro.¹⁹⁶

Na *família* os indivíduos não existem isoladamente, mas como membros interligados uns aos outros pelos sentimentos de amor e confiança. O aspecto predominante do espírito objetivo na família é, portanto, imediato, pois esta ligação é natural, não constituindo uma união verdadeiramente livre, ou seja, uma relação verdadeiramente ética. O amor guarda em si dois aspectos: por um lado é a consciência do indivíduo de que sua liberdade depende da sua união com o outro, e por outro, é um sentimento ético imediato que ganha maior sentido quando canalizado para outras relações sociais, como na *sociedade civil-burguesa* (mas especificamente nas corporações), e no Estado¹⁹⁷.

A instituição familiar tem o aspecto ético por ser uma comunidade, por conter em si o aspecto universal da liberdade, sendo a pretensão da família a manutenção do todo familiar que consiste na liberdade de seus membros. A família é constituída por quatro aspectos que a determinam: *o casamento, fortuna da família, a educação dos filhos e a dissolução da família*, tais aspectos são momentos de concretização desta instituição e de sua passagem para um todo maior: a sociedade civil-burguesa.

O casamento é fruto da unidade do natural e do ético.¹⁹⁸ O elemento natural do casamento é a relação dos sexos, ou seja, a relação física do homem e da mulher. O casamento envolve, portanto, o sentimento que é uma inclinação; pelo casamento ser envolto no sentimento, ele necessita da base ética para ser algo substancial, afastando-se das contingências do sentimento, consistindo a base ética no fato do casamento ser constituído pelo consentimento livre das duas pessoas envolvidas. Quando estas duas

¹⁹⁶PFD, § 158.

¹⁹⁷Assim como Hegel defende a Família como uma comunidade natural, Aristóteles já havia tecido um similar comentário sobre a comunidade familiar em sua obra *A Política*: “A principal sociedade natural, que é a família, formou-se, portanto, da dupla reunião do homem e da mulher, do senhor e do escravo. O poeta Hesíodo tinha razão ao dizer que era preciso antes de tudo a casa, e depois a mulher e o boi lavrador, já que o boi desempenha o papel de escravo entre os pobres. Assim, a família é a sociedade cotidiana formada pela natureza e composta de pessoas que comem, como diz Carondas, o mesmo pão e se esquentam, como diz Epimênides de Creta, com o mesmo fogo” (ARISTÓTELES. **A Política (Introdução)**. 2 ed. Tr.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Marins Fontes, 1998. p.3). A visão de Aristóteles sobre a Família é compatível com a visão de Hegel, principalmente no que se refere a naturalidade da união familiar e no fato da constituição inicial da família ser organizada a partir da união do homem e da mulher, mas Hegel se opõe ao aspecto da organização familiar proposta por Aristóteles ser estruturada com base na organização da sociedade grega: a escravidão, as relações senhor e escravo, pois Hegel, por ser filho da modernidade, defende a liberdade essencial dos homens.

¹⁹⁸PFD, § 161.

pessoas se unem, estão se unindo ao todo, ou seja, estão se unindo para construir uma família, entrando em relação com todos os membros que a compõem.

Importante considerar, segundo Weber, que o casamento é um amor jurídico-ético, sendo este amor que configura o laço espiritual do casamento, o seu aspecto ético.¹⁹⁹ O matrimônio é configurado pelo amor-jurídico, porque a Família, do ponto de vista jurídico, não é apenas um contrato entre duas vontades imediatas, mas é uma união de duas pessoas livres que se reconhecem reciprocamente por intermédio do sentimento de amor, capaz de elevar a união com uma pessoa à união com o todo: “o elemento moral objetivo do casamento consiste na consciência dessa unidade como fim essencial, porquanto no amor, na confiança e na comunhão de toda existência individual”.²⁰⁰ A base do matrimônio deve ser, portanto, um amor ético, porque o amor constituinte do casamento ultrapassa o desejo instintivo para ser um amor que visa união dos membros da família que compõem a sua totalidade, de outro modo, o aspecto ético do casamento consiste no fato dos instintos sexuais serem canalizados para a formação da *família* que é uma das instituições que compõem o Estado. Assim, o casamento, ultrapassa o natural, sendo a base para a realização da liberdade: conciliação do universal e do particular.

As duas pessoas que se casam formam uma única pessoa, estando a origem da Família nesta união. Os membros da Família são acidentes desta pessoa, originam-se e ganham sentido por esta única pessoa que se forma através do casamento, precisando os acidentes, os membros estarem em relação a si mesmos para formar a substância da família, já que se pode entender por substância a relação dos acidentes a si mesmos: “A identificação das personalidades, que faz da família uma só pessoa em que os seus membros são acidentes (a substância é essencialmente a relação dos acidentes a si mesmos) [...], é o espírito moral a si mesmo”.²⁰¹

A *família*, desta maneira, realiza a mediação das vontades imediatas, as duas pessoas se relacionam pelo intermédio do casamento não somente pelo instinto, mas para a formação de uma comunidade ética. Na Instituição familiar não deve predominar as vontades imediatas, mas as vontades mediatas, limitadas por normas de condutas

¹⁹⁹ ¹⁹⁹WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano**. Coleção “Filosofia 87”. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p.121.

²⁰⁰PFD, § 163.

²⁰¹PFD, § 163.

convencionadas historicamente por esta instituição que perpassa o tempo, possibilitando estas normas o reconhecimento da vontade do outro, aparecendo neste momento a liberdade almejada pela eticidade: liberdade de todos mediada pela objetividade.

Na leitura de Weber, por ser o casamento um laço espiritual, uma relação ética, deve diferenciar-se do concubinato. O concubinato é a união de duas pessoas sem o intermédio das celebrações públicas que reconhecem o casamento perante a família, sendo esta união motivada puramente pelo instinto sexual, não atingindo o nível ético: a união de duas vontades livres para formar a unidade com o todo. O concubinato, portanto, não é reconhecido por não responsabilizar publicamente as duas pessoas que se unem, não reconhecendo a comunidade esta união como instituição do social e, por isso, não lhe dá proteção, já que a Instituição só protege aquilo que reconhece como válido.²⁰²

O laço ético do casamento é propriamente estabelecido e reconhecido por duas formas: inicialmente, pela declaração pública do consentimento das duas pessoas que se casam em aceitar livremente abrir mão de sua personalidade individual para formar uma única personalidade [com a outra pessoa]; depois pelo reconhecimento deste consentimento pela família. A forma objetiva de demonstrar este consentimento é a linguagem, pois pela linguagem se expressa o que se está sentindo e pensando. O sentimento que une as duas pessoas deve ser reconhecido na objetividade na concretude da família, só assim não é tomado como algo abstrato ou puramente instintivo.

No pensamento de Hegel, o casamento consangüíneo não pode haver, isto porque o filósofo apóia-se na concepção de que o casamento deve unir aquilo que está por natureza separado, ou seja, o casamento é um ato de liberdade, ato ético que implica no reconhecimento do casamento pela instituição familiar, não pode ser realizado entre pessoas, que, querendo ou não, já estejam unidas pelos laços consangüíneos, laços naturais. Nunca é demais lembrar, portanto, que o casamento é uma união ética: “o casamento entre parentes opõe-se, portanto, ao princípio que o estabelece como uma ação moral livre e não como uma união imediata de indivíduos naturais com os seus instintos. Pelo mesmo motivo se opõe também a sensibilidade verdadeiramente natural”.²⁰³

²⁰² ²⁰²WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano**. Coleção “Filosofia 87”. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 122.

²⁰³PFD, § 168.

O casamento constitui um aspecto essencial da família, mas; além deste aspecto, Hegel pondera que a família tem como outro elemento fundamental a sua configuração de pessoa jurídica, necessitando, portanto, objetivar-se na propriedade. Esta objetivação constitui outro aspecto da família: a fortuna da família ou a propriedade familiar. *A propriedade da família*, alerta Hegel, não é pertencente a uma única pessoa, mas a todos os membros da família. Confirmando idéia, nas palavras de Hegel: “Como pessoa, tem a família a sua realidade exterior numa propriedade e, caso esta propriedade seja uma fortuna, nela tem sua personalidade substância l.”²⁰⁴

Importa lembrar que pelo casamento as duas pessoas jurídicas que se unem formam uma nova personalidade jurídica, tendo a personalidade na propriedade a exteriorização da sua vontade, como foi explicado no *direito abstrato*. A propriedade da família torna-se algo ético, não é algo apenas imediato, como aparece no direito abstrato, isto porque a propriedade familiar é uma necessidade coletiva, sendo esta propriedade condição necessária para existência da família, pois é o espaço de convivência de seus membros.²⁰⁵

Hegel afirma que a propriedade da família não é de nenhum membro particular, mas todos os membros têm direito nesta propriedade coletiva:

A família, como pessoa jurídica, será representada perante os outros pelo homem, que é o seu chefe. Além disso, são seus atributos e privilégios o ganho exterior, a previsão das exigências, bem como dispõe e administrar a fortuna da família. É coletiva esta propriedade e nenhum membro da família tem uma propriedade particular, embora cada um tenha um direito sobre a propriedade coletiva.²⁰⁶

Nesta afirmação de Hegel, observa-se a concepção da propriedade familiar e o papel atribuído ao homem na família. O homem é o chefe da família, é o representante jurídico e administrador da propriedade familiar, sendo o seu papel o mais importante da família, pois apresenta a unidade familiar ao exterior ou a sociedade. O chefe da família administra e acumula bens familiares no intuito do bem-estar e organização da estrutura familiar.

Ouros aspectos da família são a *educação dos filhos e dissolução da família*. O primeiro consiste na obrigação da família de educar os filhos para exercerem a cidadania,

²⁰⁴Ib., § 169.

²⁰⁵Ib., §170.

²⁰⁶Ib., § 171.

esta educação leva a dissolução da família, pois os filhos são preparados para serem cidadãos, tendo que deixar a família para conviver em uma totalidade maior, na sociedade civil-burguesa.

Os filhos, no entender de Hegel, são a objetivação do amor dos pais, são resultado da união dos dois sexos. Segundo Hegel, a unidade existente no casamento “é interioridade e sentimento, mas que, enquanto existência, está separada em dois sujeitos, torna-se nos filhos uma existência também para si e, como unidade, um objeto”.²⁰⁷ Os filhos são, igualmente, o prolongamento da essência dos pais, extensão desta unidade substancial. Esta definição dos filhos justifica mais uma vez o fato do casamento não poder ser apenas a união dos sexos, mas deve ser uma união espiritual que se objetiva em outros indivíduos (filhos), que são membros da família.

Segundo Hegel, os filhos têm o “direito de serem alimentados e educados pela fortuna coletiva da família”,²⁰⁸ ou seja, os recursos financeiros da família devem ser empregados na formação dos filhos. Os pais, por sua vez, têm direito sobre o livre arbítrio dos filhos, restringido-se este direito ao interesse dos pais manter a ordem da família, inserindo-os na disciplina e educando-os para ser cidadão. Neste intuito de educar e manter os filhos na disciplina, os pais podem castigar os filhos para que eles abandonem a sua liberdade natural e imediata e tenham consciência da liberdade universal.

Explicitando a importância da educação da criança, Hegel critica a pedagogia do jogo que tende a criança a seu Estado pueril.²⁰⁹ As crianças têm um sentimento natural de ser mais do que aquilo que são, ou seja, desejam ser adultos e participar do mundo que julgam ser superior. Por esse desejo de ser mais é que a educação deve ser voltada para trabalhar com essa carência infantil de elevar-se a um grau de consciência e ação mais elevada do que aquela exigida na infância. A pedagogia do jogo não trabalha a “espontânea e verdadeira carência infantil”, pois, na verdade, o que pretende é conformar a criança no Estado de imperfeição que se encontra: “o resultado é o afastamento das realidades substância is, do mundo espiritual[...]”.²¹⁰ É preciso, portanto,

²⁰⁷ PFD, § 173.

²⁰⁸ *Ib.*, § 174.

²⁰⁹ *Ib.*, § 175.

²¹⁰ *Ib.*, § 175.

desenvolver na criança a vontade de ultrapassar sua consciência imediata, presente em seu momento apenas familiar, para consciência do mundo substancial, ético.

Os filhos devem obedecer ao universal, representado na família pelos pais, para que suas vontades imediatas sejam educadas, sendo estas vontades mediadas pela família, tornando-se vontades éticas constituintes da pessoa livre e independente. A educação é necessária para que os filhos passem do livre arbítrio à liberdade ética, esta passagem representa a dissolução da família, momento em que os filhos ao atingirem a maioridade, sendo reconhecidos como personalidades livres capazes de unir-se pelo matrimônio à outra personalidade e possuir propriedade, formando, assim, uma nova família.

Hegel, desse modo, chama atenção para a dissolução ética que acontece na família quando os filhos assumem a personalidade livre: “ao atingirem a maioridade, são reconhecidos como pessoas jurídicas e tornam-se capazes, por um lado, de possuírem livremente sua propriedade particular e, por outro lado, de constituírem família, os filhos como chefes, as filhas como esposas”.²¹¹ A união das várias famílias formam a instituição da *sociedade civil-burguesa*, esfera mais universal da convivência dos cidadãos.

A morte dos pais, principalmente a morte do pai, também, é um aspecto da dissolução da família, pois a fortuna da família caracteriza-se como herança que será dividida entre os membros da família e cada um terá autonomia para aplicá-la como entender. Entretanto, Hegel, chama atenção, para importância da divisão da herança ser igualitária entre os herdeiros, pois caso um herdeiro tenha mais vantagens sob a herança do que os outros, este fato pode provocar uma ruptura na eticidade da família²¹². A ruptura se daria devido às desigualdades entre os membros, pois todos devem ter direitos iguais sobre a herança da família, sendo nessa igualdade que é conservada a estrutura ética da família, já que na família todos os membros gozam dos mesmos direitos.

A educação dos filhos e a morte dos pais levam, portanto, a dissolução da unidade ética da família, não que a família deixe de existir, mas os membros que dela fazem parte gozam autonomia e independência formatando outras famílias que entram em relação independente e autônoma: os membros agora são indivíduos diferenciados que buscam a satisfação de suas carências particulares. A esfera do relacionamento dos

²¹¹Ib., § 175.

²¹²Ib., § 180.

indivíduos diferenciados é a sociedade civil-burguesa. Na sociedade civil burguesa o elemento da eticidade permanece como aparência, pois o que prevalece é particularidade sob a universalidade, contrariando a verdadeira realização da eticidade, que pretende justamente o inverso.

4.2. A sociedade civil-burguesa: interesses incessantes

A sociedade civil-burguesa é fundamentada em dois princípios: particularidade e universalidade²¹³. Enquanto na família os indivíduos são membros, ligados pelo amor ético, na sociedade civil-burguesa eles são pessoas privadas, e este é o princípio da particularidade, que busca a satisfação de suas carências particulares, ligando-se uns aos outros para a satisfação dessas carências. Na sociedade civil-burguesa, portanto, os indivíduos se unem em busca de satisfazer suas carências, esta união representa o princípio da universalidade, formando um sistema de dependência recíproca, *sistema de carências* que tem como base o fim egoísta de cada um, mas este fim não pode ser alcançado sem a contribuição, ainda que involuntária, do outro. Desta forma, as pessoas autônomas na sociedade civil mantêm uma relação de dependência mútua, a fim de satisfazer seus carecimentos privados:

Na sua realização efetiva, o fim egoísta, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência omnilateral, tal que a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como seu ser-aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem próprio e o direito de todos, estão fundados nestes e só nesta conexão são efetivamente reais e assegurados. Pode-se encarar esse sistema, num primeiro momento, como o Estado externo, - O Estado de necessidade constringente e do entendimento.²¹⁴

Em busca da satisfação de suas carências, as pessoas privadas estão obrigadas a se unirem aos outros, constituindo uma relação de dependência mutua em que a satisfação das carências particulares de uma pessoa privada implica na satisfação dos carecimentos das outras pessoas. Isto ocorre, porque o sistema de carências é composto pelas carências de todas as pessoas que estão em relação. Assim, para saciar seus carecimentos a pessoa necessita da mediação do universal, ou seja, do contexto social.

²¹³LFFD, SC, § 182.

²¹⁴Ib., LFFD, SC, § 183.

Nota-se que ao final da citação, Hegel torna claro sua concepção de que a sociedade civil é o “Estado do entendimento” ou “sociedade do intelecto”. A consideração parte do conceito de entendimento da filosofia hegeliana. O entendimento é a faculdade negativa por excelência que separa as coisas apresentadas imediatamente como unidas, separar, analisar é a força do entendimento. A sociedade civil-burguesa pode ser considerada como própria do entendimento porque separa os indivíduos que estavam fundidos na família, diferenciando os mesmos desta unidade substancial. Na sociedade civil não se trata mais de membros, mas de personalidades autônomas e independentes aparentemente, pois uma precisa da outra para satisfazer suas carências.

Hegel pondera, assim, que as carências dos indivíduos são subjetivas, mas que a satisfação das mesmas depende da exterioridade, da objetividade. A satisfação é, portanto, atingida por um objeto exterior ao indivíduo. Hegel expõe duas maneiras para que as carências sejam satisfeitas:

A particularidade, inicialmente como aquilo que está determinado em face do que é universal na vontade em geral, (§ 60) é uma *carência subjetiva*, que alcança a sua objetividade, isto é, a sua satisfação a) por meio das coisas externas, que são, agora, igualmente, a propriedade e o produto de outras carências e vontades e b) pela atividade e pelo trabalho, enquanto [elemento] mediador de ambos lados. Visto que o fim da carência é satisfação da particularidade subjetiva, mas que na relação às carências e ao livre arbítrio dos outros a *universalidade* se faz valer, segue-se que este brilhar aparente da racionalidade na esfera da finitude é o *entendimento*, que é o lado que importa nesta consideração e o que constitui o próprio elemento-reconciliador no interior dessa esfera.²¹⁵

As duas maneiras de satisfação das carências, são as coisas exteriores e o trabalho. É, portanto, de suma relevância salientar a importância atribuída por Hegel ao trabalho, pois o entendimento do filósofo sobre este último é central para esclarecer sua concepção das relações estabelecidas na sociedade civil. No entender de Hegel, o homem satisfaz suas carências nas coisas exteriores, a propriedade é um exemplo de carência do homem só satisfeita na aquisição da mesma, mas esta satisfação só é possível por sua relação com outros (contrato, mediações jurídicas...). Assim, existem outras carências que só serão satisfeitas na relação com os outros e que não podem ser satisfeitas imediatamente

²¹⁵Ib., § 189.

por intermédio da natureza, pois são carências sociais criadas pelo próprio homem, só podendo ser satisfeitas por intermédio de um elemento social: o trabalho.

O trabalho é a mediação pelo qual o homem satisfaz suas necessidades sociais, é por intermédio dele que o homem transforma a exterioridade natural em interioridade humana²¹⁶. O processo de trabalho aperfeiçoa-se pela evolução histórica, pois o homem com o passar do tempo adquiriu mais habilidades produtivas, desenvolvendo novas técnicas para transformar a matéria natural em matéria social no intuito de suprir suas carências : “[...] pode ser chamado hábil o trabalhador que produz a coisa como ela deve ser e que no seu fazer subjetivo não encontra nada de esquivo face ao fim.”²¹⁷ Deste modo, é assertivo afirmar que o trabalho é um produto da cultura humana, já que a cultura pode ser entendida, também, como a manifestação do desenvolvimento do povo, e o aprimoramento do domínio de técnicas para o trabalho institui-se como uma importante expressão cultural de um povo, tanto intelectual, pela criação das técnicas, como prática, por suas aplicações com a finalidade de suprir as carências sociais.

Neste comentário sobre o trabalho é imprescindível mencionar a influência da economia política no pensamento de Hegel, tomando aqui, especialmente, como referencial, a aproximação deste último com Adam Smith, no que diz respeito à importância da divisão do trabalho para a implantação do sistema econômico da sociedade civil-burguesa, divisão esta que tem um fim que ultrapassa o indivíduo. No primeiro capítulo deste trabalho, quando foi exposto brevemente o conteúdo do escrito da juventude de Hegel, *O Sistema da vida ética*, já foi mencionado sobre a retomada e crítica de Hegel aos princípios da economia política. Na obra *Princípio da filosofia do direito*, encontra-se explicitamente o mérito atribuído por Hegel à *Economia política* moderna:

[...] O seu desenvolvimento mostra o aspecto interessante de como o pensamento (veja-se Smith, Say, Ricardo) descobre na multidão infinita de singularidade que estão inicialmente diante dele e extrai dela os princípios simples da coisa, o entendimento que nela opera e que a rege. [...] Descobrir aí este elemento necessário é o objeto da Economia Política, uma ciência que honra ao pensamento, porque ela encontra as leis para uma massa de contingências [...].²¹⁸

²¹⁶Cf. os comentários feitos no capítulo dois deste trabalho sobre o aspecto do trabalho tematizado por Hegel no seu escrito da juventude *sistema da vida ética*.

²¹⁷LFFD,SC, § 197.

²¹⁸LFFD,SC, § 218.

O parágrafo apresenta o elogio de Hegel à Economia política por ela ter como objeto as próprias contradições sociais, buscando descobrir as leis para o bom funcionamento econômico, o regente social, de uma sociedade que de início aparece como uma realidade desordenada e desprovida de leis. Os economistas políticos, portanto, apegam-se ao entendimento para encontrar na sociedade, dispersa em particularidades contingentes, as leis para interação harmônica das mesmas. Assim, Hegel compara a sociedade ao sistema planetário para enfatizar o objeto da Economia política: “Este entrosamento, em que inicialmente não se acredita, porque tudo parece entregue ao arbítrio da singularidade, é especialmente notável e tem semelhança com o sistema planetário, que ao olho sempre mostra somente movimentos irregulares, mas cujas leis podem, contudo ser reconhecidas.” Hegel, deste modo, irá em sua análise da sociedade-civil burguesa, tomar como referencial o entendimento da Economia política sobre a organização necessária da sociedade.

A retomada dos princípios da Economia política é percebida, principalmente, quando Hegel defende que a sociedade civil é fundada nas carências das pessoas privadas, na particularidade, decorrendo daí a necessidade do desenvolvimento da divisão do trabalho para satisfazer de forma mais eficaz estas carências particulares.

A mediação que consiste em preparar e obter para as carências particulares meios adequados, igualmente particularizados, é o trabalho, que, através dos mais variados processos, especifica para esses múltiplos fins o material fornecido pela natureza. Este dar forma (*Formierung*) confere, então, ao meio valor e a sua conformidade ao fim, de sorte que o homem no seu consumo se relaciona precipuamente a produções humanas, e o que ele consome são precisamente tais esforços.²¹⁹

A noção de divisão do trabalho explicitada por Hegel, parece brotar do pensamento econômico de Adam Smith acerca da importância da divisão do trabalho para o enriquecimento de uma nação. Em *A riqueza das nações*, obra principal de Smith que acaba por marcar toda a filosofia política moderna, é possível notar em várias passagens a valorização dada a divisão do trabalho por toda a obra, mas pode-se destacar duas passagens em específico do capítulo I nomeado *A divisão do trabalho*: “O maior aprimoramento das forças produtivas do trabalho, e a maior parte da habilidade, destreza e

²¹⁹Ib., § 196.

bom senso com os quais o trabalho é um em toda parte dirigido ou executado, parecem ter sido resultados da divisão do trabalho”.²²⁰ Mais a frente:

Esse grande aumento da quantidade do trabalho que, em consequência da divisão do trabalho, o mesmo número de pessoas é capaz de realizar, é devido a três circunstâncias distintas: em primeiro lugar, devido à maior destreza existente em cada trabalhador; em segundo, à poupança daquele tempo que, geralmente, seria costume perder ao passar um tipo de trabalho para outro; finalmente, à invenção de um grande número de máquinas que facilitam e abreviam o trabalho, possibilitando a uma única pessoa fazer o trabalho que, de outra forma, teria que ser feito por muitas.²²¹

A divisão do trabalho é, portanto, explicitamente defendida pela teoria econômica de Smith. Em uma primeira instância por desenvolver em cada trabalhador uma aptidão específica, assim, cada um desempenhará melhor sua função quando for habilitado para ela. Em segundo, porque quando cada trabalhador dedica-se a desempenhar apenas uma função, terá menos desperdício de tempo na produção, pois não precisa produzir um objeto no todo, mas dedica-se a fabricação de apenas a uma de suas partes. Por fim, a divisão do trabalho é subsidiada pela criação de várias máquinas que podem ser operadas por uma única pessoa, necessitando de menos trabalhadores. Deste modo, com a divisão do trabalho a produção aumenta e, por conseguinte, a nação enriquece e os indivíduos que dela fazem parte satisfazem seus carecimentos.

Influenciado por Smith, Hegel defende a divisão do trabalho, pois percebe que esta é uma maneira dos indivíduos trabalharem desempenhando funções específicas, mantendo, assim, a estrutura econômica organizada da sociedade civil-burguesa, que é fim próprio desta última. A divisão do trabalho é oriunda das várias carências criadas socialmente, assim, é necessário a criação de setores de atividades econômicas para satisfazer a multiplicidade destas carências. Em comentário sobre a divisão do trabalho, Hegel expõe:

Pela divisão o trabalho singular torna-se mais simples e graças a isso torna-se maior a sua habilidade no trabalho abstrato, bem como o conjunto das suas produções. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio tornam completas até [serem] uma necessidade total a dependência e a relação recíproca entre os homens em vista da satisfação das demais carências. A abstração do

²²⁰SMITH, Adam. **A riqueza das nações: investigações sobre sua natureza e suas causas**. Tr.: Luiz João Baraúna. Coleção “Os economistas”. São Paulo: Nova cultural: 1996 p 65.

²²¹Ib., p. 68.

produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais mecânico e, com isso, ao fim, apto para que o homem dele se retire e a máquina possa entrar em seu lugar.²²²

Neste enunciado encontra-se a noção de Hegel de “trabalho abstrato”. Percebe-se que a divisão do trabalho aumenta a habilidade do homem para o trabalho como pensava Smith e a Economia política, mas Hegel chama atenção para o fato de que o excesso de divisão do trabalho e da especificação da atividade desempenhada por cada trabalhador poder ocasionar a mecanização do trabalho, na sua abstração. Este “trabalho abstrato” consiste justamente em tornar o trabalho muito singular ou específico, o trabalhador só conhece uma pequena parcela do todo da produção, e por desempenhar repetidamente apenas uma função específica, mecaniza sua força produtiva. O “trabalho abstrato” caracteriza, deste modo, a perda do “elemento espiritual do trabalho, que é um apreender em conjunto, um estar atento a um dominar várias coisas, a consequência dessa perda é que, por fim, a máquina pode entrar no lugar do homem.”²²³ Por torna-se bastante elementar a função que o trabalhador desempenha, podem as máquinas desempenharem as mesmas com mais rapidez e precisão, é passível, portanto, que, com a abstração do trabalho, o homem seja substituído pela máquina.

Contudo, Hegel percebe que a divisão do trabalho ultrapassa este aspecto negativo gerado pelo trabalhar abstrato. Com a divisão do trabalho, este último deixa de ser uma atividade destinada meramente para a satisfação das carências particulares para constituir-se como uma atividade para realização do todo social. De outro modo, é a divisão do trabalho que faz com que cada indivíduo desempenhe uma atividade que lhe é destinada, contribuindo, assim, para ordem econômica da sociedade civil-burguesa:

Nessa dependência e nessa reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências o egoísmo subjetivo se inverte na contribuição para a satisfação das carências de todos os outros,- na mediação do particular pelo universal como movimento dialético, de sorte que, ao mesmo tempo que cada um adquire, produz e frui para si, justamente com isso produz e adquire para a fruição dos demais. Esta necessidade, que reside no entrelaçamento multilateral da dependência de todos, é, doravante, para cada um, a riqueza permanente, universal (veja-se § 170), que contém para cada um a possibilidade de nela participar pela sua formação e sua habilidade, a fim de estar assegurado de sua

²²²LFFD, SC, § 198

²²³Ib., § 198

subsistência,- assim como esse rendimento mediado pelo seu trabalho conserva e aumenta a riqueza universal.²²⁴

Hegel com entusiasmo, declara que essa dependência recíproca gerada na sociedade civil é admirável, pois consegue colocar o fim egoísta das pessoas privadas a favor da realização do universal. Todos participam, igualmente, de uma riqueza não meramente privada, mas universal. É neste sentido que Emiliano de Aquino capta no pensamento de Hegel uma tendência de mercado que a Economia política afirma ter descoberto:

A Economia Política julgou descobrir, na sociedade de mercado, a tendência da realização do ‘preço natural’ no “preço de mercado”, o que garantiria, em consequência, da distribuição da renda nacional às classes constitutivas da sociedade conforme as taxas naturais de salário, de lucro e de renda da terra, que são os componentes do preço natural. Este é um dos princípios- como racionalidade imanente à “dissolução ética” e ao “Estado exterior” da sociedade civil-burguesa- incorporados por Hegel em sua exposição da Economia Política: “no sistema de carências, cada um, ao buscar sua própria satisfação particular, termina por contribuir para a satisfação de todos” (FD, §. 199).²²⁵

Assim, nestas afirmativas sobre a universalidade alcançada na sociedade civil pela satisfação dos carecimentos, é que se compreende a necessidade da divisão do trabalho numa realidade em que é dado ênfase ao privado. A divisão do trabalho, a satisfação dos carecimentos, forçam a unidade de todos em torno da satisfação e enriquecimento próprio. Porém, a análise de Hegel da sociedade não estagna em uma análise do todo social, do sistema de carências, ele irá engendrar para as especificidades desta teia social, analisando àquilo que ela mesma gera: a divisão da sociedade em estamentos.

Hegel não deixa de perceber as contradições emergentes na sociedade-civil, ele atenta que mesmo indo à busca de uma riqueza universal, a sociedade limita-se pela riqueza particular, pois esta última é uma das possibilidades para que os indivíduos participem da primeira. Surge aí uma restrição, pois esta possibilidade de participação irá depender tanto do patrimônio que a pessoa privada já tem como de suas habilidades particulares e, como agravante, Hegel ainda fala de uma segunda possibilidade, complementar a primeira: as disposições naturais de cada indivíduo. Assim, Hegel expõe que as habilidades dos indivíduos são condicionadas por uma série de contingências “cuja

²²⁴ LFFD, SC, § 199.

²²⁵ AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. **Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza**. Disponível em: <[http:// www. Benedictusdespinoza. pro. br/115005/115089. html](http://www.Benedictusdespinoza.pro.br/115005/115089.html)> Acesso em: 25 julho 2008. p.23.

multiplicidade produz a diversidade no desenvolvimento das disposições naturais, corporais e espirituais, já por si desiguais, uma diversidade que[...] tem por consequência necessária a desigualdade da riqueza e das habilidades dos indivíduos”.²²⁶ É, pois, perceptível que prevalecerem, na sociedade civil, os interesses particulares, pois apesar dos indivíduos estarem inseridos no universal (apenas aparente) o que realmente pretendem é a satisfação das carências particulares.

Deste modo, a sociedade civil-burguesa divide-se em estamentos sociais que exercem funções específicas na sociedade de acordo com as habilidades dos indivíduos que os compõem. Estes estamentos têm interesses distintos, estruturando-se cada um para a realização de seu interesse particular:

Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrecruzamento igualmente infinito na produção e na troca recíprocas reúnem-se graças à universalidade ínsita no seu conteúdo e diferenciam-se em massas universais, de sorte que toda essa conexão se desenvolve resultando em sistemas particulares de carências, de meios e trabalhos correspondentes, de espécies e modos de satisfação e de formação teórica e prática— sistemas entre os quais os indivíduos estão repartidos—, em diferenças dos estamentos.²²⁷

Os estamentos constituem-se como uma totalidade os quais desenvolve funções específicas, contribuindo, assim, para a manutenção da estrutura econômica geral da sociedade.²²⁸ A sociedade é composta de três estamentos: imediato ou substancial, formal ou reflexivo e universal.

O estamento imediato é essencialmente ligado à natureza, no sentido que depende da terra para satisfazer suas necessidades. Este estamento não está voltado para o lucro: o que produz, consome. Não precisando acumular sua produção, pois seu interesse não é acumular riquezas, mas manter sua estrutura simples e natural, baseado na relação de confiança e segurança familiar. No entender de Hegel: “O estamento substancial tem a sua riqueza nos produtos naturais de um solo que ele trabalha—de um solo que é suscetível de

²²⁶LFFD,SC, § 200

²²⁷Ib., § 201.

²²⁸Não confundir Estado com classe social, pois a formação das classes sociais, no entender de Hegel, vai diretamente contra o propósito dos Estados sociais que é contribuir para a manutenção da Sociedade-Civil, enquanto que as classes marcam a desigualdade e desestruturação desta mesma sociedade).

ser propriedade privada exclusiva e que não exige não só uma exploração indeterminada, mas rendimento a épocas naturais”.²²⁹

O estanamento formal ou reflexivo é o industrial, considerado o mais importante da sociedade civil-burguesa, pois este é uma formação propriamente moderna, ou seja, é uma formação própria da sociedade civil-burguesa, fruto histórico da modernidade, tornando-se o estanamento industrial o alicerce para as relações econômicas e sociais da modernidade. Enquanto o estanamento imediato é essencialmente ligado à terra, contentando-se com o que ela fornece, o estamento industrial transforma a natureza para satisfazer as necessidades dos indivíduos participantes deste estanamento e de todos aqueles que, de alguma forma, estão ligados a este estanamento, sendo tal transformação possível pela reflexão e trabalho dos integrantes do estamento industrial: “O estamento da indústria tem por ocupação dar forma ao produto natural e, para adquirir os meios de sua subsistência ele está remetido ao seu trabalho, à reflexão e ao entendimento, assim como, essencialmente, à mediação com as carências e os trabalhos dos outros”.²³⁰

Marly Carvalho Soares, na sua análise dos estanamentos sociais, evidencia, que o estanamento industrial, ao contrário do estanamento imediato, visa a acumulação de lucros, riquezas, buscando nesta acumulação a satisfação dos carecimentos que se proliferam incessantemente na sociedade civil, pois além das carências naturais outras carências são criadas socialmente, sendo estas últimas só satisfeitas quando é introduzido o pensamento, a reflexão, na natureza, afim de transformá-la em objetos que satisfazem as carências sociais²³¹.

Soares, enfatiza, ainda, a subdivisão do estanamento industrial a fim de ratificar a presença da divisão do trabalho no mesmo.²³² O estamento industrial é subdividido internamente em três outros: artesãos, fabricantes e comerciantes. O estanamento dos artesãos visa atender aos indivíduos singulares, satisfazendo as carências individuais dos mesmos; o estanamento dos fabricantes tem por meta atender às carências individuais, mas produzindo em grande escala, ao contrário do dos artesãos, à nível universal, satisfazendo

²²⁹LFFD,SC, § 204.

²³⁰Ib., § 204.

²³¹SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade Civil e sociedade política em Hegel**. Fortaleza: EDUECE, 2006. pp 135-6.

²³²Ib., p. 135-6

as carências de uma maior quantidade de indivíduos. Por fim, o estanamento dos comerciantes representa, logicamente, as trocas comerciais, ou seja, a troca entre mercadorias realizadas pelos indivíduos, diretamente, por intermédio do dinheiro, que estipula o valor de todas as coisas. É este que tornará necessário o surgimento do terceiro estanamento da sociedade civil-burguesa, pois, como nas relações comerciais, o intermediário é o dinheiro, podendo emergir conflitos destas relações, é urgente a existência de um estanamento de direito, para que tais conflitos possam ser resolvidos pelo sistema jurídico do direito. Este é o estamento universal.

Tal estanamento tem por meta a realização dos indivíduos pela satisfação de seus carecimentos particulares, não devendo ocupar-se somente do interesse de um dos estanamentos que compõem a da sociedade civil, mas com os interesses gerais da sociedade, traduzidos como a satisfação dos carecimentos dos indivíduos pertencentes a todos os Estados: “O estamento universal tem por ocupação os interesses universais do Estado de sociedade”.²³³

O universal é composto pelos funcionários públicos que devem buscar realizar os interesses da sociedade, subordinando interesse particular dos indivíduos aos interesses sociais, levando o indivíduo a encontrar, na sua subordinação ao universal, a satisfação de seu interesse pessoal: “A este estamento pertencem os militares, os juristas, os médicos, os religiosos, os homens de ciência etc. A cultura é essencialmente própria desse estamento, ela é essencial para ele[...]”.²³⁴ Mas para realizar esta subordinação, o estanamento universal precisa do direito enquanto lei, pois é este direito que garantirá submissão do interesse particular ao interesse geral²³⁵.

²³³ LFFD, SC, § 205.

²³⁴ *Ib.*, § 205.

²³⁵ Sobre os indivíduos pertencentes aos Estados sociais, é bom considerar que Hegel defende a mobilidade social como uma maneira do indivíduo escolher livremente o Estado que quer incorpora-se. Marly Carvalho Soares esclarece a defesa de Hegel à mobilidade social: “A divisão da sociedade em suas diferenças universais é uma necessidade inerente à sua existência. É a razão de ser de uma atualidade. Mas, por outro lado, é deixado ao livre arbítrio do indivíduo o direito de escolher o Estado social ao qual pretende incorporar-se. Ainda que sofra as influências da “natureza”, do nascimento, das circunstâncias, a determinação última cabe à opinião subjetiva que encontra nessa esfera seu direito, sua honra. Mas, por outro lado, o direito de escolher um Estado social pressupõe que o indivíduo pertença a qualquer Estado. Portanto, a pertença é a condição de possibilidade de mudança social. Só há mobilidade social, se o indivíduo pertencer a um determinado Estado social. O que sucede por necessidade interna é igualmente mediatizado pelo arbítrio e tem para a consciência subjetiva a figura de sua obra, de sua vontade. Tudo isso denota que o homem é um ser que deve ser formado para o exercício da liberdade, que ele deve decidir trabalhar aqui ou lá, renunciando à

Enquanto particularidade própria do saber e querer, o princípio desse sistema das carências tem dentro de si a universalidade sendo em si e por si, a universalidade da liberdade, só de maneira abstrata por conseguinte, como direito de propriedade, o qual, porém, aqui, não é mais só em si, mas na sua realidade efetiva vigente, enquanto proteção da propriedade pela administração do direito.”- O direito abstrato é efetivo.²³⁶

Daí decorre a necessidade da sociedade civil-burguesa desenvolver uma *jurisdição* que vise realizar o interesse econômico e particular justamente, ou seja, de forma que os interesses particulares e sociais não conflitem na sociedade, mas que sejam realizados reciprocamente:

O elemento relativo da relação recíproca entre as carências e o trabalho para elas tem inicialmente a sua reflexão dentro de si, em geral, na personalidade infinita, o direito (abstrato). Mas é essa própria esfera do relativo, enquanto formação, que dá ao direito o ser-aí, que consiste em ser algo universalmente reconhecido, sabido e querido e em vigor e ter realidade efetiva objetiva pela mediação desse ser sabido e querido.”²³⁷

Na sociedade civil o direito é lei, vale como justiça, é o direito positivo em geral. Nas palavras de Hegel: “ O que é em si direito, está posto (gesetzt) no seu ser-aí objetivo, isto é, é determinado pelo pensamento para a consciência e conhecido como o que é direito e vale como tal, a lei (Gesetz); e o direito é, por esta determinação, direito positivo em geral.”.²³⁸ Este Direito se consolida através de sua existência objetiva e adquire verdade quando pensa a si mesmo, revelando a consciência o que em efetividade é. Por possuir esta determinação de ser válido, portanto ser a própria lei, Hegel o determina como direito positivo em geral. O direito positivo em geral, vindo a ser lei, ganha a sua forma universal e sua verdadeira determinação de ter o seu conteúdo reconhecido por todos²³⁹.

liberdade absoluta, fundada na falsa imaginação”. (SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade Civil e sociedade política em Hegel**. Fortaleza: EDUECE, 2006. pp 135-6).

²³⁶ LFFD, SC, § 182.

²³⁷ *Ib.*, § 209.

²³⁸ *Ib.*, § 211.

²³⁹ Marly Carvalho Soares, comentando a o Direito como lei, infere: “Criado o espaço da universalidade, o Direito tem todo campo para efetivar-se e isto implica *que seja conhecido e sabido, tenha validade e daí ser conhecido como algo universalmente válido*. Em última palavra, torne-se lei e por esta determinação o Direito é um direito positivo em geral. Pelo fato do Direito ser estabelecido e conhecido, desaparece toda contingência do sentimento e da opinião, e assim o Direito chega à sua verdade determinada. Não se trata de aceitar os indivíduos e suas consciências tais como são, empiricamente dados, mas a tarefa da liberdade é chegar consciência do que elas são essencialmente. Em consequência, um código verdadeiro de leis é o resultado da atividade do pensamento que leva em consideração a relação vida-conceito, isto é, todo percurso histórico da razão” (SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade Civil e sociedade política em Hegel**. Fortaleza: EDUECE, 2006. p.138).

Este Direito como lei, como argumentam Lefebvre e Macherey, submete os indivíduos da sociedade civil às leis desta sociedade, ou seja, o direito tem por função fazer com que os indivíduos reconheçam e obedeçam às leis da sociedade civil. A submissão dos indivíduos não é algo imposto sem que os indivíduos reflitam, mas é algo refletido e depende do consentimento dos mesmos. Cabe, então, a sociedade civil criar formas para a adesão dos indivíduos às leis, pois se os indivíduos não aderirem às mesmas, a sociedade entrará em conflito consigo mesma²⁴⁰.

O reconhecimento, no entender de Lefebvre e Macherey, é a palavra de adesão na sociedade civil burguesa, pois é por ele que o indivíduo “entra em relação com o universal por intermédio do reconhecimento, quer dizer, também daquilo que Hegel chama de cultura”.²⁴¹ Portanto, o reconhecimento dos indivíduos é que propicia a vontade particular submeter-se à vontade coletiva, ou seja, o reconhecimento submete ou inclina o indivíduo à lei coletiva. A submissão a esta última é a expressão do direito da sociedade civil, pois o direito, através de uma legislação imponente, pretende manter o indivíduo no estancamento social, que este contribui para seu desenvolvimento através de suas habilidades.

Esta manutenção, porém, não é algo que se estabelece apenas como uma imposição, mas pelo fato desse indivíduo burguês reconhecer que ao contribuir com a ordem tem garantido aquilo que mais estima: sua proteção e segurança. Em analogia com a natureza, Hegel estabelece:

O sol e os planetas têm também as suas leis, mas não as conhecem; os bárbaros são regidos por impulsos, costumes, sentimentos, mas não têm disso consciência alguma. Pelo fato de que o direito é posto e sabido, desaparece tudo o que há de contingente no sentimento, na opinião, desaparece a forma da vingança, da compaixão do egoísmo e, assim, pela primeira vez o direito alcança a sua verdadeira determinidade e chega à sua honra. É só pela disciplina da [sua] compreensão que ele se torna capaz da universalidade.²⁴²

O direito, dessa maneira, na sociedade civil, deve ser querido e reconhecido por todos não podendo ser defensor de particularidades isoladas, de outro modo, interesses

²⁴⁰LEFEBVRE, Jean Pierre & MACHEREY, Pierre. **Hegel e a Sociedade**. Tr.: Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Wantanabe. São Paulo: Discurso editorial, 1984. pp. 49-51

²⁴¹Ib., pp 49-51.

²⁴²LFFD, SC, § 211.

particulares, ao contrário, de todas as particularidades. *O tribunal* é órgão do poder público que media o direito das particularidades na sociedade civil- burguesa, de modo que o direito a realização da particularidade seja universal:

O direito, que entrou no ser aí na forma da lei, é para si, ele defronta, subsistente por si, a opinião e o querer particulares que se tem do direito, e ele tem de se fazer valer como universal. Este conhecimento e esta realização efetiva do direito no caso particular, em o sentimento subjetivo do interesse particular, cabe a um poder público, o tribunal”.²⁴³

Estando os indivíduos submetidos ao direito na sociedade civil-burguesa, este não se exercerá sobre eles apenas de uma forma repressiva (repressão esta que tem por objetivo submeter os indivíduos à lei coletiva ou incliná-los para isto). Mas, na medida em que os indivíduos estão submetidos à lei da sociedade civil-burguesa, será garantida por ela a sua segurança e propriedade, fatores mais almejados pelos indivíduos que a compõem. O indivíduo só se submete ao direito da sociedade civil se nele for reconhecido o seu conteúdo racional, assim o direito deve ser posto e reconhecido enquanto racional, desta maneira, ele deverá afastar-se de tudo o que é opinião vazia de racionalidade.

Na lógica da sociedade civil, mesmo com a existência do direito como lei, da jurisdição, continuam emergindo contradições, estando fadada ela à destruição caso não existam mediações mais imponentes para submeter o particular ao universal. Estas mediações são dadas pela *polícia* e *corporação*, nesta última já está enraizada a instituição suprema da liberdade o Estado.

Retomando ao parágrafo 195, encontramos a afirmação de Hegel:

Essa libertação é formal, visto que a particularidade dos fins continua sendo o contudo que lhe serve de fundamento. A tendência da situação social em direção à multiplicação indeterminada e à especificação das carências dos meios e da fruições, a qual, assim, como a diferença entre a carência natural e cultivada, não tem limites– o luxo–, é um aumento igualmente infinito da dependência e da necessidade constringente[...].²⁴⁴

A citação remete à liberdade ainda formal alcançada na sociedade civil burguesa. Apesar da tentativa do direito que existe como lei, ter como meta a conciliação da particularidade e da universalidade, o que predomina na sociedade civil é a união dos

²⁴³LFFD, SC, § 219.

²⁴⁴Ib., § 195.

indivíduos, fundada na dependência de uns aos outros, pela satisfação de suas carências particulares que por serem infinitamente cridas tornam-se luxo. Este último é, portanto, o responsável pela divisão das classes na sociedade-civil burguesa, pois apenas uma parte dos indivíduos poderá satisfazer as carências que se multiplicam incessantemente, fazendo estas partes da “classe dos ricos”, enquanto aqueles que não tem condições materiais suficientes para a fruição de suas carências formam a “classe dos pobres”. Esta última é a plebe, classe que não consegue satisfazer suas carências com sua própria atividade produtiva:

O decair de uma grande massa abaixo do nível de um certo modo de subsistência, que se regula de per si como o modo necessário para um membro da sociedade,— e por conseguinte, o decair até perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho— produz a geração da plebe, geração que, por sua vez, traz consigo, ao mesmo tempo, uma maior facilidade de concentrar riquezas desproporcionadas e poucas mãos.”²⁴⁵

É forçoso, portanto, a instauração da *administração de justiça* ou a *polícia* para conter esta revolta da plebe, fazendo com que a pobreza seja suportável, dando-lhes proteção e assistência para que os pobres não sejam vítima da própria revolta. Ao encargo da polícia, segundo Marcuse, está, igualmente, a conservação necessária do bem-estar social. Marcuse salienta a retomada de Hegel de alguns princípios do Absolutismo para justificar a necessidade da polícia:

O conceito Polícia, de Hegel, incorpora muitos aspectos da doutrina com a qual o absolutismo costuma justificar as limitações que impõem à vida social e econômica. A polícia não só interfere nos processos produtivos e distribuição, não só restringe a liberdade do comércio e do lucro, e vigia os preços, mendicância, e a vadiagem como também supervisiona a vida privada do indivíduo, onde quer que o bem-estar público possa ser afetado. Há, entretanto, uma diferença importante entre a polícia que assim procedia durante a ascensão do absolutismo moderno, e a polícia da restauração. Grande parte da *Filosofia do Direito* de Hegel expressa a tória oficial desta última. Supõe-se que a polícia represente o interesse do todo contra forças sociais fortes o bastante para ameaçar o funcionamento do processo social e econômico. A polícia não tinha mais de organizar o processo de produção para suprir a ausência do poder privado e do conhecimento de como organizar aquele processo. A tarefa da polícia é uma tarefa negativa, mais precisamente, a de salvaguardar a *segurança da pessoa e da propriedade* na esfera contingente que escapa às garantias da lei.²⁴⁶

²⁴⁵LFFD, SC, § 244.

²⁴⁶MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. 5 ed. Tradução de: Marília Barroso. São Paulo: Paz e terra, 2004. p. 184.

Todavia, mesmo a polícia atuando na tentativa de manter o bem-estar público, seu eficaz controle social será restrito pela escassez de recursos financeiros da própria sociedade que tenta proteger. Em sua lógica própria de separação e divisão, já que se trata do “Estado do entendimento”, a sociedade civil não tem riquezas suficientes para evitar a consolidação de uma plebe miserável sem as condições básicas para sua subsistência. Desse modo, a atuação da polícia se limita, pois não consegue atuar na raiz do problema social, colocando-se como uma mediação exterior aos problemas gerados na sociedade, impõe-se como um controle social, não resolvendo as carências da sociedade.

Hegel, em sua exposição da insuficiência da polícia para resolver os conflitos sociais, retoma sua crítica ao “Estado policial” fichteano que busca limitar a liberdade dos indivíduos através de um poder exterior a eles que os controla e vigia todos os passos a fim de manter a ordem social. Este poder é a polícia que deve inspecionar a todo o momento o que fazem os cidadãos. Hegel não concorda como o Estado policial fichteano, pois em seu entender “Essa não é a forma última, o modo mais alto da regulação. Fichte se deteve aí. [...] Todo Estado político de Fichte é polícia, e ele chega ao específico de maneira inteiramente não filosófica”.²⁴⁷ Assim, Hegel visa ultrapassar a concepção de Fichte para regular os conflitos que emergem da sociedade-civil, busca, então, na corporação a mediação interna para as contradições ocorridas no interior da sociedade. .

Deste modo, Hegel compara a relação da polícia à sociedade civil à relação da sociedade civil ao Estado. Tanto a polícia é o governo exterior que tem por função o universal, mas universal aparente, já que se resolve no bem da particularidade e não no bem coletivo, (pois não consegue gerar recursos materiais para suprir a carência de todos), como, igualmente, a sociedade civil se põe em relação ao Estado como uma instituição que não realiza o universal verdadeiro, pois na verdade esse não é o seu fim imanente. Em Hegel:

A determinação universal da polícia é a de ser o governo da existência externa, ela tem por fim o direito e o bem próprio, mas de maneira externa, trata-se do Estado em relação à sociedade civil, do Estado externo, do entendimento, que não tem dentro de si o fim universal para si.²⁴⁸

²⁴⁷ LFFD, SC, § 249.

²⁴⁸ *Ib.*, § 230.

É evidente, deste modo, a necessidade o surgimento de outra mediação na sociedade civil que ultrapasse as funções da polícia. Tal mediação será dada pela corporação que é uma organização social enraizada na própria sociedade, não sendo um controle exterior a ela, como era a polícia, mas interior a própria organização social. Assim, Hegel esclarece o fim da corporação:

A corporação, tem um cuidado e outra espécie uma prevenção que se exerce de modo mais interior, mais afetivo. O fim da corporação é mais o de apreender a unidade ética, um fim comum, que é substância I para todos os seus membros, o seu fim imanente, de sorte que ele é ao mesmo tempo fim universal em comum, que é produzido pela atuação conjunta dos próprios membros [...]. A corporação constitui, por isso, a passagem do Estado externo para o Estado ético. Ela contém um todo ético e a atividade em prol dele, mas que é relativo quanto ao seu conteúdo, ela é uma comunidade que ainda não é Estado.²⁴⁹

A corporação representa a restauração do ético dentro da sociedade egoísta, é como uma segunda família que faz da particularidade egoísta um membro corporativo que trabalha em prol do interesse coletivo: “Assim, o indivíduo tornou-se filho da sociedade civil, que tanto tem pretensões em relação a ele quanto ele tem direitos em relação a ela”.²⁵⁰ *família e corporação* visam, portanto, a universalidade dos indivíduos, tratando-os como membros de uma coletividade que suprassumem a particularidade, constituindo esta suprassunção na expressão da eticidade. Por este motivo, Hegel defende família e corporação como os fundamentos éticos do Estado: “Ao lado da família, a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, o que está fundada na sociedade civil”.²⁵¹

Marcuse, em sua análise da corporação “que Hegel concebia nas linhas do antigo sistema de guildas, com alguns traços modernos do Estado corporativo”, a define como “unidade econômica e política”, atribuindo-a as seguintes funções:

- 1) unificar os interesses e atividades competitivas dentro das classes e
- 2) defender, contra o Estado, os interesses organizados da sociedade civil. A corporação é supervisionada pelo Estado, mas visa a salvaguardar os interesses materiais do comércio e da indústria. O capital e o trabalho, o produtor e o consumidor, o lucro e o bem-estar geral juntam-se na corporação, onde os

²⁴⁹LFFD, SC, § 230.

²⁵⁰Ib., § 238.

²⁵¹Ib., § 251.

interesses especiais dos sujeitos econômicos estão purificados do mero egoísmo, de modo que se podem ajustar à ordem universal do Estado.²⁵²

A corporação, deste modo, é responsável pelo controle harmônico dos interesses econômicos para efetivar o bem-estar social. Por ser a corporação oriunda da própria sociedade, compreende melhor o seu funcionamento e por isso sabe resolver e controlar melhor as contradições que emergem na mesma. Assim, a corporação visa unificar os interesses econômicos da sociedade civil, pois são esses interesses que lhe dão sustentáculo, a fim de conseguir um equilíbrio nas relações sociais dos indivíduos que compõem as classes surgidas no estanamento industrial. É deste último que a corporação é própria, já que ele é o mais orientado para a particularidade.

Hegel defende que a corporação como essencial ao estanamento industrial pelo fato de ele ser o que mais precisa de mediação para ter o universal como meta²⁵³. O estanamento agrícola tem o universal como o seu fim imediato, assim como o estanamento universal, tem no próprio universal sua meta. Deste modo, é o estanamento industrial que mais necessita da corporação para colocar o universal como objetivo das relações econômicas desenvolvidas na sociedade civil. Então, quando Marcuse esclarece a segunda função da corporação, evidencia seu caráter regulador da convivência socioeconômica dos sujeitos econômicos para que estes tenham por meta não seus interesses egoístas, mas o interesse comum a toda a sociedade.

A corporação é, portanto, responsável pela restauração do elemento ético, universal, na sociedade civil. Contudo, Hegel percebe sua limitação, que consiste justamente no fato de ser originada no estanamento industrial, findando em atender aos interesses particulares dos indivíduos que dele fazem parte. O fim da corporação, conseqüentemente, permanece finito:

O fim da corporação enquanto fim restrito e finito-assim como a separação presente na ordenação exterior da polícia e a identidade relativa dessa separação— tem a sua verdade no fim universal em si e para si e na sua realidade efetiva absoluta; a esfera da sociedade passa, portanto, além de si ao Estado.²⁵⁴

²⁵²MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. 5 ed. Tradução de: Marília Barroso. São Paulo: Paz e terra, 2004.

²⁵³LFFD, SC, § 250.

²⁵⁴Ib., § 256.

Este passar “além de si” da sociedade apresenta-se como a verdade da eticidade, já que esta passagem é expressa no Estado, instituição que “é o verdadeiro fundamento da família e da sociedade civil”.²⁵⁵ O Estado é o fundamento, justamente porque é último na efetivação da idéia da liberdade, no sentido de que é o Estado a instituição que a liberdade universal, dantes posta como meta na família e na sociedade civil, é plenamente atingida.

Daí Hegel defender a sua exposição do Estado, como “a demonstração científica do Estado”, pois o que pretende, assim como faz com a vontade que busca ser livre em toda sua *Filosofia do direito*, é demonstrar o desenvolvimento especulativo do conceito do Estado. Lembre-se de que na exposição especulativa, o resultado é o primeiro. Deste modo: “Porque, no andamento do conceito científico, o Estado aparece como resultado, ao demonstrar-se como o verdadeiro fundamento, segue-se que essa mediação [através da sociedade civil] e essa aparência [do Estado como resultado] igualmente se suprimem e erguem à imediatez.”.²⁵⁶ Assim, O Estado aparece como último momento da *Filosofia do direito*, precisamente porque é o fundamento da substância ética, conciliação da universalidade e da particularidade, e, igualmente, lugar de efetivação desta., por isso, é o resultado de todo o percurso da vontade que busca ser livre.

4.3. O Estado: Instituição suprema da eticidade

O Estado é a realidade efetiva da Idéia ética,- o espírito ético enquanto vontade substância I, manifesta, clara a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ele sabe e na medida em que o sabe.²⁵⁷

O Estado, como realidade efetiva da vontade substância I, realidade efetiva que ele tem na autoconsciência particular erguida à universalidade do Estado, é racional em si e por si. Esta unidade substância I é auto-fim absoluto, imoto, no qual a liberdade chega ao seu supremo direito, assim como este fim- último tem o direito supremo em face dos singulares, cujo dever supremo é o de ser membro do Estado.²⁵⁸

²⁵⁵LFFD, E, § 256.

²⁵⁶Ib., § 256.

²⁵⁷LFFD, E, § 257.

²⁵⁸Ib., § 258

Estes dois primeiros parágrafos que abrem a exposição hegeliana do *Estado* indicam, na verdade, toda a importância atribuída por Hegel ao Estado no processo de efetivação da liberdade. Estas citações, evidenciam a intensa defesa de Hegel ao Estado como sendo a manifestação da idéia da liberdade na eticidade. O Estado efetiva a liberdade, porque é a concretização plena do espírito objetivo (que outrora se concretizou nos momentos da família e da sociedade civil), que revela plenamente sua substância livre, já manifesta nos momentos anteriores do direito, mas que agora é efetivamente revelada²⁵⁹.

O Estado é o racional em si e para si, na medida em que esta unidade do em si e para si é uma unidade substancial que lhe é um fim próprio absoluto e imóvel. Portanto, o Estado tem imanente a si próprio o fim absoluto que todo o desenvolvimento da eticidade almeja alcançar: a conciliação do universal e do particular. É nesta conciliação a que liberdade tem no Estado o seu mais alto valor. Deste modo, a consciência atingida no Estado é universal, e este é o fim que lhe é próprio, pois a consciência que fica encerrada na particularidade, não é completamente consciente de si mesma. Atingindo tal consciência, o Estado torna-se livre, tendo ele um direito soberano sobre seus indivíduos. Desta maneira, os indivíduos terão como mais alto dever ser membros do Estado, pois é nele que os indivíduos irão adquirir objetividade, moralidade e verdade. Nas palavras de Hegel:

O indivíduo, súdito por seus deveres, encontra, como cidadão, no seu cumprimento, a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, a consideração do seu bem-próprio particular e a satisfação da sua essência substância l, a consciência e o sentimento do valor próprio de ser membro do todo, e nessa realização plena dos deveres, enquanto prestações e tarefas em prol do Estado, tem ele, como cidadão, a sua preservação e a sua subsistência²⁶⁰

Evidencia-se, assim, que o Estado não tem por fim somente a proteção da propriedade dos indivíduos, mas efetivar a liberdade jurídica, moral e ética dos mesmos, ou

²⁵⁹Na compreensão de Joaquim Carlos Salgado: “O Estado de Hegel é a substância ética; é a idéia ética (sittliche Idee)- no plano da eticidade que não se limita à moralidade subjetiva-ou o *ethos* que compreende todas as formas de vida criadas por um povo na sua totalidade orgânica. Como totalidade orgânica é o objetivo das instituições que os corporificam e o subjetivo das vontades que deles são membros. Esta eticidade segundo a qual o Estado é a vontade como idéia tem como substância a liberdade. Assim, “não é a liberdade que decorre da eticidade; esta decorre da liberdade”, e a realiza, quer como ordem exterior “do caminho existente”, que dizer, subjetivamente como consciência interior da ação humana. Eticidade é então nada menos do que a “concreção da liberdade” (Kronkretion der Freiheit) na unidade do mundo objetivo e da consciência subjetiva, sem a qual não há liberdade ou vontade em si real ou em ato” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, *apud*, PADUANI, 2005, p. 155).

²⁶⁰LFFD, E, § 261.

seja, efetivar a cidadania do indivíduo. O indivíduo no Estado é cidadão, cumpre seus deveres porque tem a consciência de que terá como retorno a garantia e realização de seus direitos. Por isso, Hegel alerta para não confundir a meta da sociedade civil-burguesa com o objetivo do Estado.²⁶¹

Enquanto a sociedade civil tem por meta a proteção da pessoa privada e a segurança da propriedade privada, o Estado tem por finalidade algo maior. Este último pretende realizar o cidadão e não o burguês. Explicando melhor, a sociedade civil-burguesa busca efetivar a liberdade do burguês, homem privado que se realiza em ter resguardado pela lei seus bens privados. O Estado, inversamente, busca efetivar a liberdade do cidadão não por sua condição privada, particular, mas por sua dimensão global. Por ter o Estado como fim imanente a si o universal, é na efetivação da liberdade coletiva que ele encontra sua própria efetivação, pois realizar os direitos de todos cidadãos, que têm como mais elevado dever ser membro do Estado, é símbolo da efetivação da liberdade coletiva.

Problematizando, a distinção entre burguês e cidadão, Kervégan, em leitura do pensamento de Carl Schmitt, torna claro que este último considera que o pensamento de Hegel tem um teor altamente político, conseqüentemente, antiliberal. Dentre os motivos para esta consideração de Schmitt, alega Kervégan, é a distinção, já mencionada, entre burguês e cidadão. Isto porque tal distinção “tem efetivamente, um teor crítico: ela marca os limites de um ponto de vista que reduz o indivíduo ao estatuto de pessoa jurídica (de sujeito do direito privado) e de ator econômico”.²⁶² A oposição entre burguês e cidadão, segundo Kervégan, já pode ser observada em Hegel nos seus escritos da juventude *O direito natural* e *O sistema da vida ética*, mas ganha maior análise e criticidade na *Enciclopédia das ciências filosóficas* e nos *Princípios da filosofia do direito*. É no estudo dessas obras que é possível compreender o caráter antiliberal da filosofia política de Hegel, pois ele valoriza o cidadão como o verdadeiro ator sóciopolítico que compreende e deseja realizar o universal, entendido como liberdade coletiva.

²⁶¹ LFFD, E, § 258.

²⁶² KEVERGAN, Jean- François. **Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade**. São Paulo: Manole, 2006. p. 181.

Em contrapartida, o burguês “[...] busca sempre se abstrair do universal, porque reconhece apenas a figura mais abstrata do universal: “o valor, o dinheiro”.²⁶³ Deste modo, na teoria política antiliberal de Hegel, o burguês, que tem que ser uma das faces dos indivíduos, pois o querer e resguardo do bem privado é direito essencial dos mesmos, é supracumido pelo cidadão, que reconhece plenamente a universalidade. É supostamente esta supracumção do burguês pelo cidadão, segundo Kervégan, que se fundamenta todo o conteúdo ético do Estado.

Desta forma, entende-se porque somente inseridos no Estado (que é substância livre por ser a efetivação real do Espírito objetivo), e a ele servindo, é que os cidadãos atingirão a liberdade efetiva, conteúdo ético do Estado. Isto se dá, por que o universal, que na sociedade civil era visto como meio para atingir fins particulares, é no Estado o fim ao qual se pretende alcançar, e ao submeter-se ao Estado os indivíduos trabalham pelo universal e por ele que terão os seus interesses reconhecidos.:

Mas o Estado tem uma relação inteiramente diferente ao indivíduo; como o Estado é espírito objetivo, o indivíduo só tem objetividade, verdade e eticidade enquanto ele é membro do Estado. A união como tal, ela própria é o verdadeiro conteúdo e fim, e a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal [...].²⁶⁴

O universal, portanto, só é realizado se a vontade particular encontrar nele o seu interesse. Ao mesmo tempo, os indivíduos não podem viver unicamente orientados pelos interesses particulares que não estejam em conformidade com o fim universal, mas os indivíduos têm consciência de tais fins e a eles voltam as suas ações. Com isto, podemos notar a culminação daquela idéia que percorre toda a eticidade, a conciliação entre universal e particular ou entre social e individual. No Estado esta idéia efetiva-se, longe das abstrações, formalismos e contradições ocorridas nos momentos anteriores ao Estado. Para Hegel, “Essa idéia é o ser em si e por si eterno e necessário do espírito”.²⁶⁵

A unidade da particularidade e da universalidade como a verdadeira essência estatal já é um ponto de vista que, segundo Hegel, aparece em Rousseau, embora este caia na abstração. Hegel, já na juventude, dá a Rousseau o mérito de ter fundado a forma e o

²⁶³Ib., p. 182.

²⁶⁴LFFD, E, § 258.

²⁶⁵Ib., § 258.

conteúdo do Estado na “vontade geral” que, segundo Hegel, “é pensamento e, que, na verdade, é o próprio pensar”.²⁶⁶ Entretanto, Rousseau compreendeu a vontade em uma determinação apenas singular, ou seja, Rousseau

apreendeu a vontade universal não como o em si e por si racional da vontade, mas somente como o comunitário, que provém desta vontade singular enquanto vontade consciente, a união dos singulares no Estado torna-se contrato, que tem por base o arbítrio dos indivíduos singulares[...].²⁶⁷

No entender de Hegel, Rousseau ficou preso à vontade particular, ao arbítrio dos indivíduos. Isto porque a vontade universal apreendida por Rousseau é “vontade geral” que significa a renúncia da vontade privada dos indivíduos em nome da vontade coletiva, vontade universal, representada no Estado. Para Hegel os indivíduos devem realmente unir-se para realização da liberdade universal, mas isso não sinaliza a renúncia da liberdade ou do interesse privado, ao contrário, é propriamente a realização do universal que garante a particularidade.

Rousseau, deste modo, comete um grave erro a sua “vontade geral”, pois só a torna possível mediante um contrato, que na concepção hegeliana, é fruto do livre arbítrio dos indivíduos. Rousseau, na sua pretensão de ultrapassar a vontade privada, permanece preso a ela, pois ao passo que propõe a sua renúncia, algo que no entender de Hegel não deve em hipótese alguma acontecer, a defende, já que o Estado é resultado do acordo das vontades particulares, do contrato. Rousseau, deste modo, não atinge o verdadeiro universal, entendido por Hegel como a suprassunção do particular e não como a negação deste último, encerra-se no universal apenas aparente. Hegel, portanto, visa ir além da concepção de Rousseau, partindo em busca do Estado que tenha como fundamento a verdadeira vontade universal: “[...] vontade essa que só é racional porque ela é igualmente em si aquilo que ela é para si”.²⁶⁸

O Estado hegeliano por ser o em si e para si, é o efetivamente real da liberdade. Entretanto, não é imediatamente que a liberdade efetiva-se no Estado, pois, assim como nos outros momentos do direito, é necessário mediações para que a liberdade seja

²⁶⁶ *Ib.*, § 258.

²⁶⁷ LFFD, E, § 258.

²⁶⁸ *Ib.*, § 258.

plenamente efetivada. Deste modo, a idéia do Estado guarda em si três momentos: a) O Estado como “realidade efetiva imediata [...]”; b) O Estado na relação exterior com outros Estados; c) O Estado como espírito efetivo na *história mundial*.²⁶⁹ A realidade efetiva do Estado é expressa na *constituição interna para si*, que regulamenta o direito interno do Estado; a relação do Estado com os outros Estados é representada na constituição configurada como *direito público externo*; e, por fim, a *história mundial* expressa a supressão da idéia absoluta aos Estados individuais.

O Estado por ser o verdadeiro universal (face ao interesse particular da família e da sociedade civil-burguesa) tanto é uma necessidade a eles exterior, na medida em que o Estado é mais elevado racionalmente e neles as contradições da família e da sociedade civil-burguesa são resolvidas, como, também é um fim imanente à família e à sociedade civil, pois nestas Instituições, o espírito objetivo inicia sua marcha em busca de sua realização efetiva. Nas palavras de Hegel:

Em face das esferas do direito privado, da família e da sociedade civil-burguesa o Estado é, por um lado, uma necessidade exterior e o poder superior a elas, a cuja natureza estão subordinados as leis e os interesses dessas esferas e de cuja natureza dependem; mas, por outro lado, o Estado é o fim imanente dessas esferas, leis e interesses, e tem o seu vigor na unidade do seu fim-último universal e dos interesses particular dos indivíduos, em que os indivíduos têm deveres para com ele na medida em que, ao mesmo tempo, têm direitos em face dele.²⁷⁰

Deste modo, na medida em que a família e a sociedade civil-burguesa têm deveres para com o Estado, têm direitos dados por ele. As obrigações que os indivíduos têm para com o Estado, enquanto este é a realidade substancial, implica na existência da liberdade deles, enquanto são detentores de direitos. No Estado, portanto, (existe em uma só e mesma relação) a reunião entre direitos e deveres; o indivíduo “tem de encontrar de alguma maneira no cumprimento do seu dever, simultaneamente o seu próprio interesse [...] e da sua situação no Estado tem de lhe resultar um direito graças o qual a coisa pública torna-se a sua própria coisa particular [...]”.²⁷¹

Hegel valorizou Montesquieu, entre outros motivos, por ter concebido a necessidade de submeter o direito privado ao direito público:

²⁶⁹Ib., § 259.

²⁷⁰LFFD, E, § 261

²⁷¹Ib., § 261.

Foi precipuamente Montesquieu, na sua famosa obra *O Espírito das Leis*, que teve em mente e tentou expor em seus detalhes o pensamento da dependência, particularmente também, das leis do direito privado com respeito ao caráter determinado do Estado a perspectiva filosófica de que a parte só deve ser considerada em relação ao todo.²⁷²

A concepção de Montesquieu, das partes só terem sentido em relação ao todo, parece ser influenciada pela teoria política dos gregos, em especial Aristóteles, pois era precisamente na Grécia antiga, que se compreendia o todo como anterior as partes, de outro modo, as partes só ganham significação quando postas em relação com a totalidade. Em uma compreensão mais política,

O Estado é a totalidade orgânica; O Estado, ou sociedade política, é até mesmo o primeiro objeto a que se propôs a natureza. O todo existe necessariamente antes da parte. As sociedades domésticas e os indivíduos não são senão as partes integrantes da cidade, todas subordinadas ao corpo inteiro, todas distintas por seus poderes e suas funções, e todas inúteis quando desarticuladas semelhantes às mãos e aos pés que, uma vez separados do corpo, só conservam o nome e aparência, sem a realidade, como uma mão de pedra. O mesmo ocorre com os membros da cidade: nenhum pode bastar a si mesmo: aquele que não precisa de outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é deus, ou bruto. Assim, a inclinação natural leva os homens a este gênero da sociedade.²⁷³

O enunciado de Aristóteles parece influenciar Montesquieu no que diz respeito ao mérito que Hegel atribui a este último, mas, também, influencia diretamente o pensamento do próprio Hegel, pois é por ser leitor não só de Aristóteles, mas do pensamento político clássico como um todo, que Hegel considera o Estado uma totalidade orgânica para qual toda a associação humana tende. O Estado é a totalidade que suprassumi todas as outras formas de associação que, são partes do Estado. Assim, A família e a sociedade civil são partes do Estado e é precisamente a ele que ambas tendem.

Contudo, é importante observar que Hegel supera a teoria do Estado grego, pois irá valorizar profundamente a subjetividade do cidadão que no modelo estatal grego, como outros Estados da antigüidade, ainda não era visivelmente considerado. Hegel, comparando a valorização da subjetividade na antigüidade clássica e na modernidade, pondera: “[...] Nos Estados antigos o fim subjetivo era absolutamente uma só coisa como o

²⁷²Ib., § 261.

²⁷³ARISTÓTELES. **A Política (Introdução)**. 2 ed. Tr.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Marins Fontes, 1998. p. 5.

querer do Estado; nos Tempos Modernos, ao contrário, exigimos uma maneira de ver própria, um querer e uma consciência moral que nos sejam próprios.”²⁷⁴

Os Estados antigos resolviam a subjetividade do cidadão na objetividade, dito de outro modo, valorizavam a realização do fim do Estado em detrimento da subjetividade. O cidadão tinha que sacrificar seus interesses privados para o Estado atingir o seu fim. Era, portanto, dissolvido o direito no dever. Na modernidade, o homem exige a legitimação da sua subjetividade, dos seus direitos, e o Estado é precisamente o lugar para esta efetivação: “Enquanto que nos regimes asiáticos o individuo não tem nenhuma interioridade e nenhuma legitimação em si mesmo, o homem moderno quer ser respeitado na sua interioridade”.²⁷⁵ Por isso, Hegel enfatiza que no Estado pensado por ele, que é fruto de uma reflexão da subjetividade moderna, mas também de uma profunda consideração do modelo de liberdade coletiva da *pólis* grega, direitos e deveres coincidem-se: “A ligação entre direito e dever tem esta dupla face: o que o Estado exige como dever é, também, imediatamente, o direito da individualidade, visto que eles nada são senão a organização do conceito de liberdade.”²⁷⁶

Neste sentido, é que Müller diz ser a teoria do Estado hegeliana, apresentada na obra *Filosofia do direito*, o cume do

seu projeto de mediação entre o modelo platônico-aristotélico, se caráter holista, que afirma a anterioridade do todo político sobre os cidadãos, e o modelo jurinaturalista moderno, que parte da anterioridade, o mais das vezes pré-política ou pré-estatal, do individuo sobre a coletividade²⁷⁷

Lembre-se de que na juventude Hegel já empreende suas meditações na busca do fundamento para um Estado verdadeiramente ético, tanto que no seu escrito sobre o *Direito natural* já pensa em um Estado conciliador das teorias do *empirismo científico* e o *formalismo jurídico*, na tentativa de supracumir as contradições emergentes dessas teorias na recuperação do tecido ético estatal que existia na *pólis* grega. A obra *Filosofia do direito*, é, portanto, a coroação de todo o processo do pensamento hegeliano em busca de um Estado ético, unificador da liberdade particular e universal. Deste modo, a teoria estatal

²⁷⁴ LFFD, E, § 261.

²⁷⁵ LFFD, E, § 261.

²⁷⁶ *Ib.*, § 261.

²⁷⁷ MÜLLER, Marcos Lutz. *Apresentação as Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Estado)*. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2000. p. 7.

mais madura do direito hegeliano apresenta definitivamente a conciliação do Estado antigo e moderno, ou seja, do substancial e do subjetivo.

É por ser conciliação do substancial e do subjetivo, que o Estado trata o indivíduo tanto como membro na substancialidade moral da família, eticidade ainda imediata, como particularidade expressa na sociedade civil-burguesa família e da sociedade-civil. São precisamente estas instituições que apresentam ao Estado a universalidade e particularidade dos indivíduos que serão mediadas para que se conciliem plenamente no organismo estatal. É precisamente por isso, que Hegel explicita: “O terceiro momento é o Estado, o sistema nervoso para si, organizado dentro de si; mas ele só é dotado de vida na medida em que os dois momentos anteriores, aqui a família e a sociedade civil-burguesa, estão neles desenvolvidos”.²⁷⁸(§ 263-ad). A família e a sociedade civil são, portanto, instituições sociais que elevam os indivíduos a universalidade do Estado.

Portanto, as instituições, segundo Hegel:

[...] constituem a constituição, isto é, a racionalidade desenvolvida e efetivamente realizada no âmbito particular, e elas são, por isso, a base sólida do Estado, bem como da confiança do indivíduo no Estado e da sua disposição de ânimo a favor dele, e os pilares da liberdade pública, já que nelas a liberdade particular está realizada e é racional, com o que nelas mesmas existe em si a união da liberdade e da necessidade.²⁷⁹

São a família e sociedade civil-burguesa que fundam o direito interno, pois são justamente elas que imprimem nos indivíduos a confiança no Estado: o universal verdadeiramente pretendido. Os indivíduos ao crerem na realização de sua liberdade efetiva, serão patriotas, ou seja, terão certeza que a sua subjetividade será atualizada na substancialidade estatal: “O patriotismo é uma expressão desta convicção (Gesinnung) política que repousa sobre uma certeza (Gewissheit) verdadeira (§ 268), concretizando a certeza moral pela atualização da pessoa privada na pessoa substancial”.²⁸⁰ O patriotismo é, portanto, uma “disposição de ânimo política, [...] é somente o resultado das instituições que subsistem o Estado, enquanto nele a racionalidade está efetivamente presente, assim como

²⁷⁸LFFD, E, § 263.

²⁷⁹Ib., § 265.

²⁸⁰p. 288.

ela adquire a sua atuação por meio do agir conforme a essas instituições”.²⁸¹ O patriotismo, igualmente, é a confiança dos indivíduos nas instituições mediadoras da liberdade.

Hegel, antes de prosseguir em suas reflexões sobre as relações entre a relação da constituição, direito político interno, e das instituições, abre espaço para apresentar suas observações sobre o Estado e a religião, expondo uma crítica profunda à consideração de que a religião é o fundamento de Estado²⁸². Hegel explicita que no seu tempo existiu um grave erro de considerar “a religião é a base do Estado”. Tal afirmativa para Hegel é absurda, pois significa a fundação do Estado no sentimento e na representação, dito de outra forma, na arbitrariedade dos indivíduos.

Embora Hegel considere a religião como uma forma de manifestação do Absoluto, atenta para o fato que esta forma pode configurar-se em formas alienadas de expressar o absoluto. É precisamente neste ponto, que Hegel retoma na *Filosofia do direito* a crítica que ele já havia feito em seus escritos teológicos-políticos da juventude: a separação que a religião cristã operava, na Alemanha da época de Hegel, entre a dimensão temporal e espiritual do homem. Hegel retoma a crítica para ratificar sua defesa da juventude que o homem só pode ser livre no mundo, ou seja, no Estado, e não em um além é que a liberdade será atingida. No entender de Rosenfield, Hegel se opunha a uma religião que defendia o “abandono da vida terrestre em proveito de um além que não se encontra em nenhum lugar [...]. A salvação e a liberdade são assuntos deste mundo, o único existente, lugar da luta por um mundo livre”.²⁸³

No entender hegeliano, é precisamente no Estado que a liberdade se efetiva, pois ele é a expressão do absoluto, da vontade divina no mundo: “O Estado é a vontade divina enquanto espírito atualmente presente se desdobrando em direção efetiva e à organização de um mundo”.²⁸⁴ Por este motivo, a religião não pode ser fundamentada no Estado, pois ao pregar o afastamento do homem do mundo, está colocando o homem longe do Estado que é o próprio desdobramento do divino. Importante compreende que o divino para Hegel não tem o sentido tradicional aceito pela tradição cristã, mas é “uma forma de

²⁸¹LFFD, E, § 268.

²⁸²Ib., § 270.

²⁸³ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 299.

²⁸⁴LFFD, E, § 270

anunciar a atualização fenomenológica consciente do movimento lógico”.²⁸⁵ O divino, assim encarna-se no Estado, é o espírito livre, que em seu desdobramento especulativo, apresenta-se no mundo. O Estado é, portanto, o aparecer racional do divino, enquanto a religião é seu apresentar-se na forma da fé. Precisamente, por entender assim o Estado, é que Hegel evidencia que são as religiões que devem submeter-se ao Estado, e não o contrário, pois assim sendo o Estado será abandonado a instabilidade:

Poder-se-ia fazer de Deus, que é o objeto desse sentimento, o determinante, mas Deus é a Idéia universal e, nesse sentimento, ele é o indeterminado que não amadureceu até o ponto de determinar o que no Estado está aí como desenvolvido. Justamente porque no Estado tudo é sólido e assegurado, ele é o reduto contra o arbítrio e a opinião positiva. A religião como tal não deve ser aquilo que governa.²⁸⁶

O Estado é, assim, a manifestação racional e real do divino do mundo, é sólido e assegurado da verdadeira liberdade.

Hegel segue na sua exposição da constituição política do Estado, enfatizando as suas duas formas de configuração.²⁸⁷ A constituição é, primeiramente, a representação da organização e da vida interior do Estado; e, em segundo lugar, a Constituição representa a relação do Estado a outros Estados: “[...] segundo esta determinação, ele põe as suas diferenças substanciais no interior de si mesmo na idealidade que lhes é própria”.²⁸⁸ Deste modo, a constituição regula tanto a vida interior do Estado, aquilo que se desenvolve nos limites do território do Estado, como sua vida exterior, a relação soberana do Estado para além de seus limites territoriais. Assim, *A Constituição interna para si* é o poder civil, e a *o direito público externo* é o poder militar: “O Estado interior como tal é o poder civil, a direção para fora é o poder militar, que no Estado, porém, é um lado determinado nele mesmo”.²⁸⁹ Ambos os poderes devem estar em equilíbrio para a realização da liberdade no Estado.

Por ser a constituição interna, a expressão do direito do Estado em relação a si, ela deve ser a representação concreta da racionalidade. Esta última só pode ser dada na

²⁸⁵ ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 243. p. 231.

²⁸⁶ LFFD, E, § 270.

²⁸⁷ *Ib.*, § 271.

²⁸⁸ *Ib.*, § 271.

²⁸⁹ *Ib.*, § 271.

totalidade dos poderes, que são estruturados e têm suas atribuições determinadas pelo Estado constitucional. Por conseguinte, segundo Hegel:

A Constituição é racional na medida em que o Estado diferencia e determina dentre de si a sua atuação segundo a natureza do conceito, e isso de modo que cada um destes três poderes seja, ele próprio, em si mesmo a totalidade, pelo fato de ele conter e ter atuantes dentro de si os outros momentos e de eles, porque exprimem a diferença do conceito, absolutamente permanecem na sua idealidade e constituírem somente um todo individual.²⁹⁰

Hegel defende, portanto, que os poderes sejam uma totalidade orgânica, de modo que ação de um poder deve estar contida na ação de outro. Esta interação entre os poderes do Estado representa a capacidade de autodiferenciar-se e autodeterminar-se da constituição política, pois é propriamente a Constituição que diferencia e determina a função dos poderes no Estado. A constituição, na negação da totalidade do organismo estatal, determina as partes deste, divide seu poder absoluto em três poderes finitos. Esta negação é a diferenciação dos poderes que o ocorre no Estado para que a cada poder seja determinado uma função específica. Isso não quer dizer que a totalidade estatal deixa de existir, trata-se justamente do contrário, aqui o que está sendo levado em conta por Hegel é sua concepção organicista do Estado, portanto, as diferenças, as partes do poder do Estado, não representam algo oposto ao Estado, mas a sua totalidade. É necessariamente nas partes do Estado, nos poderes, que “pulsa a vida do todo”.²⁹¹ Desta forma, a constituição política é simultaneamente o fundamento e o resultado da estruturação orgânica do Estado. Fundamento, porque, é ela que organiza a ação dos três poderes, e resultado, porque ela apresenta-se como a expressão da organicidade do três poderes que ela mesma funda.

Hegel critica, deste modo, a concepção liberal que concebe a relação dos três poderes fundada no caráter classificatório e separador do entendimento. A doutrina liberal concebe, segundo Hegel, “a falsa determinação da absoluta autonomia dos poderes um frente aos outros em parte a unilateralidade de apreender a relação de uns aos outros como algo negativo, como mútua restrição”.²⁹² Para Hegel, não existe esta autonomia absoluta dos poderes, ao contrário, os poderes, por representarem o poder do todo, devem ter suas atribuições intrinsecamente ligadas, pois mesmo tendo funções distintas, estas devem ter um

²⁹⁰ Ib, § 272.

²⁹¹ LFFD, E, § 272.

²⁹² LFFD, E, § 272.

único propósito: a efetivação do todo estatal, pois são precisamente a representação particular deste todo. Assim, os três poderes no Estado hegeliano não agem de forma independente, mas na interdependência um do outro, já que a função de um determina a função do outro. Segundo Hegel: “É preciso, assim, que os poderes do Estado sejam, de fato, diferentes mas, cada um tem de formar em si mesmo um todo e conter os outros momentos dentro de si.”.²⁹³

A divisão dos três poderes, assim, constitui-se em diferenças substanciais: *poder legislativo, poder governamental e poder do príncipe*.²⁹⁴ O primeiro tem por função “determinar e estabelecer o universal”; ao segundo é atribuído “a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares sob o universal”. Já ao terceiro compete a função de configurar “a subjetividade como última decisão da vontade”. Neste último poder, os dois outros poderes “estão compreendidos numa universalidade individual, que, portanto, é o ápice e o começo do todo, da monarquia constitucional”.²⁹⁵ É precisamente por esta compreensão de Hegel do poder do príncipe, que ele inicia sua análise dos três poderes pelo mesmo. O príncipe representa o ser individual do Estado, ou seja, O Estado como vontade individual que decide sobre os assuntos da coletividade. Segundo Lefebvre e Macherey, o príncipe é a vontade soberana que manifesta concretamente a idéia do Estado:

O soberano é a encarnação, a forma visível, a carne e os ossos da soberania; [...]. Poder-se-ia igualmente dizer que o soberano é o hieróglifo do poder.[...] Na medida em que o Estado, para ser racional, deve, assim, como indivíduo, pôr todos os seus atos sob a jurisdição de uma vontade ideal, isto é, indivisível, ele se reconhece a si próprio, tal qual é em verdade, na realidade concreta de um indivíduo soberano.²⁹⁶

O Estado, deste modo, deve apresenta-se como sujeito que representa todos os poderes de uma vontade Absoluta. Neste ponto é importante relembrar a concepção hegeliana de substância na *Fenomenologia do Espírito*. Hegel concebe a substância como sujeito, como atividade de autoproduzir-se. Deste modo, O Estado é a encarnação do divino, absoluto, que é propriamente a substância, mas substância que é sujeito na medida

²⁹³Ib., § 272.

²⁹⁴Ib., § 273.

²⁹⁵LFFD, E, § 270.

²⁹⁶LEFEBVRE, Jean Pierre & MACHEREY, Pierre. **Hegel e a Sociedade**. Tr.: Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Wantanabe. São Paulo: Discurso editorial, 1984.pp. 84-5.

em que se concretiza no mundo e é ato criador de si neste mundo. Igualmente, a liberdade substância I do Estado só se manifesta na concreção dos atos subjetivos, pois são estes que representam o atuar do absoluto. Hegel é, portanto, partidário da monarquia constitucional, pois é justamente nesta forma de Estado que a substância aparece como sujeito, na figura do soberano, é expresso o poder absoluto do Estado. Por isso Hegel considera a monarquia constitucional como a meta da história:

A formação plena do Estado em direção à monarquia constitucional é a obra do mundo moderno, no qual a idéia substância I adquiriu a forma finita. A história desse aprofundamento do espírito do mundo (a) dentro de si ou, o que é o mesmo, essa livre formação plena [...]. A história dessa verdadeira configuração da vida ética é o que está em causa da história universal do mundo.²⁹⁷

A organização de uma constituição estatal, portanto, em torno de uma monarquia constitucional é a expressão legítima da razão divina no mundo, na história e é no mundo moderno que esta idéia é trazida à tona: “O princípio do mundo moderno em geral é a liberdade da subjetividade, ele está em todos os lados essenciais que existam na totalidade espiritual, em chegando ao seu direito, se desenvolvam”.²⁹⁸

Hegel, deste modo, enfatiza a necessidade da constituição ser a expressão do “espírito de um povo”, pois ela exprime o grau de liberdade atingido por um povo em seu processo de desenvolvimento. A constituição é resultado de um longo processo de formação dos costumes, da cultura e das instituições de um povo. Deste modo, não pode ser dada imediatamente, derivada apenas de um momento da história desse povo, mas é original de todo o processo de desdobramento histórico de um povo. Ainda menos, a Constituição pode ser trazida de fora, dada por outros, pois, assim, ela não terá nenhum sentido para o povo que ela rege: “O povo tem de ter por sua constituição o sentimento do seu direito e da sua condição, pois ao contrário ela pode muito bem existir exteriormente, mas não tem significação nenhuma e valor nenhum.”²⁹⁹

É precisamente por ser a expressão de um povo, que os indivíduos particulares não devem apressar-se em exigir uma constituição melhor para o Estado do qual fazem parte, pois a efetivação desta constituição ocorre lentamente e, às vezes, apressar a

²⁹⁷ LFFD, E, § 273.

²⁹⁸ LFFD, E, § 274

²⁹⁹ LFFD, E, § 274.

realização de alguns princípios tidos como bons ou justos, pode acarretar na interrupção da liberdade verdadeira do povo. É precisamente da “paciência do conceito” que precisa a constituição de um povo. Hegel considera que Sócrates errou ao querer fundar o Estado à *pólis* grega, no seu princípio de moralidade e interioridade, pois este não era propriamente o fundamento que o espírito universal entregava ao povo ateniense, mas o elemento ético consubstanciado do no próprio Estado.

Assim, Sócrates percebe a necessidade de fundar as leis do Estado na subjetividade do cidadão, enxergando cedo demais o princípio da moralidade: “mas para que ele se tornasse consciência universal era preciso que transcorresse muito tempo”.³⁰⁰ Seguindo esta idéia é que Lefebvre e Macherey argumentam que no pensamento de Hegel a figura Sócrates representa o trágico da história: “ele apresenta, então, a figura trágica da história, fadada ao fracasso, porque o tempo do reconhecimento ainda não havia chegado para ela”. Ainda não era o momento da subjetividade ser adotada como fundamento, isso só será desenvolvido no “mundo cristão, pois este último dará à consciência sua interioridade” que é a emergência da liberdade nesta época.³⁰¹

Feita as devidas considerações sobre a constituição e os poderes, Hegel parte no detalhamento das funções dos três poderes, afim de demonstrá-los como intrinsecamente ligados e dependentes um do outro. Hegel inicia sua análise pelo poder do príncipe e justifica tal escolha: “Começamos com o poder do príncipe, quer dizer, como o momento da singularidade, pois esta contém dentro de si os três momentos do Estado como uma totalidade”.³⁰² Hegel opta, assim, por iniciar por aquele poder que representa não os outros dois poder (legislativo e governamental), mas pelo poder que expressa todo o desenvolvimento especulativo do espírito no Estado: “Este absoluto autodeterminar constitui o princípio distintivo do poder como tal do príncipe, que é o primeiro a ser desenvolvido”.³⁰³

O soberano por representar o poder absoluto do Estado, encarna o poder da coletividade, expressão máxima do universal, da liberdade coletiva. É exatamente no corpo

³⁰⁰Ib., § 274.

³⁰¹LEFEBVRE, Jean Pierre & MACHEREY, Pierre. **Hegel e a Sociedade**. Tr.: Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Wantanabe. São Paulo: Discurso editorial, 1984. p. 77.

³⁰²LFFD, E, § 275.

³⁰³Ib., § 275.

do monarca que o Estado eleva-se à idéia da liberdade, pois ele é a existência, realidade da vontade racional livre, e a idéia é justamente a unicidade da razão e da realidade. Deste modo, o monarca é a vontade soberana. Entendendo o monarca como a vontade racional e real, ou seja, como a representação da idéia da liberdade, é que Hegel o afirma como o “eu quero” da coletividade. É como o monarca personificasse a decisão do universal, do coletivo. A principal função do monarca é, portanto, é decidir em nome da coletividade.

Hegel afirma, então, que para a função de monarca é necessário “somente um homem que diga “sim” e que ponha o pingo sobre o i; [...]”.³⁰⁴ Assim, torna-se evidente que a missão do monarca é dar voz e o rosto à lei coletiva do Estado, sua decisão não fruto de sua vontade particular, mas, sim, da vontade do todo que chega até ele através de seus conselheiros, que são conhecedores dos problemas da sociedade. A decisão do príncipe não é de modo algum arbitrária, ao contrário, é fundada na lei racional do Estado. Isto

Porque a soberania é a idealidade de toda legitimação particular, pode facilmente surgir o mal-entendido, que é também muito habitual, de tomá-la por mero poder e arbítrio vazio e, igualmente, por sinônimo de despotismo. Mas o despotismo designa, em geral, a situação em que não há lei, na qual a vontade particular como tal, seja a de um monarca ou a de um povo (oclocracia) vale então como lei ou no lugar da lei[...]³⁰⁵

A lei não é provinda apenas de um querer particular de um soberano, seja um monarca ou o povo, mas é oriunda da própria idéia da liberdade que se expressa no espírito dos povos. Desta maneira, o soberano de uma monarquia institucional, expressa subjetivamente a aceitação desta lei, sem moldá-la ao seu bel prazer: “Numa monarquia bem ordenada o lado objetivo cabe unicamente à lei, à qual o monarca só precisa acrescentar o “eu quero” subjetivo”.³⁰⁶

Segundo Hegel, para o poder do príncipe (monarca) adquirir efetividade, é necessário que sejam levados até ele, pelos conselhos deliberativos, os assuntos legais do Estado submetendo-os a sua decisão, ou seja, ao “Eu quero”. Os indivíduos, encarregados da função de colocar ao conhecimento do príncipe os assuntos do Estado, são escolhidos

³⁰⁴Ib., § 280.

³⁰⁵LFFD, E, § 278

³⁰⁶Ib., § 280.

pela vontade deste último, pois estes devem ser de inteira confiança da soberania. No entender de Rosenfield:

Os planos do Estado são apresentados por uma equipe de cidadãos cuja função é precisamente elaborar e submeter à apreciação do príncipe estes assuntos, assim como as soluções possíveis dos problemas postos pelo movimento da família, da sociedade, e do Estado. Weil tem razão ao afirmar que *o rei decide; mas não é ele quem decide quando nem o que deve ser decidido*.³⁰⁷

O príncipe, assim, não representa mais do que a vontade dos cidadãos. O poder do príncipe atualiza, deste modo, o poder do governo, e o poder legislativo, os responsáveis por executar e estabelecer as leis, respectivamente. De modo geral, o judiciário cria as leis, o príncipe decide, e o governo executa as leis. É importante lembrar que na estrutura estatal orgânica os poderes têm uma relação interdependente, e esta distinção das funções de cada um não é conceitual, mas representativa, ou melhor, as funções são atribuídas para compreender-se melhor as atividades desempenhadas pelos poderes.

O domínio do governo consiste na “execução e aplicação das decisões do príncipe, e em geral o prosseguimento e a manutenção do que já foi decidido, das leis existentes, dos dispositivos reguladores, das instituições para fins comuns e coisas semelhantes”.³⁰⁸ Em suma, o poder governamental trabalha para aplicar e manter as decisões do príncipe, que visa a realização do coletivo. Daí Hegel afirmar que a tarefa do governo consiste em uma *subsunção* da particularidade à universalidade, de outro modo, em garantir que a sociedade civil-burguesa, tendenciosa a dispersar-se em indivíduos privados, cumpra as decisões do príncipe, caminhando para o universal. Compreendem, assim, a tarefa de *subsumir* o particular ao universal, ao poder do governo e aos “poderes judiciário e de polícia-administrativa, que têm mais imediatamente relações ao particular da sociedade-civil burguesa e fazem valer o interesse universal nesses fins [particulares]”.³⁰⁹

Em linhas gerais, o governo deve conservar o interesse geral do Estado, liberdade da coletividade, dando legalidade aos direitos da particularidade, mas estes devem estar submetidos ao interesse coletivo. Como foi colocado quando se tratava da

³⁰⁷ ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 243.

³⁰⁸ LFFD, E, § 287.

³⁰⁹ *Ib.*, § 287.

Sociedade civil-burguesa, as corporações são responsáveis por colocar o interesse particular em conformidade com o interesse geral, mas elas não devem ficar apenas sob a administração dos chefes, pois estes podem conduzir a corporação pelos desejos próprios e pelas fantasias particulares. As corporações devem, portanto, estar sob a vigilância de representantes do poder governamental, por funcionários públicos e por autoridades mais elevadas do poder deliberativo, pois sob tal vigilância elas dificilmente irão se deflagrar em arbitrariedade. Hegel comenta que as corporações podem configurar-se como uma arena de vaidades: “Mas essa esfera própria pode ser considerada como abandonada ao limite da vontade formal, no qual o conhecimento, a decisão e [sua] realização, próprias ao indivíduo, bem como as pequenas paixões e fantasias, têm uma arena para espalhar-se”.³¹⁰

Hegel alerta que apesar de terem os funcionários públicos a obrigação de fiscalizar a organização dos interesses privados na sociedade civil-burguesa, estes representantes do governo, também podem ter atitudes arbitrárias para com os cidadãos, assim os funcionários, igualmente, devem ser fiscalizados. Rosenfeld expõe que a ação do governo “cujo objetivo consiste em controlar o movimento da sociedade, encontra-se também controlada pela supervisão do poder do príncipe e pelas organizações específicas da sociedade civil-burguesa: é o papel da autogestão das comunas e corporações”.³¹¹

O poder do governo ao fiscalizar a sociedade civil, apóia-se na jurisdição e na polícia, já que são estas que visam a garantia do direito privado sem que este conflite com o direito público. Deste modo, o governo faz com que o poder legislativo tenha validade na instância social. Isso quer dizer que o poder governamental leva ao povo a lei universal, como também leva à lei universal as reivindicações sociais que clamam pela realização de seus direitos. Entretanto, o governo nem formula as leis que garantam o direito de todos nem decide em torno delas. A primeira atividade é própria do monarca, a segunda, do poder legislativo. Deste modo, é propriamente o legislativo que proporciona aos cidadãos a realização dos seus direitos e de sua liberdade, por conseguinte, a efetivação da liberdade coletiva, já que sua função é colocar sob a decisão do príncipe e aplicação do governo as leis que representam o anseio de uma coletividade, de outro modo, do “espírito de um povo”.

³¹⁰Ib., § 289.

³¹¹ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 247.

É, por compreender deste modo o poder legislativo, que Hegel explica que tanto ele faz parte da Constituição como a ela pressupõe:

Este poder é, ele próprio, parte da Constituição, que lhe é pressuposta, e, nessa medida, ela está em si mesma e por si inteiramente fora da determinação direta deste poder, mas ela adquire na determinação contínua das leis e no caráter progressivo dos assuntos universais do governo o seu desenvolvimento ulterior.³¹²

O que está sendo demonstrado é a Constituição como sendo a base sólida que põe o poder legislativo, pois em sua interioridade ela pressupõe um poder que lhe dê validade, ao mesmo passo que tem como função adaptar a Constituição de um Estado de acordo com os anseios de liberdade de seu povo. É assertivo concluir, igualmente, que o poder legislativo tem como função suprema efetivar a idéia de liberdade, que perpassa os povos, no Estado no qual ela se concretiza.

O poder legislativo, por pretender adequar a constituição ao ideal de liberdade almejado no Estado, (lembre-se mais uma vez da “paciência do conceito” que se remete o processo de efetivação da liberdade em épocas históricas), deve consagrar em sua atuação o direito privado e público. Deste modo, para que tal consagração aconteça, o poder legislativo tem duas formas de determinar-se em relação aos indivíduos: “§ 299 a) aquilo que graças ao Estado reverte em seu benefício e que eles têm a desfrutar e b) o que eles têm de prestar ao Estado”.³¹³ O que está sendo expresso por Hegel é aquela mutabilidade, que tantas vezes ele já mencionou em sua exposição do Estado, de direito e deveres que deve ser imprescindível no Estado. Ao contribuir com Estado no cumprimento de seus deveres, têm os indivíduos, erguidos ao Estado pelos estamentos e corporações, garantido os seus direitos.

A prestação do indivíduo ao Estado é expressa pelo dinheiro, pois é “valor universal existente das coisas e prestações”.³¹⁴ Esta prestação é a mediação, segundo Rosenfield, encontrada nos tempos modernos, para estabelecer as relações entre indivíduos

³¹²LFFD, E, § 298.

³¹³LFFD, E, § 299.

³¹⁴Ib., § 299.

e Estado.³¹⁵ A relação pelo dinheiro evita que o indivíduo tenha que sacrificar permanentemente sua subjetividade e personalidade livre, sacrifício aceito por Hegel somente em tempos de guerra: “o dever do serviço militar é agora quase a única prestação pessoal[...]. Isto porque, “reside no princípio do Estado moderno que tudo que o indivíduo faz seja mediado pela sua vontade”.³¹⁶ É no pagamento de seus impostos, assim, que terão os indivíduos as condições da realização de seu maior direito: a liberdade.

A liberdade interna do Estado e, por sua vez, a liberdade dos indivíduos só é atingida com o poder legislativo porque ele é uma totalidade em que atuam,

primeiramente os dois outros momentos, o monárquico, ao qual compete a decisão suprema,— o poder de governo, como momento consultivo, dotado de conhecimento concreto e da supervisão de todo em seus múltiplos aspectos e dos princípios efetivamente reais aí solidificados, bem como do conhecimento das carências do poder de Estado—, finalmente, o elemento [formado] pelos estamentos.³¹⁷

Percebe-se, assim, que o poder legislativo integra em si os poderes do príncipe e do governo e os estamentos da sociedade civil-burguesa. Todas essas representações dos poderes e da sociedade são reunidos nas Assembléias estamentais, que funcionam como um órgão de mediação entre os três poderes e a vontade do povo. Tais assembléias devem fazer com que o poder do príncipe não chegue ao povo como uma vontade arbitrária que nega os seus direitos, do mesmo modo, nestas assembléias os representantes dos estamentos devem apresentar o povo ao Estado orgânico, não como uma massa informe, mas como círculos organizados nas corporações.³¹⁸

Chega-se, assim, a conclusão de que no poder legislativo o direito interno do Estado atinge sua organização máxima. O Estado, portanto, está estruturado para efetivar a liberdade de seus cidadãos. Entretanto, apenas de maneira interna, o Estado está coroando o processo da vontade livre representada no soberano. Por está sendo tratado da idéia de liberdade, e idéia é precisamente, a unicidade do conceito com sua realidade, no Estado ela ainda não está em sua plenitude, pois o Estado, enquanto indivíduo, precisa exterioriza-se

³¹⁵ ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 249.

³¹⁶ LFFD, E, § 299.

³¹⁷ *Ib.*, § 300.

³¹⁸ LFFD, E, § 301.

para relacionar-se com os outros Estados, a fim de obter o reconhecimento de sua liberdade. A exteriorização do Estado, é, portanto, o momento no qual o monarca concretiza-se na relação com outros, erguendo a liberdade individual ao todo.

O Estado chega à exterioridade através da figura do monarca que representa a individualidade essencial:

A individualidade, enquanto ser ser-para-si excludente, aparece como relação a outros Estados, cada um dos quais é autônomo perante os outros. Visto que o ser-para-si do espírito efetivamente real tem nessa autonomia o seu ser-aí, ela é a primeira liberdade e a honra suprema de um povo.³¹⁹

Neste momento de exteriorização, o Estado coloca-se a si mesmo como negativo, pois, inicialmente, este retirar-se de si do Estado, nega a sua estabilidade interior, seu equilíbrio econômico, social e político. O Estado posto em relação a outro, tem negada a sua soberania absoluta, não é o único existente, igualmente a ele, estão firmadas outras individualidades soberanas. Entretanto, este aparecer exterior do Estado, este seu “ser aí”, é a forma de ele afirmar sua liberdade perante as outras realidades autônomas, e consolida-se como um povo livre frente a outros Estados que, também, manifestam em si a substancialidade do espírito livre. Deste modo, é pela negação de sua interioridade, que o Estado aparece como o “ser aí” da liberdade.

Os Estados, muitas vezes, enquanto vontades particulares, não alcançam comum reconhecimento um perante o outro; quando isto acontece, deverão resolver os seus conflitos pela guerra. A guerra para Hegel não é um mal absoluto, nem uma simples contingência movida por sentimentos ou paixões particulares, ela é necessária:

No que foi indicado [no caput] reside o momento ético da guerra, a qual não é de se considerar um mal absoluto e uma contingência meramente exterior [...]. Na essência ética, porém, no Estado, essa força violenta é subtraída à natureza e a necessidade é elevada a obra da liberdade, a algo ético;— esse caráter passageiro torna-se uma transitoriedade querida e negatividade que jaz como fundamento transforma-se na individualidade substância l própria da essência ética.³²⁰

A guerra é o movimento de relação e reconhecimento dos Estados de suas unidades éticas. É um duplo ato de reconhecer: na guerra os Estados querem afirmar sua

³¹⁹Ib., § 322.

³²⁰LFFD, E, § 323.

liberdade uns perante os outros, como também, por a prova a sua estrutura ética interior, reconhecendo-se ou não como expressão da substância livre. O Estado afirma sua soberania na luta pelo seu direito de existir como expressão da liberdade concreta. Deste modo, quando os Estados entram em guerra para afirmar o seu direito, os indivíduos perdem seus direitos privados e devem lutar em nome de uma causa substancial: a liberdade do Estado. Explica Rosenfield: “[...] os direitos dos indivíduos desaparecem em função do direito substancial do Estado. [...] deve-se ver nesta preeminência do Estado sobre a pessoa que ele é a concretização substância l de todos os cidadãos”.³²¹ A guerra, portando, arrebatando o cidadão de sua vida privada, que insiste em prevalecer na sociedade civil- burguesa, pondo-o em causa de um Bem universal: a liberdade do Estado:

Na paz da vida civil-burguesa se expande mais, todas as esferas se encasulam e a longo prazo os estagnam como pântanos; a sua particularidade torna-se sempre mais fixa e se ossifica. Mas faz parte da saúde a unidade do corpo, e quando as partes em si mesmo endurecem a morte esta aí.³²²

Em analogia ao corpo humano, Hegel defende que a guerra é tão necessária ao corpo orgânico estatal, quanto a doença é para a saúde do homem. Isso significa que a saúde do corpo humano é realmente forte quando posta a prova por um desequilíbrio, ou seja, quando a doença se instala no corpo. Resistindo à doença e fortalecendo-se ao curar-se, a saúde do homem é excelente. Não, de modo diferente, é a função da guerra em um Estado. A guerra põe à prova a unicidade ética de um povo, analogicamente, a saúde de um povo. É na guerra que é testada a saúde ética do Estado, e da mesma maneira do que acontece no corpo humano, saindo o Estado fortalecido e soberano de uma guerra, é porque sua unicidade ética, a saúde, do Estado está em perfeitas condições.

Por perceber a necessidade da guerra como elemento fortificador de um Estado, é que Hegel critica a tentativa de Kant estabelecer uma “paz perpétua”, pois o Estado é uma individualidade, e segundo os princípios de uma filosofia especulativa, a negação está contida essencialmente nele:

Kant propôs, assim, uma coligação de príncipes que deveria arbitrar os conflitos do Estado, e a Santa Aliança tinha a intenção de ser aproximadamente um tal instituto. Só que o Estado é um indivíduo e, na individualidade, tem de criar uma

³²¹ ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983. pp. 262.

³²² LFFD, E, § 323.

oposição e engendrar um inimigo. Não só os povos saem revigorados das guerras, mas as nações, que estão em discórdia dentro de si, alcançam com a guerra externa a tranquilidade interna.³²³

O ideal de paz perpétua de Kant invalida, portanto, a substância livre do Estado, já que sem a luta por sua liberdade, os Estados não reconhecem sua liberdade e não a tornam reconhecida por outros. Deste modo, a guerra é um momento necessário para efetivação do espírito livre.

Na existência da guerra, o estamento militar realiza sua maior função: defender o Estado, sacrificando sua própria existência:

O estamento militar é o estamento da universalidade, ao qual compete a defesa do Estado e que tem o dever de trazer a própria idealidade em si à existência, quer dizer, sacrificar-se. [...]. A verdadeira bravura militar de povos cultivados é o estar-pronto para o sacrifício a serviço do Estado, de sorte que o indivíduo só constitui um dentre muitos. Não a bravura pessoal, mas a inserção ao universal é, aqui o que há de mais importante.³²⁴

A valorização de Hegel é dada à bravura universal e não particular. O que se consagra no estamento militar é bravura dos indivíduos que estão unidos para a defesa do universal, do Estado. O que se leva em conta não é a bravura de um indivíduo em busca de sua honra particular, mas a atitude ética de sacrifica-se pela liberdade coletiva. É na bravura militar que a disposição de ânimo, o patriotismo do indivíduo ganha o seu mais alto valor: “o teor da bravura militar como Estado de ânimo reside no verdadeiro fim-último absoluto, na soberania do Estado;[...]”.³²⁵

Pelo fato de o Estado voltar-se para o exterior como sujeito individual, compete ao poder do príncipe decidir sobre a relação do Estado com a exterioridade. A ele cabe comandar as forças armadas, relacionar-se com os outros Estados por meio de embaixadas, decidir sobre a necessidade de paz ou de guerra ou de fazer e concluir tratados³²⁶. Nesta relação dos Estados independentes, representados na figura do soberano, resulta o direito internacional:

³²³LFFD, E, § 322.

³²⁴Ib., § 327.

³²⁵LFFD, E, § 328.

³²⁶Ib., § 329.

O princípio fundamental do direito internacional, como direito universal que deve valer em si e por si entre os Estados, à diferença do conteúdo particular dos tratados positivos, é que os tratados, enquanto sobre eles repousa as obrigações dos Estados uns para com os outros, devem ser respeitadas. Mas porque a relação entre eles têm por princípio a sua soberania, eles estão um para com os outros, nessa medida, no Estado de natureza, e os deus diretos têm a sua realidade efetiva não numa vontade universal constituída em poder acima deles, mas na sua vontade particular. Aquela determinação universal permanece, por isso, no dever-ser, e a situação torna-se uma alternância entre as relações conforme aos tratados e a supressão dessas relações.³²⁷

Hegel chama a atenção para o fato dos Estados serem personalidades autônomas que querem fazer valer seus direitos. Deste modo, irão relacionar-se, como as pessoas jurídicas na esfera do direito abstrato, pela mediação de contratos ou tratados que imponham o respeito a integridade do Estado. É seguro, assim, ponderar que os Estados relacionam imediatamente como estivessem em um possível “Estado de natureza” ou “Estado de violência”, pois o que visam proteger é sua vida universal, conseqüentemente, a vida dos cidadãos, da mesma forma que os indivíduos, em um “Estado de natureza”, buscam a conservação de suas vidas. A relação dos Estados é imediatamente uma relação de guerra e violência, de mútua negação.

Os acordos de paz, os contratos de aceitação de alianças e justiça, estabelecidos após a guerra são, portanto, essenciais para o reconhecimento da liberdade dos Estados. Entretanto, por serem fundados em personalidades podem ser quebrados e dar origem a novas guerras. É fato que Hegel não defende uma “paz perpétua”, como fizera Kant, mas aceita que é fundamental estabelecer a paz em certos períodos para que o Estado não permaneça em uma infinita negação (mal infinito), aceitando a tese de que até na guerra a paz pode ser preservada: “[...], nessa, está conservada a possibilidade de paz, e, portanto, por exemplo., os embaixadores são respeitados e, em geral, em que ela não é conduzida contra as instituições internas e a pacífica vida familiar e privada, contra as pessoas privadas”.³²⁸

Contudo Hegel alerta que “a relação de Estados a Estados é instável; não há nenhum pretor que arbitre aí; o pretor superior é unicamente o espírito universal sendo em

³²⁷Ib., § 333.

³²⁸LFFD, E, § 338.

si e por si, o espírito do mundo”.³²⁹ O enunciado representa a impossibilidade de os Estados, apesar das tentativas de selar momentos de paz, consagrarem-se como a expressão última da idéia de liberdade, ou seja, de realizar plenamente o reconhecimento e a liberdade universal. O Estado é da origem do mundo objetivo que é encerrado em contingências históricas, apesar de ele ser uma manifestação do espírito livre. É bem dito, “uma forma de manifestação”, não a única ou última, mas é o momento concreto da efetivação do divino. A idéia de liberdade, na figura do espírito objetivo, tem no Estado, no contingente, a sua efetivação, mas ainda não de modo absoluto e isso que irá reivindicar. A idéia tem no espírito universal suprasumida sua finitude, é livre além da realidade do “espírito dos povos”, é livre absolutamente.

“O espírito universal”, “o espírito do mundo” e “o espírito dos povos” que deixa a finitude e “exerce sobre aqueles o seu direito—e o seu direito é o mais eminente de todos— na história do mundo enquanto tribunal do mundo”.³³⁰ (§340). “O espírito universal” é na *história mundial*, a revelação de sua unidade interior e exterior que no mundo objetivo apresenta-se na particularidade dos povos. É precisamente por isso, que a história é um tribunal, como já havia exaltado Schiller, é nela que o espírito universal livre apresenta a sua concreção efetiva nos povos.

A exposição que Hegel faz sobre a *história mundial* (*história universal*) nas páginas finais de sua *Filosofia do direito* é parte do resultado das discussões que ele empreendia desde a juventude sobre a relação entre razão e história. Na maturidade, Hegel desenvolve mais amplamente a solução que ele alcançara na juventude: a razão desenvolve-se na história, e sua proposta, ao final da *Filosofia do direito*, é demonstrar, ainda que sumariamente, como isto se dá.

No início da exposição sobre a história mundial, Hegel diz: “A história mundial é além disso não o mero tribunal do poder do espírito, isto é, a necessidade abstrata desprovida-de-razão e um destino cego, mas [...] a exposição e a realização do espírito universal”.³³¹ O espírito universal é a razão divina que se manifesta e anima a história no seu progresso livre. A história é, assim, o caminhar do espírito universal que tem por meta final a realização em si e para si de sua

³²⁹Ib., § 339.

³³⁰Ib., § 340.

³³¹LFFD, E, § 342.

liberdade. Deste modo, a história universal é o progresso da autoconsciência livre do espírito universal, cuja consciência humana tem a profunda necessidade de conhecer. A história universal é, portanto, a autoprodução do espírito dada ao conhecimento humano: “A história do espírito é o seu feito, pois ele é somente o que ele faz, e o seu feito é o de fazer-se, e aqui propriamente enquanto espírito, objeto da sua consciência, de apreender-se, expondo-se para si mesmo”.³³² O espírito universal, assim, produz a si mesmo ao colocar seus produtos como objeto de conhecimento para o espírito humano, que é o próprio espírito universal em sua aparição mais concreta.

Analisando a história na perspectiva da consciência humana, Lima Vaz, no seu artigo *Por que ler Hegel hoje?* Busca justificar a leitura de Hegel na hodiernidade pela magnitude da concepção hegeliana da história. Nas argumentações de Lima Vaz, a obra *A razão na história* de Hegel tem por meta conceber a história como “progresso na consciência da liberdade.” A definição é derivada da reunião “de alguns dos conceitos fundamentais da Ilustração no século XVIII da qual Hegel era filho”, e da própria revisão profunda que Hegel faz desses conceitos. A história é, pois, progresso, exprimido em níveis de consciência que tem por objeto a liberdade³³³.

Seguindo em suas argumentações, Lima Vaz, define progresso, consciência e liberdade, a fim de justificar porque a história é o “progresso na consciência da liberdade”. A idéia de progresso é entendida por Hegel, segundo Lima Vaz, como a expressão

do curso histórico como uma constelação de fatores e eventos nos quais é possível descobrir a emergência de um sentido objetivo que aponta, exatamente, para o horizonte de uma realização sempre mais efetiva da liberdade para o kantiano *reino da liberdade*. *Progresso* na história não traduz, portanto, apenas a acumulação quantitativa de obras humanas, de técnicas, de instrumentos de formas de organização.³³⁴

Ao contrário, o progresso de que Hegel fala é progresso da humanidade para atingir a liberdade que é a “efetivação da idéia que torna pensável a história humana [...]”. No que tange a definição de consciência, explicita Lima Vaz, que ela é derivada, também, da Ilustração, e do idealismo alemão. Por isso,

³³² *Ib.*, § 343

³³³ VAZ, Henrique C. de Lima. Por que ler Hegel hoje? In: **Finitude e transcendência**. Org: Luis A. de Boni. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p 228.

³³⁴ *Ib.*, p 228.

não se trata da consciência psicológica individual nem da consciência moral, mas da necessária reflexão sobre o sentido presente na ação histórica e que é prerrogativa essencial do autor histórico ou, simplesmente, o homem, sujeito da história. Sem essa consciência, o homem seria apenas objeto de forças e fatores anômicos, ou estaria inteiramente submetido à necessidade do instinto. A consciência compreende, aqui, todas as infinitas formas de captação dos sentidos que estruturam e ordenam as obras da cultura.³³⁵

A consciência de que Hegel fala, portanto, é a consciência que os homens, autores históricos, precisam desenvolver para reconhecer a existência da razão na história, ou seja, da liberdade, bem como, desenvolver racionalmente formas de realizá-la. Por fim, o último conceito que Lima Vaz expõe da definição hegeliana de história é o de liberdade:

Liberdade traduz, pois, na definição hegeliana, a racionalidade radical da história. Ainda que aparência da história nos mostre obstinadamente sua face de irracionalidade em formas sempre novas de opressão, de dominação, de violência, pelo fato mesmo de que a história continua, a liberdade é nela núcleo, em irresistível crescimento, de sua própria razão de ser. A exigência da realização efetiva da liberdade, ainda que muitas vezes silenciosas e obscura, como o trabalho subterrâneo da talpa, diz Hegel evocando Hamlet e referindo-se ao espírito livre (*Lições sobre a história da filosofia*, 3ª parte, cap. 2), é a única força que arrasta os homens para a edificação de um mundo que é humano na medida que abre espaços para a liberdade; e, somente enquanto tal, é mundo histórico.³³⁶

A liberdade, portanto, desenvolve-se historicamente, sendo ela mesma a própria meta do mundo histórico. A conquista da humanidade da liberdade é, na verdade, a apreensão da essência livre do espírito universal, posto por si mesmo na história como meta a ser atingida pelos povos. Justamente por isso, que os povos buscam instaurar um Estado livre em si e para si, porque ele é na história a manifestação suprema do espírito universal, do divino na terra.

O Estado racional e real é o Estado efetivamente livre, portanto, é o ápice do desenvolvimento de um povo. Assim, a História Universal irá manifestar em quais povos a liberdade foi atingida, pois este fim, ao tentar ser alcançado pelos povos, pode ser que ele não seja conquistado (já que nem todo Estado atinge a plenitude do conceito que é a idéia da liberdade). Atingindo a liberdade o Estado não se torna eterno, pois ele está submetido à

³³⁵ *Ib.*, p. 228.

³³⁶ *Ib.*, p. 229.

história que está aberta às contingências dos acontecimentos, assim, ele pode entrar em decadência ou desaparecer³³⁷.

Com o desaparecimento do Estado, o conceito de liberdade não desaparece também, mas seus traços permanecem nas outras épocas possibilitando a sua efetivação em outro Estado; assim a História Universal é a história do conceito que se desenvolve em todas as épocas que sucedem umas às outras, levando a estes povos sua glória: “[...]; nela aquele momento necessário da Idéia do espírito do mundo, momento que é presentemente o seu estágio, obtém o direito absoluto e o povo que vive nesse estágio e os seus efeitos adquirem aí a sua realização plena, a sua felicidade e a sua glória”.³³⁸

O Espírito do Mundo, é o que há de verdadeiro nos Espíritos dos povos:

As idéias concretas, os espíritos dos povos, têm a sua verdade e a sua determinação na idéia concreta, tal como ela é a universalidade absoluta,— [a saber,] no espírito do mundo, em torno de cujo trono eles estão postados como os executores que consumam a sua realização efetiva e como os testemunhos e os ornamentos de sua magnificência.³³⁹

Os povos são agentes da realização e testemunha do desenvolvimento do Espírito do mundo, tal Espírito tem em si o movimento da atividade que a si mesmo se conhece absolutamente e se interioriza. Os espíritos dos povos passam por uma sucessão de fases na história para executarem a essência livre do espírito do mundo que é alma vivificante de todos os povos que existiram no mundo histórico.

A conquista da liberdade pelos povos em determinados períodos históricos, não é alcançada por acaso, não é fruto simplesmente das ações isoladas. É verdade que Hegel acredita que nada no mundo é feito sem a paixão dos grandes homens da história,

³³⁷ A história em Hegel pode ser concebida como o desvincular progressivo do homem da necessidade em busca da liberdade, Nas palavras de Remo Bodei: “Certamente a história avança segundo seu *telos* ou “finalidade”, mas isso é totalmente indeterminado, no que concerne aos conteúdos. Com efeito, limita-se a assinalar somente o incremento da “consciência da liberdade”, sem prestar atenção no fato ao real crescimento das liberdades. O progresso histórico é por isso fundamentado no esforço de desvincula-se da necessidade, de uma maior indeterminação, ou, o que equivale a uma maior liberdade. Nessa perspectiva, o homem se apresenta como o *animal que não tem uma natureza determinada*, mas que forma incessantemente.” (Bodei, 2001,p.51)

³³⁸ LFFD, E, § 345.

³³⁹ *Ib.*, § 352.

mas estas paixões só se tornam grandes ações, que ocasionam os grandes feitos da história, por causa da “astúcia da razão”:³⁴⁰

O interesse especial da paixão é, portanto, inseparável da realização do universal [...]. Não é a Idéia geral que se envolve em oposição e luta expondo-se ao perigo, ela permanece no segundo plano, intocada e incólume. Isto pode ser chamando de astúcia da razão- porque deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve paga o preço e sofre a perda.[...]. A idéia paga o tributo da existência e da transitoriedade, não de si mesma, mas das paixões dos indivíduos.³⁴¹

A astúcia da razão, portanto, é a capacidade da Razão, governadora do mundo, de transformar a paixão individual de alguns homens em interesses universais, ou seja, aquilo que inicialmente é derivado da paixão particular, é transformado em interesse universal da humanidade. A astúcia da razão utiliza as paixões de alguns homens para arrastá-los rumo à efetivação dos grandes acontecimentos históricos que mudam o rumo da humanidade. A liberdade dos povos, portanto, é conquistada na figura dos grandes heróis que buscam a realização de suas paixões, mas a astúcia da razão dirige estas paixões para a realização da liberdade, objetivo supremo dos povos: “No ápice de todas as ações, portanto também das ações histórico-mundiais, estão indivíduos como subjetividades efetivadoras do substancial”.³⁴²

François Châtelet expõe que as ações dos grandes homens são importantes para elevar um povo em nação e, depois, erguer uma nação a um Estado; cita, portanto, a figura de Napoleão Bonaparte como exemplo de um grande homem: “O gênio de Napoleão este precisamente em ter sabido fazer da nação francesa, forjada no cadinho da Revolução, um Estado, o primeiro Estado moderno [...]”.³⁴³ Napoleão ao fundar os princípios do Estado moderno, está na verdade consumando o espírito do mundo na modernidade, pois a liberdade atingida aí advém do lento processo de ganho da liberdade ao longo dos tempos. O espírito que se encarna aí já havia, em tempos anteriores, desenvolvido sua substância livre. É justamente, os períodos mais marcantes do desenvolvimento do espírito na história, que Hegel demonstra nas páginas finais dos *Princípios da Filosofia do Direito*.

³⁴⁰ Cf. As considerações sobre o *Espírito subjetivo* no primeiro capítulo deste trabalho.

³⁴¹ **A Razão na História:** Uma introdução geral à Filosofia da História. 2ª ed. Tr.: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001. p. 82.

³⁴² LFFD, E, § 348.

³⁴³ CHÂTELET. François. **O pensamento de Hegel**. 2 ed. Lisboa: editoria presença, 1968. p. 133.

A verdade, a liberdade do Espírito do mundo aparece no seu movimento de autoprodução nos impérios dos povos:

As idéias concretas, os espíritos dos povos têm a sua verdade e a sua determinação na idéia concreta, tal como ela é universalidade absoluta,— [a saber,] no espírito do mundo, em torno de cujo trono eles estão postados como os executores que consomam a sua realização efetiva e como os testemunhos e os ornamentos da sua magnificência. Visto que ele, como espírito, é somente o movimento da sua atividade de saber-se absoluto, portanto, de liberar a sua consciência da forma da imediatez natural e de chegar a si mesmo, os princípios das configurações dessa autoconsciência no andamento da sua liberação, os princípios dos impérios histórico-mundiais, são quatro.³⁴⁴

Os quatro impérios referidos são: império oriental, império grego, império romano e império germânico. Châtelet, em seu comentário sobre estes impérios, expõe que Hegel, em analogia às etapas do desenvolvimento do homem, considera o império oriental como a infância da humanidade; já o império grego como a juventude da humanidade; o império romano como a vida adulta; e, por sua vez, o império germânico representa a velhice da humanidade.

O império oriental é a infância porque é representado por um déspota (no Egito, pelo Faraó), que é como uma criança orgulhosa de deter todo o poder sob tudo e todos. Os déspotas orientais acreditavam-se como o representante direto de Deus e, por isso, tudo estava sob os seus mandos e desmandos. Os súditos admiravam o seu déspota, acreditando e obedecendo as suas decisões, pois ele era considerado a própria divindade. Assim, no oriente, o único verdadeiramente livre era o déspota, representante direto de Deus, e disso derivava a substancialidade coletiva do povo: “Este primeiro império é a visão de mundo em si mesma indivisa, substancial, que parte do todo natural patriarcal, na qual o governo do mundo é teocracia, o dominador também, sumo sacerdote ou Deus[...]”.³⁴⁵

No Império grego, a juventude da humanidade, a liberdade já se configura de outro modo que no império oriental. Como um jovem que se opõe ao que está posto no mundo, os gregos se opõem ao fundamento do império oriental: “A unidade substância l do povo, descoberta pelo Oriente, subsiste. Mas o seu fundamento já não é uma simples

³⁴⁴LFFD, E, § 352.

³⁴⁵LFFD, E, § 355.

manifestação do dado natural. [...]”.³⁴⁶ O fundamento do povo grego é a lei no qual o homem encontra a verdade e limites de sua liberdade. O Estado grego é o lugar do ganho da liberdade do cidadão. Porém, no desenvolvimento do império grego surge o impasse entre o indivíduo e o Estado, pois a subjetividade do indivíduo, em algumas situações, pode opor-se a substancialidade ética do Estado. Assim, no mundo grego o tecido ético é dilacerado: “Nesta determinação, por conseguinte, desponta para si o princípio da individualidade pessoal, enquanto ele não ainda está absorvido em si mesmo, mas postado na sua unidade ideal”.³⁴⁷

O império romano, da mesma forma que um homem adulto, desenvolve a sua individualidade e nela pretende afirma-se. Por isso, “O Estado romano assegura tão-somente uma unidade formal, no seio da qual cada indivíduo é uma pessoa privada, um proprietário, limitado aos interesses mesquinhos e separado de todos os outros”.³⁴⁸ No império romano, assim, o tecido ético que passa a dilacera-se no mundo grego, é totalmente perdido: “Neste mundo a diferenciação é consumada em direção à dilaceração infinita da vontade ética nos extremos da autoconsciência privada e pessoal e da universalidade abstrata”.³⁴⁹ Para recuperar a vida ética, a conciliação do subjetivo e do substancial, é que surge o cristianismo. Esta recuperação do tecido ético é obra do império germânico.

O cristianismo reconduz ao homem a compreensão que a liberdade é encontrada na sua pátria, no seu Estado. Assim, o império germânico desenvolve-se em torno desta reconstituição da eticidade no mundo, operando a reconciliação verdadeira da substancialidade e da subjetividade, ou ainda, do universal e do particular. Assim, Hegel infere sobre a reconciliação germânica: “ [...] a reconciliação como reconciliação da verdade e da liberdade objetivas, aparecidas no interior da autoconsciência e da subjetividade, reconciliação cuja realização plena é confiada ao princípio nórdico dos povos germânicos”.³⁵⁰ O império germânico é, portanto, como um homem velho, entender aqui a velhice como a maturação espiritual, produto racional e real do espírito livre, que, ao longo do seu autoproduzir, revela-se no mundo moderno em sua efetividade.

³⁴⁶CHÂTELET. François. **O pensamento de Hegel**. 2 ed. Lisboa: editoria presença, 1968. p. 135.

³⁴⁷LFFD, E, § 356

³⁴⁸CHÂTELET. François. **O pensamento de Hegel**. 2 ed. Lisboa: editoria presença, 1968. p. 136

³⁴⁹LFFD, E, § 357.

³⁵⁰LFFD, E, § 358.

O espírito do mundo, portanto, revelou na história universal sua essência livre nos povos, tornando evidente para consciência universal e individual sua atuação no mundo. O espírito do mundo eleva-se, então, a espírito absoluto, e irá manifestar-se em formas mais puras de racionalidade: na arte, na religião e na filosofia. Suprassumindo o seu aparecer contingente na história, ele põe-se agora como a identidade absoluta de sua subjetividade e objetividade e na arte, na filosofia e na religião dar-se a conhecer em sua infinitude. O espírito universal ou absoluto, em suas formas puras de se manifestar: “na arte é intuição e imagem, na religião sentimento e representação, na filosofia é o pensamento puro, livre[..]”.³⁵¹ É por estas formas de existência que o Espírito se absolutiza e atinge o seu mais alto grau de efetividade, revelando-se como identidade verdadeira com tudo que existe.

³⁵¹Ib., § 341.

Considerações finais

Visto que na dura luta desses [dois] reinos, que estão na diferença que alcançou aqui a sua oposição absoluta, e que estão simultaneamente enraizados em unidade e em uma Idéia, o [elemento] espiritual degradada, na realidade efetiva e na representação, a existência do seu céu ao aquém terreno e à mundaneidade ordinária, o [elemento] mundano, ao contrario, forma e eleva o seu ser-para-si abstrato ao pensamento e ao princípio do ser e do saber racionais, à racionalidade do direito e da lei; [por esse duplo movimento] a posição em si desvaneceu-se numa figura sem medula; o presente se desfez de sua barbárie e do seu arbítrio sem lei, e a verdade, do seu além e da sua violência acidental, de sorte que tornou-se objetiva a verdadeira reconciliação que desdobra o Estado em imagem e realidade efetiva da razão, no qual a autoconsciência encontra a realidade efetiva da razão, no qual a autoconsciência encontra a realidade efetiva do seu saber e querer substanciais num desenvolvimento orgânico, assim como ela encontra na religião o sentimento e a representação dessa sua verdade como essencialmente ideal, na ciência, porém, o livre conhecimento conceitual dessa verdade como uma e a mesma nas suas manifestações, que se complementam no Estado, na natureza e no mundo ideal.³⁵²

A filosofia é a ciência que tem por meta o conhecimento conceitual da verdade em todas as suas manifestações reais, naturais e ideais. A verdade filosófica é a idéia absoluta que se revela no Estado, na natureza e no pensamento puro, mas seu aparecer é diferenciado em cada uma dessas instâncias, e somente na totalidade das mediações destas últimas é que o espírito é revelado em toda a sua substancialidade livre. Assim, a *Filosofia do direito* traz a demonstração da idéia livre que superando o seu *ser fora de si* na natureza, retorna a si e é espírito livre. O espírito neste retorno supera a imediatez natural da alma pondo as determinações de uma natureza peculiar a sua natureza livre, criando uma *segunda natureza*. Após ter seu ápice no Estado, o espírito opera um novo retorno a si, regatando todos princípios naturais e lógicos que só poderão ser demonstrados em toda a sua verdade na forma do pensamento puro: a filosofia.

Este parágrafo que encerra a *Filosofia do direito* de Hegel expõe a insuficiência do Estado para manifestar a razão divina, o absoluto em toda a sua plenitude, pois o que ele pode trazer ao conhecimento da consciência é o espírito em sua forma objetiva, encerrado em contingências históricas, e não o espírito em sua identidade absoluta da essência e da existência. O apelo é, portanto, por formas mais puras de conhecimento, e dentre a três consideradas por Hegel: arte, religião e filosofia, esta última é mais pura. Isto porque a

³⁵² LFFD, Estado, § 360.

filosofia apreende e apresenta o espírito absoluto que “é tanto identidade eternamente essente em si, quanto retornando a si mesma: é a substância uma e universal enquanto espiritual, [...]”.³⁵³ A substância universal, o espírito absoluto aludido é o próprio conteúdo da filosofia, ciência que “se determina de modo a ser um conhecimento da necessidade do conteúdo e da representação absoluta, como também das necessidades das duas formas [...]”.³⁵⁴ A filosofia, portanto, consolida-se pelo conhecimento da necessidade do absoluto, bem como, de suas formas de representação: a arte e na religião.

A alusão de Hegel aos dois “reinos” representa a tensão entre o *mundo temporal* e *mundo espiritual* que emerge do Estado. Essa tensão é aquela mesma que já estava presente nos escritos do jovem Hegel: o conflito razão x história que até a sua última obra, ele tenta esgotar. Não se trata, porém, da insolubilidade deste problema no pensamento de Hegel, mas o contrário, é por já ter encontrado um caminho para dissolver este conflito que Hegel o evidencia na sua formulação máxima do Estado racional. Veja-se como Hegel problematiza o conflito de razão x história, no seu acabamento da *Filosofia do direito*.

Insistindo, o Estado não é encarnação última do espírito absoluto, pois o próprio direito, desenvolvido no seio de um povo, pode servir de entrave à realização deste espírito no Estado, pois embora Hegel o afirme como a forma mais divina de sociabilidade, ele é próprio das contingências temporais, e são dessas que o espírito precisa liberta-se para ser livre de forma absoluta. O espírito, portanto, aspira ir para além do Estado, do mundo temporal, desejando encontrar no supra-histórico a sua liberdade plena, já alcançada em uma dimensão temporal no Estado.

O supra- histórico não é, portanto, algo apartado da história, oposto a ela, o inverso, é somente no histórico que o espírito dá ao entendimento sua natureza supra-histórica. Somente tendo a compreensão do direito, do Estado e das outras instituições éticas como um todo, é que se desvenda a essência livre e absoluta do espírito, e que justamente por isso, é impelido a realizar-se plenamente na arte, na religião e na filosofia, formas, também historicamente desenvolvidas, mas capazes de conhecer, principalmente a filosofia, a verdadeira substância do absoluto: a conciliação definitiva do universal e do particular, da subjetividade e objetividade. As ações artísticas, religiosas e filosóficas são

³⁵³ ECF III, § 554.

³⁵⁴ *Ib.*, § 573.

direcionadas para a percepção dos indivíduos da existência de uma substância universal que suprasse todas as dimensões da vida:

O espírito não é somente o processo pelo qual as consciências individuais, os sujeitos particulares, se elevam progressivamente a sua realidade universal, histórico-cultural. Ele é também o processo pelo qual as consciências recebem, ou acolhem como uma revelação, o conteúdo verdadeiro, o sentido imutável da sua relação consigo, como o mundo e com os outros”.³⁵⁵

Diante exposto, percebe-se que a *Filosofia do direito* de Hegel chega ao seu fim dando o início para um novo momento da *Filosofia do espírito*: o espírito absoluto. Esse colocar no fim o começo é própria da exposição especulativa hegeliana, no qual o fim é a semente para a germinação de um novo momento. É a “dialética da supressão”, na qual um momento suprasse o outro, retira do momento anterior o que é mais rico, assume as determinações mais desenvolvidas e as ultrapassa. Foi precisamente na supressão das esferas do direito que este trabalho se propôs a discutir e demonstrar, ao mesmo passo que Hegel, na *ciência filosófica do direito*, explicando e argumentando o percurso especulativo da vontade que busca ser livre no mundo objetivo.

Apresentou-se nesta dissertação o itinerário da vontade livre desde o seu momento mais abstrato ao seu momento mais concreto. No primeiro capítulo, foi apresentada a relação do todo sistemático com o direito. Para tanto se expôs as três partes do sistema: *Lógica*, *Filosofia da natureza* e *Filosofia do espírito*, dando merecida atenção às transições de um momento outro. Da *Lógica* concluiu-se que ela desenvolve o método especulativo, dando para filosofia de Hegel o silogismo *universal- particular- individual*, que se torna regra do verdadeiro filosofar. A *Filosofia da Natureza* teve que ser analisada para entender como a idéia, que na lógica desenvolve suas determinações no pensamento e é liberdade enquanto idéia absoluta, é manifesta na natureza como alienação de si mesma. Conclui-se neste momento que a idéia tem em si mesma o princípio da negatividade, portanto nega o seu próprio ser absoluto e aparece na natureza como o *seu ser- outro*, encerrada na necessidade.

A idéia no seu lado exterior, porém, não consuma sua essência livre, liberta-se aos poucos da natureza e é supressa no espírito livre, começando um novo percurso

³⁵⁵ TIMMERMANS, Benoit. **Hegel**. Tr.: Tereza Moura Lacerda. São Paulo: Estação liberdade, 2005. p. 136.

de autoprodução e autoconhecimento de si. Na exposição da *Filosofia do espírito*, conclui-se que em suas três formas de configurações: espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto, o espírito é livre em toda a sua plenitude. Nos capítulos que se seguiram, foram tomadas as determinações do espírito objetivo como alvo de estudo, em especial o que concerne ao direito. Portanto, no segundo capítulo, foi feito um estudo como base nos comentários, principalmente de Hyppolite e Bourgeois sobre os escritos teológicos-políticos do jovem Hegel, no intuito de perceber como ele formulou as questões centrais do seu pensamento social e político. Deste estudo, descobriu-se a importância que o direito ganha para dissolver o conflito entre razão x história, sobretudo no que diz respeito ao direito como supressão do empirismo científico e do formalismo jurídico, ou seja como direito especulativo que põe para o Estado a realização no “aqui e agora” da liberdade universal. Assim, no terceiro e quarto capítulo deste trabalho, foram trazidos para o cerne das discussões a obra *Princípios da filosofia do direito* na qual são expostos os três momentos do direito, que são os momentos da vontade que busca ser livre efetivamente.

O terceiro capítulo apresentou do *Prefácio* à moralidade. Da leitura do prólogo é compreendido o apelo de Hegel por uma filosofia especulativa que não separa forma e conteúdo, mas que seja a unificação de ambas. O *Prefácio*, assim, já antecipa os princípios de uma *Ciência filosófica do direito*, explicitando que seu objetivo é a liberdade. No que concerne a *Introdução*, é analisada a antecipação de Hegel dos três momentos da vontade: universalidade–particularidade–individualidade, correspondentes aos momentos especulativos do conceito apresentados e argumentados por Hegel na *Lógica*. Conclui-se que a *Introdução* tem por meta não só apresentar os momentos da vontade, mas pôr a *Filosofia do direito* em relação com o todo enciclopédico, e reapresentar a origem e o desenvolvimento do conteúdo do direito já apresentado na *Enciclopédia* e em outras de Hegel.

Ao entrar no primeiro momento do direito, o *direito abstrato*, discutiu-se suas principais determinações: *possessão*, *contrato*, *injustiça*, chegando ao entendimento que neste momento do direito a vontade aparece figurada na pessoa, precisando apossar-se das coisas para ser livre. A vontade, portanto, tem o direito de exteriorizar-se no mundo e ser livre na objetividade. Porém, a vontade atinge aí uma liberdade abstrata, formal, pois é uma liberdade limitada nas contingências da exterioridade e, por isso mesmo, passível de

violação. É perante esta limitação de sua liberdade que a vontade interioriza-se, levando a cabo sua subjetividade, figurando-se como sujeito que tem por meta realizar ações fundadas no seu querer. Deste modo, argumentou-se sobre as principais determinações da vontade: *deliberação e culpa, intenção e bem-estar, consciência moral* e Bem. O sujeito determina-se na sua ação, tendo como meta atingir sua liberdade no alcance do *bem-estar moral*, mas como esta é a busca de todos os sujeitos, existe um reconhecimento das subjetividades livres no campo da moralidade.

O *Bem universal*, o bem de todos os sujeitos, deve ser o fim das ações dos sujeitos. O que acontece, porém, é que as vontades podem enxergar no conteúdo do Bem uma limitação ao seu livre arbítrio e desejos particulares, estruturando-se o Bem como um dever-ser que a vontade buscará realizar. Compreendeu-se, portanto, que o sujeito não realiza o Bem universal, ele permanece em um dever-ser carente de efetivação, e mais ainda, o sujeito adquire uma *consciência moral* e acredita ser o bem aquilo que ele pensa ser, não reconhecendo nada da objetividade que não seja estabelecido como bom e justo por ele. A *consciência moral*, encerra-se em si, desprezando a objetividade e o conteúdo do direito. Assim, emerge a urgência da eticidade para solucionar o problema da contrariedade da subjetividade e da objetividade.

À eticidade é dedicada um capítulo deste trabalho, pois ela é o momento que conclui o direito hegeliano, realizando o verdadeiro Bem, efetivando, por sua vez, a liberdade. Composta pelas instituições históricas da *Família*, da *Sociedade civil-burguesa* e do *Estado*, foi visto que essas são as responsáveis por dar o verdadeiro conteúdo do Bem aos indivíduos: a liberdade coletiva ou universal. Assim, chegou-se ao termo de que na família o indivíduo existe como membro e dela participa a fim de contribuir com a manutenção e liberdade do todo familiar. As determinações da família são: *o casamento, a fortuna da família, a educação dos filhos* e *a dissolução da família*. Todas essas determinações contribuem para imprimir nos membros a consciência da coletividade, mas embora a família seja uma unidade ética, é ainda um universal abstrato, devendo os membros dela sair para ganhar independência e uma liberdade mais ampla. Os membros passam a ser indivíduos da sociedade civil-burguesa na qual é perdido o elemento ético familiar.

Os membros tornam-se personalidades autônomas que se relacionam pela necessidade da satisfação de suas carências. Encontrou-se as seguintes determinações na sociedade civil-burguesa: *o sistema de carências, a jurisdição, polícia e corporação*. Compreendeu-se que na sociedade civil-burguesa as relações são marcadas pelos interesses privados, assim, é necessário a existência da lei reconhecida por todos para regulamentar as relações destas pessoas. Entretanto, como o interesse privado prevalece, são necessárias mediações que zelem pelo bem-estar social. Assim, a polícia visa limitar a vida socioeconômica das pessoas privadas, em nome do estabelecimento de uma ordem social. Concluiu-se, portanto, que a polícia tem uma tarefa negativa, não podendo a coletividade reduzir-se ao seu poder. Dessa forma, Hegel defende a corporação como a segunda raiz ética do Estado, a primeira é a família, que deve ter por meta inclinar, definitivamente, a particularidade à universalidade.

Embora a corporação tenha por missão resgatar o tecido ético rompido na sociedade civil-burguesa, concluiu-se que seu fim é limitado e finito, pois se origina do estamento industrial, no qual permanecem os interesses privados. Desse modo, a sociedade civil-burguesa deve ultrapassar-se no Estado. Este ultrapassar significa reconstruir o tecido ético, conciliando a particularidade e a universalidade no Estado, efetivando, assim, a liberdade. Os momentos do Estado são estes: *direito público interno, direito público externo, história mundial*. O que se concluiu, primordialmente, destes momentos do Estado, é que ele efetiva a liberdade universal porque toda sua estrutura orgânica visa a conciliação da individualidade e da coletividade, e é nesta conciliação que o espírito universal revela-se. Portanto, o Estado é substancialidade livre e, por sua, vez os seus cidadãos pertencentes a esta totalidade, também são livres.

A demonstração científica do Estado encerra, portanto, a *ciência filosófica do direito*, porque é uma demonstração especulativa, na qual o resultado é justamente o primeiro. Assim, a organização estatal é o fundamento, porque é ela que põe a substância ética; e resultado, porque é o palco de efetivação da liberdade, da substância ética. É no Estado real e racional que a vontade é livre efetivamente.

Foram estas conclusões que a presente dissertação obteve ao longo de suas páginas. De longe se esgotou a *Ciência filosófica do direito*, até porque o objetivo central

não era esgotá-la, e mesmo que fosse seria quase impossível alcançar tal objetivo, mas chegar à compreensão de que a liberdade é efetivada no Estado, pois esse é um Estado ético que efetiva a liberdade universal. Portanto, encerra-se na certeza da demonstração especulativa do itinerário da liberdade na *Ciência filosófica do direito*, evidenciando a eticidade como momento último da objetividade, na qual ocorre a efetivação plena da liberdade coletiva.

Referências bibliográficas

- **Obras de Hegel**

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tr.: Orlando Vitorino. São Paulo: Lisboa, 1990. [PFD]

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (III- A Filosofia do Espírito)**. Tr.: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. [ECF III]

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Estado)**. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 1998. [LFFD/E].

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Sociedade civil- burguesa)**. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 2000. [LFFD/SC].

_____. **Fenomenologia do Espírito** . 7 ed Tr.:Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2002. [FE]

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (I- A Ciência da lógica)** . 2 ed. Tr.: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2005. [ECF I].

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução)**. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 2005. [LFFD].

_____. **A Razão na História: Uma introdução geral à Filosofia da História**. 2ª ed. Tr.: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Tr.: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

- **Obras de outros filósofos**

ARISTÓTELES. **A Política (Introdução)**. 2 ed. Tr.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Marins Fontes, 1998. pp. 1-6.

KANT, Immanuel. Introdução à Metafísica dos Costumes. *In: A Metafísica dos costumes*. Tr.: de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003. pp. 57-73.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tr.: de Sérgio Milliet. Coleção “Os pensadores” 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. pp. 60- 70

SMITH, Adam. **A riqueza das nações: investigações sobre sua natureza e suas causas**. Tr.: Luiz João Baraúna. Coleção “Os economistas”. São Paulo: Nova cultural: 1996. pp. 65-80, 109- 116.

- **Outras fontes consultadas**

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. **Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza**. Disponível em: <[http:// www. Benedictusdespinoza. pro. br/115005/115089. html](http://www.Benedictusdespinoza.pro.br/115005/115089.html)> Acesso em: 25 julho 2008.

BARBIERI, Greice Ane. **A atividade da vontade no Direito Abstrato**. Disponível em: <[http:// www.hegel Brasil. org/ rev06 c. htm](http://www.hegelBrasil.org/rev06c.htm)> Acesso em: 10 de fev. 2008.

BAVARESCO, Agemir & CHRISTINO, Sérgio B. Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano. *In: HEGEL. Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Tr.: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

BILLIER, Jean- Cassien & MARYIOLI, Aglaé. A construção da modernidade. *In: História da filosofia do direito*. Tr.: Maurício de Andrade. São Paulo: Manole, 2005. pp. 181-186.

BODEI, Remo. Tr.: Reginaldo Di piero. **A História tem um sentido?** Bauru: EDUCS, 2001. pp. 32- 54.

BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

_____. **Hegel: os atos do Espírito**. Tr.: de Paulo Neves da Silva. Coleção “Idéias”. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

_____. **Dialética e Absoluto em Hegel**. Disponível em: <[http:// www.hegel Brasil. org/ rev02 c. htm](http://www.hegelBrasil.org/rev02c.htm)> Acesso em: 10 de fev. 2008.

CHÂTELET. François. **O pensamento de Hegel**. 2 ed. Lisboa: editoria presença, 1968.

HYPPOLITE, Jean. O ideal de comunidade organizada. *In: Introdução à filosofia da história*. Tr.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1983.

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

KEVERGAN, Jean- François. **Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade**. São Paulo: Manole, 2006.

LARDIC, Jean-Marie. A contingência em Hegel. Tr.: Eloísa Araújo Ribero *In: HEGEL. Como o senso comum compreende a filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. pp. 71-76.

LEFEBVRE, Jean Pierre & MACHEREY, Pierre. **Hegel e a Sociedade**. Tr.: Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Wantanabe. São Paulo: Discurso editorial, 1984.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. 5 ed. Tradução de: Marília Barroso. São Paulo: Paz e terra, 2004.

MÜLLER, Marcos Lutz. *Apresentação á Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Estado)*. *In: HEGEL, G.W.F. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução)*. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 1998

_____. *Apresentação á Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução)*. *In: HEGEL, G.W.F. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Introdução)*. Tr.: Muller, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 2005.

_____. A ambigüidade da consciência moral moderna e da dialética da sua resolução na eticidade. *In: Finitude e transcendência*. Org: Luis A. de Boni. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

NEVES, Maria Helena Franca. **Bem- Aventurada vida ética: leitura e representação da individualidade, necessidade e trabalho no sistema hegeliano**. Disponível em: <<http://www.hegel.org/rev04.c.htm>>

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. O movimento dialético da introdução ao sistema da ciência– O prefácio á “Fenomenologia do espírito”. *In: Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do espírito”de Hegel*. Org: Eduardo Ferreira Chagas , Konrad Utz e James W. J. de Oliveira. Fortaleza: UFC edições, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993. pp. 181- 247.

PADUANI, Célio César. O Estado Racional. *In: Filosofia do Estado em Hegel*. Belo Horizonte: Mandamentos editora. pp. 149-156.

PEIXOTO, Katarina. Subjetividade livre e dever universal. *In: Hegel: a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2002. Revista de filosofia política série III- n. 3. pp 131- 143.

ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade Civil e sociedade política em Hegel**. Fortaleza: EDUECE, 2006.

TAVARES, Catarina Labore Maia de Alencar. **O espírito subjetivo como espírito livre**. Fortaleza: UECE, 2007. 164p. Dissertação (Mestrado)- Mestrado Acadêmico em filosofia da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2006.

TAYLOR, Charles. A substância ética. *In: Hegel e a sociedade moderna*. Tr.: Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005. pp. 109-121.

TIMMERMANS, Benoit. **Hegel**. Tr.: Tereza Moura Lacerda. São Paulo: Estação liberdade, 2005.

VAZ, Henrique C. de Lima. Por que ler Hegel hoje? *In: Finitude e transcendência*. Org: Luis A. de Boni. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. pp. 222- 242.

WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano**. Coleção “Filosofia 87”. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.