

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Kleberson Jasper

**A NECESSIDADE DO ESTADO NA FILOSOFIA DO DIREITO
DE HEGEL**

Florianópolis
2011

Kleberson Jasper

**A NECESSIDADE DO ESTADO NA FILOSOFIA DO DIREITO
DE HEGEL**

Dissertação submetida ao programa de
pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do grau de
mestre em Filosofia
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria de
Lourdes Alves Borges.

Florianópolis
2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

J39n Jasper, Kleberon
A necessidade do Estado na filosofia do direito de Hegel
[dissertação] / Kleberon Jasper ; orientadora, Maria de
Lourdes Alves Borges. - Florianópolis, SC, 2011.
131 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Liberdade. 3. Estado. 4. Cidadãos.
I. Borges, Maria de Lourdes Alves. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.
Titulo.

CDU 1

FOLHA DAS ASSINATURAS

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Olivio e Cidolina, por me terem presenteado com a vida.
Amo vocês!

À minha orientadora, Maria de Lourdes Alves Borges, pela paciência e pela confiança.

Ao amigo Nivio Modesto, pela inestimável ajuda e pela amizade.

Aos colegas de trabalho da Paróquia Santíssima Trindade, de Florianópolis, e aos Freis Capuchinhos da Província São Lourenço de Brindes do Paraná e Santa Catarina, em particular, Frei Itamar José Angonese e Frei Cácio Roberto Petekov, pelo apoio concedido.

Às amigas Cláudia Lavina Martins e Elizabete Olinda Guerra.

À Carla Maria da Cunha Redante pelo apoio no dia da defesa.

Aos demais amigos e familiares, pelo apoio e pelas palavras de incentivo.

“A filosofia é uma vizinha incômoda, enquanto é oposta ao arbítrio e aos palpites”
(Hegel, ECF - § 549).

“Nada de grande foi levado a termo sem paixão”
(Hegel, ECF - § 474).

“Sede prudente como as serpentes e simples como as pombas”
(Mateus 10, 16).

RESUMO

Esta investigação se propõe a estudar o conceito de Estado em Hegel e a demonstrar como esta instituição é fundamental para que o indivíduo e toda coletividade conquistem a liberdade. Ao longo desta investigação são utilizados os critérios lógico-dialéticos bem peculiares a este filósofo. Nos estudos da filosofia do direito de Hegel, o princípio da liberdade será o conceito fundante e é ele que prepassará todos os momentos lógico-dialéticos da filosofia do direito, desde o direito abstrato até sua máxima realização na Eticidade e, mais especificamente, no Estado. É o Estado, por sua vez, que possibilitará a realização plena do indivíduo, sem, no entanto, aniquilar a família e a sociedade civil-burguesa, pois eles formam a base do Estado. A organização e o envolvimento do cidadão com o Estado é tão profunda que ele se sentirá responsável em assegurar não somente a sua liberdade como também a de cada membro, através da promulgação da Constituição oriunda dos hábitos e costumes de um povo. Neste caso, somente no momento lógico-dialético do Estado é que o cidadão se sentirá plenamente livre e se realizará na coletividade. Então, se isto ocorrer, o cidadão desfrutará de momentos de felicidade.

Palavras-chave: liberdade; Estado; cidadão.

ABSTRACT

This research aims to study the concept of state in Hegel and to show how this institution is essential for the individual and whole community to gain freedom. Through this investigation, logic and dialectic criteria are used, which are peculiar to this philosopher. In studies about Hegel's philosophy of law, the principle of freedom is the foundational concept and it pervades the logical-dialectical moments of the philosophy of law, from the abstract right to its ultimate fulfillment in the ethics and, more specifically, in the State. The state, in turn, enables the completion of the individual, without, however, destroying the family and bourgeois society, because they form the basis of the State. The organization and citizen involvement with the state is so deep that he feels responsible for ensuring not only his freedom but also that of each member, through the promulgation of the Constitution arising from the habits and customs of a people. In this case, only when the state is in its logical-dialectical moment, the citizens feel fully free and fulfilled in the society. So if this happens, the citizen enjoys moments of happiness.

Key-word: freedom; State; citizen.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 O PENSAMENTO LÓGICO-DIALÉTICO DE HEGEL.21	
1.1 A CIÊNCIA FILOSOFICA DO DIREITO	28
1.1.1 O direito coletivo e a vontade particular.....	41
1.2 O SUJEITO MORAL.....	43
1.2.1 A vontade “contingente”.....	45
2 A ETICIDADE.....	47
2.1 A ETICIDADE NATURAL E IMEDIATA.....	52
2.1.1 O casamento.....	53
2.1.2 A fortuna da família e os filhos	54
2.2 A SOCIEDADE EGOÍSTA	56
2.2.1 O trabalho.....	59
2.2.2 Quando a riqueza gera pobreza.....	62
2.3 A IDEIA ÉTICA EFETIVADA	65
2.3.1 “A racionalidade desenvolvida e efetivada”	75
2.3.2 Os poderes do Estado.....	79
2.3.3 Impostos e cidadania.....	84
3 O ESTADO: AUFHEBEN DO INDIVÍDUO	87
3.1 A VONTADE E O ESTADO	94
3.2 A FAMÍLIA E O ESTADO	100
3.3 A SOCIEDADE EGOISTA E O ESTADO	103
3.3.1 Estado e pobreza	108
3.4 IGUALDADE E LIBERDADE	112
CONCLUSÃO	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	127

INTRODUÇÃO

Nesta investigação dissertativa pretendo fazer uma análise da necessidade do conceito de Estado, segundo Hegel, para que o indivíduo desfrute da liberdade, tanto individual como coletiva. Para tal, o propósito inicial será de realizar uma abordagem crítica da filosofia do direito de Hegel, destacando alguns aspectos e temas centrais.

A partir da revisão e compreensão de alguns conceitos relevantes para este estudo, o objetivo central desta pesquisa buscará evidências para demonstrar a importância do Estado como condição para a realização da liberdade de cada cidadão e da promoção do bem comum.

Pela proposta de investigação desta dissertação, os conceitos estudados no início deste trabalho propõem-se a tornar mais compreensível o tema central deste estudo acadêmico. Outro objetivo da dissertação será de situar o leitor nos passos lógico-dialéticos que Hegel percorre até chegar a Eiticidade, momento este que ele compreende ser o espaço político social de manifestação da liberdade. Por sua vez, na Eiticidade, o Estado será o momento lógico-dialético de efetivação máxima da liberdade. O Estado, por ser uma união coletiva de cidadãos, é organizado conforme uma Constituição, redigida em consonância com os costumes e hábitos dos seus membros, que habitam uma mesma nação. Tal instituição é capaz de harmonizar os anseios de cada cidadão e de toda a coletividade.

Vale aqui ressaltar que, nesta investigação dissertativa, não serão abordados diretamente os aspectos históricos de formulação do Estado hegeliano, porque o foco deste estudo se atém à condição lógico-dialética de efetivação da liberdade, conforme se constata na obra *Princípios da Filosofia do Direito*. No último capítulo, o enfoque a ser dado pretende tornar evidente como o Estado é necessário para a efetivação da liberdade coletiva e de cada cidadão, o que propicia a harmonia entre os membros do Estado.

1 O PENSAMENTO LÓGICO-DIALÉTICO DE HEGEL

A filosofia do direito¹ norteia o estudo desta investigação dissertativa. Esta disciplina situa-se na terceira parte do terceiro volume² da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*³. Alguns anos depois da publicação desta obra, Hegel percebe a necessidade em escrever uma obra específica⁴, intitulada *Princípios da Filosofia do Direito*, para facilitar o estudo desta área do conhecimento, pelos seus alunos. Antes de entrar no tema central proposto nesta investigação, faz-se relevante expor alguns conceitos e formulações para este estudo.

Hegel se vale única e exclusivamente da ciência filosófica e da lógica como recursos investigativos para apreensão do conhecimento, descartando qualquer meio empirista para tal fim. Por isso, os conceitos em sua obra, tais como liberdade⁵ e direito, podem ser postulados sem que sejam contaminados pelas contingências existentes (HEGEL, 2010, § 1, p. 47). No entanto, estes não são os únicos recursos utilizados pelo autor em seus estudos, pois também lança mão da sua formulação dialética⁶, a qual se apresenta como outro importante instrumento de

¹ “A Filosofia do Direito corresponde e é tematicamente co-extensiva à Filosofia do Espírito Objetivo, situada, na Enciclopédia das Ciências Filosóficas entre a Filosofia do Espírito Subjetivo e a Filosofia do Espírito Absoluto” (HEGEL, 2003a, p. 5).

² Título original em alemão: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830): “Enciclopédia das Ciências Filosóficas” de Hegel está dividida em três volumes: volume I, “A Ciência da Lógica”; volume II, “A Filosofia da Natureza” e volume III, “A Filosofia do Espírito”. Este último volume está lógico-dialeticamente dividido em três seções: na primeira tem-se “O Espírito Subjetivo”; na segunda, o “Espírito Objetivo” e, por último, “O Espírito Absoluto”. Na segunda seção do terceiro volume, Hegel profere suas argumentações a respeito da filosofia do direito.

³ Hegel escreve esta obra na intenção de servir como fonte de estudo para seus alunos: “A necessidade de pôr nas mãos de meus ouvintes um fio condutor para meus cursos de filosofia é o que antes de tudo me leva a publicar esta vista geral do conjunto abrangido pela filosofia” (HEGEL, 1995a, p. 13: prefácio).

⁴ Título original em alemão: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), “Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio”. Nesta obra, denominaremos: “*Princípios da Filosofia do Direito*”.

⁵ “Nenhuma ideia se conhece que seja tão indeterminada, equívoca e capaz dos maiores mal-entendidos, e por isso efetivamente sujeita a eles, quanto à ideia da liberdade, e não é [ideia] corrente com tão pouca consciência” (HEGEL, 1995b, § 482, p. 275).

⁶ “É impossível pensar a dialética apenas como algo formal e sem conteúdo; falar da dialética hegeliana significa, pois, falar do sistema em si e de suas determinações (WEBER, 1993, p. 15).

investigação do conhecimento, já que o filósofo defende ser este⁷ o modo de aquisição e elaboração do saber pelo entendimento humano.

Nesse sentido, a filosofia é uma das formas de expressão da mente humana. É a filosofia que permite que “o conceito se desenvolva a partir de si mesmo e é somente um progredir imanente e um produzir das suas determinações” (HEGEL, 2005, § 31, p. 69).

A dialética de Hegel não pretende formular os conceitos a partir de critérios empíricos, mas sim formulá-los a partir do que seja próprio da entidade da qual se investiga. Em outras palavras, a dialética não impõe uma condição para que o conceito seja compreendido em toda a sua extensão e plenitude. O que a dialética faz, segundo Hegel é assimilar o conceito e assistir ao próprio florescimento de sua compreensão de uma maneira livre e desprendida. Desse modo, a dialética concebida por Hegel não permite que uma investigação seja conduzida por uma ação externa capaz de determinar o resultado do estudo de um tema. Entretanto, a própria atividade intelectual e a mobilidade do pensamento acompanharão a auto-manifestação de um conceito, de uma forma dialética e imanente. Esta compreensão evidencia que a filosofia é o meio pelo qual se estrutura o “que é próprio da razão da coisa” (HEGEL, 2005, § 31, p. 70), ou seja, será a forma de explicitação linguística daquilo que o entendimento humano é capaz de racionalizar.

Segundo a compreensão de Taylor (2005, p. 75), Hegel utiliza a dialética não apenas como um método ou uma simples forma de abordagem na compreensão do conhecimento. Para este autor, a caracterização mais aproximada da dialética hegeliana seria similar a uma teoria descritiva, pois “[...] se o argumento segue um movimento dialético, então, este movimento tem de estar nas próprias coisas, e não apenas na maneira como raciocinamos a respeito delas” (TAYLOR, 2005, p. 75).

Ainda assim, o pensamento hegeliano é pobremente estereotipado por muitos filósofos como se estivesse reduzido ao devir dialético

⁷ “Dialética não no sentido de que dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um objeto, uma proposição [...] A dialética superior do conceito não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, mas, sim, em produzir e apreender a partir dela o conteúdo e o resultado positivos, [...] [é] a alma própria do conteúdo, que organicamente faz brotar os seus ramos e os seus frutos. [...] A ciência [filosófica] tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa” (HEGEL, 2005, § 31, p. 69-70).

clássico: tese, antítese e síntese. Todavia, o que Hegel faz é unir, no movimento lógico-dialético, a tese e a antítese, pois

[...] teria justaposto a tese e a antítese, afirmado tudo e seu contrário, depois reunindo o conjunto em uma síntese [...] O princípio motor do pensamento de Hegel, o movimento que ele chama de “dialético”, é inteiramente diferente. Fazendo essa dialética aparecer com uma luz mais verdadeira, fazendo emergir pouco a pouco sua potência concreta de explicitação do real [...] (TIMMERMANS, 2005, p. 13-4).

A afirmação desse comentador torna-se mais compreensível com Nóbrega (2005, p. 43-48) ao perceber que, em Hegel, a realidade está em constante movimento e pode ser deduzida pelo movimento lógico-dialético⁸. Deste modo, é possível expor os conceitos filosóficos numa perfeita sintonia com o modelo de investigação hegeliano, o lógico-dialético. Esta condição permite entender ainda mais a dinâmica conceitual e efetiva das suas formulações, com destaque para o tema de pesquisa aqui proposto, o Estado.

No entanto, esse movimento não cessa num primeiro conjunto de opostos, tese e antítese. A dinâmica concebida por Hegel em sua lógica-dialética encaminha a síntese para uma nova tese, e assim por diante. O interessante neste processo hegeliano de conhecimento é perceber tanto uma explicitação como também uma concretização, cujo momento posterior contém todos os anteriores (NÓBREGA, 2005, p. 47). Este seria o *Aufheben*⁹, ou seja, a dialética hegeliana não encerra a tríade em apenas um único silogismo, mas encaminha a síntese para uma nova tese, possibilitando um contínuo devir¹⁰ lógico-dialético. Sendo assim,

⁸ Para diferenciar entre a dialética clássica e a formulada por Hegel, utilizar-se-á neste texto a expressão lógico-dialético para referir-se à dialética de Hegel.

⁹ “Este é o termo hegeliano para a transição dialética na qual um estágio inferior é anulado [superar] e preservado [guardar] num estágio superior” (TAYLOR, 2005, p. 68).

¹⁰ “A tese (afirmação imediata) se encontra mediada (superada e guardada) na síntese, porque passou por um estágio intermediário, isto é, a negação ou antítese. A negação da negação engloba, ao mesmo tempo, a afirmação e a negação, revelando o verdadeiro valor de ambas numa forma superior mais cheia de conteúdo. Ou seja, na negação da negação estão afirmação e negação, não simplesmente somadas, mas estão *aufgehoben*, isto é, negadas, conservadas (guardadas) e elevadas. A negação da negação (síntese) implica, por sua vez, uma nova

a síntese torna-se *Aufgehoben*: “negada, conservada (guardada) e elevada” (WEBER, 1993, p. 42). Portanto, os elementos integrantes dessa tríade surgem sempre de uma forma helicoidal, reforçando ainda mais o entrelaçamento entre cada um dos momentos “superando-conservando-guardando” (WEBER, 1993, p. 41).

Consequentemente, sua forma não é linear, conforme se concebe a dialética clássica e nem circular como poderia transparecer em uma defesa tautológica, e sim helicoidal, condição esta que peculiariza a lógica hegeliana. Isto porque, a compreensão da filosofia de Hegel não ocorre de um modo a agregar mais conceitos a partir dos já assimilados pelo investigador como acontece na lógica linear, muito menos o constante retorno para um ponto já argumentado anteriormente, como acontece na lógica circular.

O pensamento hegeliano é a conjunção dessas duas formas, cíclica e linear, o que possibilita o conhecimento dos conceitos, cuja compreensão aprofunda-se a cada momento. Porém, a cada nova análise surgem objeções conceituais e novas perspectivas de entendimento detectadas a partir de uma realidade e de uma compreensão que está em constante reformulação e vislumbramento por parte do pesquisador que se propõe e dirimir proposições e argumentos a partir dos textos escritos por Hegel.

Portanto, o método não funciona como algo externo que permita chegar ao conhecimento. O método é o exercício da própria razão¹¹, que se reconhece a si mesma no todo. Além do método, pode-se destacar o conteúdo, que não se dá de maneira isolada em que somente pela abstração podem ser separados um do outro (GARAUDY, 1983, p. 29-30).

Isso quer dizer que,

no devir estão negados, conservados e guardados,
o ser e o não-ser. Em outras palavras: na síntese,
estão negadas e guardadas a tese e a antítese.
Toda síntese é provisória, o que significa que

negação (antítese), donde surge nova determinação mais rica em conteúdo, a síntese, e assim continua o processo” (WEBER, 1993, p. 42).

¹¹ “Esta faculdade que o homem pode considerar como sendo a que lhe é própria, elevada acima da morte e da destruição [...] é capaz de tomar decisões por si mesma. Ela se anuncia como razão. Seu legislar de nada depende, ela não pode buscar seus critérios em nenhuma outra autoridade, na terra ou nos céus” (HEGEL, 1907, p. 89)

sempre novas sínteses se impõem. Em cada síntese os momentos anteriores estão suprimidos (negados), mas, ao mesmo tempo, integrados numa forma superior (WEBER, 1993, p. 41).

Esse movimento está presente em toda a filosofia hegeliana e é o que justifica as relações do ser com a natureza e também da reflexão que este autor realiza a respeito dos mais diversos temas e proposições em suas investigações. O importante é perceber que a cada síntese que se alcança não surge uma formulação ou um conceito diverso de todo o movimento dialético. O que acontece é um “crescimento” no grau de compreensão ou na síntese atual, isto é, essa última síntese supera e guarda (*Aufheben*), todas as anteriores.

Esta dinâmica no conhecimento filosófico que Hegel afirma existir também é analogamente perceptível nos seus estudos da filosofia do direito, na qual o Estado sucede, supera e guarda todo um devir de sínteses lógico-especulativas de formas conceituais até chegar à noção de Estado. É por essa dinâmica dialética que toda a formulação da teoria do Estado hegeliano tem sua base conceitual assentada na sua lógica especulativa. Entretanto, tal condição não impossibilita que o Estado idealizado pelo autor esteja fora do mundo real, ao contrário, a realidade serve como constatadora de sua teoria.

Além do mais, a realização de uma investigação a partir de uma abordagem dialética¹², independente da área do conhecimento humano, desempenha um papel importante, já que esse modo evita que saberes imediatos sejam elaborados de forma isolada ou baseados em uma intuição sensível (GARAUDY, 1983, p. 28). Esta perspectiva, ou seja, o modo como a dialética promove a aquisição do conhecimento e o modo como Hegel defende que o conhecer é dinâmico, estabelece um padrão criterioso para alicerçar os conceitos políticos e filosóficos de forma concisa.

É importante entender que a dinâmica da dialética hegeliana contempla a contradição, assim como é a condição contraditória presente na natureza e no pensamento humano, que viabiliza a mobilidades desses, pois

¹² “A dialética não é, portanto, somente a reprodução no pensamento do ritmo de desenvolvimento da totalidade orgânica; ela é este próprio desenvolvimento. Não é a reprodução dela; é a sua produção” (GARAUDY, 1983, p. 32).

constitui um lado capital da lógica a intelecção de que a natureza do pensar mesmo é a dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo – na contradição (HEGEL, 1995a, § 11, p.51).

Esse é o motor da dialética, “a alma do método, [pois] o espírito que encontra em si mesmo sua própria negação, seu próprio limite, que o coloca e o supera” (GARAUDY, 1983, p. 34). Desse modo, o negativo será o outro e a contradição será a relação. Portanto, pela própria característica da dialética proposta por Hegel, o movimento é contínuo na busca de um conhecer mais próximo daquilo que seja realmente plausível para o momento presente. Por tal consideração, falar da dialética deste filósofo é exprimir o movimento do conhecer em busca de um saber que satisfaça os anseios atuais do indivíduo, quando se dispõe a investigar os conceitos.

O pensamento a partir da dialética hegeliana, tão peculiar, possibilita uma fluidez sobre princípios aparentemente inertes. Isto permite investigar conceitos que conduzam à verdade e não se deixem influenciar por uma filosofia cética ou relativista. A verdade que Hegel demonstrou trata inclusive de conceitos opostos como o finito e o infinito, a liberdade e o determinismo. Todavia, esses e outros mais, o autor procurou entendê-los para não somente apresentar as contradições, mas o que poderá constituir-los “numa unidade vital” (TIMMERMANS, 2005, p. 14-5).

Ao pesquisar a filosofia de Hegel¹³, Müller (HEGEL, 2005, p. 5) ressalta que se está diante de um filósofo que considera a totalidade da ideia e da realidade como sendo “o verdadeiro e o concreto”. Sendo assim, o estudo filosófico de Hegel sistematiza os conceitos fundamentais e os princípios racionais de modo a formular as determinações essenciais da realidade efetiva.

Desse modo, se é inerente à condição humana estar em constante reflexão, então, o anseio pela liberdade torna-se condição essencial em sua vida particular, pois como obter a liberdade sem pensar e vice-versa. Pelo mesmo motivo, isto também é verdade na formulação de proposições que possam contribuir na vida coletiva para que se usufrua

¹³ “Nenhum filósofo dos séculos XIX ou XX causou um impacto tão grande quanto Hegel. [...] Sem Hegel, nem o desenvolvimento intelectual nem o desenvolvimento político dos últimos 150 anos teriam tomado o rumo que tomaram” (SINGER, 2003, p. 7).

da liberdade. Entretanto, o indivíduo, ao pensar egoisticamente em proposições, pode agir injustamente quando este sentimento prevalecer em relação aos bens universais (HEGEL, 1997, p. xxvii).

Não somente o ser humano, mas também a filosofia quer estar livre de qualquer molde divino ou material, como também de qualquer preconceito¹⁴. Cabe ao filósofo encontrar a melhor relação entre o que são realidade e consciência, isto é, os conceitos. Quando a atividade reflexiva acontece de forma isenta, faz-se possível uma formulação tal qual a que Hegel propõe na afirmação: “o que é racional é real¹⁵ e o que é real é racional” (HEGEL, 1997, p. xxxvi).

A ideia que esta expressão encerra, embora bem conhecida entre os pensadores, necessita que sejam tomados alguns cuidados. A atenção que se deve ter é, ao argumentar a respeito de tal expressão emblemática, não ignorar toda a contingência e a liberdade humana. Embora o real tenha conexão direta com a finitude e o anseio investigativo do homem, o que está apresentado tem, necessariamente, relação com o que está elaborado na consciência. Estas são condições que dinamizam toda a vida e a atividade especulativa do indivíduo.

Uma melhor tradução do que foi exposto acima seria: “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional” (HEGEL, 2010, p. 41). No entendimento de Hegel, o racional tem uma representação direta com o real, aquilo que é efetivo, e assim o juízo filosófico de um pensador deve condizer com o mundo que ele vive e sobre o qual pensa.¹⁶

¹⁴ Pela compreensão de Vitorino (HEGEL, 1997, p. xx), “esta independência de qualquer finalidade, esta autonomia perante os imediatos interesses da cultura, deu aos estudiosos de Hegel aquela liberdade, aquele desinteresse que, segundo o próprio Hegel, é condição de todo o pensamento especulativo”.

¹⁵ “O real é o que sempre pode ser diferente do que ele é, e torna-se mesmo incessantemente diferente daquilo que ele não é” (KERVÉGAN, 2008, p. 23).

¹⁶ “Se a ideia se inverte para que valha, o que apenas assim é uma ideia, uma representação num opinar, assim a filosofia garante, ao contrário, o discernimento de que nada é efetivo senão a ideia. Importa então conhecer, na aparência do temporal e passageiro, a substância, que é imanente, e o eterno que está presente” (HEGEL, 2010, p. 42).

1.1 A CIÊNCIA FILOSÓFICA DO DIREITO¹⁷

A ciência filosófica do direito de Hegel trata da ideia de liberdade e a relação entre os impulsos de cada indivíduo e sua a ideia da liberdade, ideia esta realizada numa organização racional e universal, como se dará na Eiticidade, que permite a “satisfação verdadeira e adequada dos impulsos” (HEGEL, 2005, p. 16), ou seja, é por meio desta universalidade que a liberdade singular realiza-se, submetendo os impulsos e inclinações a um conjunto ordenado de direitos e deveres.

Na compreensão de Hegel, a filosofia do direito não se propõe a oferecer um código positivo de leis a um determinado povo. Todavia, não quer dizer que estará ausente nas discussões relativas à elaboração e realização das regras de conduta sociais. Sua tarefa será de estabelecer conceitos que fundamentarão a elaboração das leis, para que estas estejam sob a racionalidade de seus princípios¹⁸ (ROSENFELD, 1995, p. 39).

A proposta de Hegel, então, não é apenas formular conceitos e termos jurídicos para uma ciência do direito, como se fosse uma teoria do direito e, por conseguinte, uma abordagem minimamente descritiva. Todavia, a proposta deste filósofo é normatizar a respeito da ideia de direito, excetuando-a de qualquer empirismo, mas sim a fundamentando com base em uma lógica interna¹⁹ (WEBER, 1993, p. 46).

A partir da normatização que a filosofia do direito hegeliana propõe, tem-se a liberdade como conceito axiomático, ou seja, servirá de ponto de partida e será o meio por onde perpassará todo o desenvolvimento de sua proposta investigativa. A liberdade, então, será a essência do espírito estando isenta de qualquer dependência externa ao intelecto humano por estar, tão-somente, voltada para si própria (HEGEL, 1995b, § 382, p. 23). Este conceito ganha destaque no direito

¹⁷ Segundo Müller, “a meta da ciência filosófica do direito consiste em apreender o conteúdo em si racional dos impulsos como condutos de efetivação da ideia de liberdade, que na ideia ética alcança a sua determinação completa e a sua efetivação plena” (Id., 2005, p. 15).

¹⁸ “O que está em questão é a produção de uma positividade [vigência legal] reflexiva, em que a lógica formal do entendimento esteja de acordo com a racionalidade de seu conteúdo, em que o código positivo de leis possa ser continuamente animado por uma totalidade ética” (ROSENFELD, 1995, p. 39).

¹⁹ “A ciência do direito não pode escapar do princípio sistematicamente exposto na filosofia, como tentativa de compreensão do mundo como um todo, mas ela deve desenvolver-se a partir do conceito. A ideia da liberdade a ser concretizada pelo conceito de direito é fornecida pela filosofia” (WEBER, 1993, p. 47).

filosófico hegeliano por sua própria origem e finalidade. Cabe aqui salientar que, de acordo com este filósofo, a liberdade não deve ter um fim egoísta, ou seja,

a verdadeira liberdade, enquanto eticidade, é não ter a vontade como seu fim, um conteúdo subjetivo, isto é, egoísta, e sim um conteúdo universal. Mas tal conteúdo só é no pensar e pelo pensar: é nada menos que absurdo querer excluir o pensar da eticidade, da religiosidade, da judicidade, etc. (HEGEL, 1995b, § 469, p. 263).

Hegel, então, apresenta, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, a “determinação progressiva do conceito de direito” (HEGEL, 2005, p. 8) que vai se concretizar, de modo mais pleno, no Estado. Enfim, esta união coletiva de pessoas (o Estado) promoverá à plena e efetiva ideia do direito (HEGEL, 2005, p. 19). É importante compreender que o direito que Hegel concebe não se trata do âmbito jurídico, porquanto o direito do qual o filósofo propõe abrange “o ser-aí de todas as determinações da liberdade” (HEGEL, 1995b, § 486, p. 281).

Desse modo, o conceito de direito que Hegel sugere, utilizando-se das ferramentas lógicas e dialéticas da ciência filosófica, busca “compreender o conteúdo racional do direito e projetá-lo para a concretização da liberdade que terá a sua máxima realização na ética” (HEGEL, 2005, p. 15). A partir da ideia²⁰ deste direito, é proposta uma transformação dos impulsos e inclinações em direitos e deveres. Para isso se efetivar e, num primeiro momento lógico-dialético, o autor irá realizar a negação para não permitir que as relações contingentes e naturais tenham predominância e num segundo momento, haverá a conservação da liberdade, pois a orientação dos impulsos humanos, conforme os direitos e deveres na ética, condicionam à virtude da

²⁰ Müller afirma que “a mediação absoluta entre direitos e deveres na vida ética, e, por excelência, no Estado, não significa pura e simplesmente a eliminação ou a supressão da liberdade de escolha do arbítrio numa forma de liberdade positiva, que Hegel denomina ‘liberdade substancial’ (§ 149). Ela é antes suspensa (*aufgehoben*), no sentido de ser ao mesmo tempo negada e conservada. Negada na contingência oriunda da mera naturalidade e da particularidade do conteúdo prático do arbítrio, e conservada, na medida em que ela se exerce conforme aos direitos e deveres inerentes às situações éticas, às quais ela se adéqua à virtude da ‘retidão’ (§ 150)” (HEGEL, 2005, p. 16).

retidão (HEGEL, 2005, p. 16). A própria existência do direito hegeliano vai permitir uma organização tal que tanto o direito como o dever sejam correlatos e se completem um ao outro²¹.

Com base no exposto acima, tem-se que o desejo de Hegel quanto ao estudo desta disciplina é apresentar o Estado como “algo de racional em si” pelo simples, e também importante argumento, de que concebe o Estado pela via filosófica e não com base em alguma convenção popular.²²

A liberdade, segundo a filosofia do direito de Hegel, tem na vontade livre o seu ponto de partida. Sendo assim, a liberdade constitui o princípio que fundamenta e motiva a formulação do direito hegeliano e o seu respectivo objetivo final, representado tanto no direito filosófico como no positivo²³.

A liberdade tendo origem na vontade livre é isenta de qualquer tipo de coerção²⁴. O aspecto interessante que Hegel concebe na relação da vontade livre com a liberdade, surge com o fato de que, na vontade livre, a ação se restringe ao próprio indivíduo e, na liberdade, há que se considerar o outro que também manifesta o desejo de realizar sua vontade livre²⁵.

A vontade, na sua origem, é imediata, pura, ou seja, a vontade no seu momento inicial não está condicionada a qualquer limitação moral

²¹ “No plano ético, os dois alcançaram sua verdade, sua absoluta unidade, ainda que também – enquanto estão no modo da necessidade [Notwendig] – direito e dever, através da mediação, retornam e se concluem [mutuamente]” (Id., 1995b, § 486, p. 282).

²² “É assim que este nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa para conceber o Estado como algo de racional em si. É um escrito filosófico e, portanto, nada lhe pode ser mais alheio do que a construção ideal de um Estado como deve ser. [...] A missão da filosofia está em conceber o que é, por que o que é é a razão” (Id., 1997, p. xxxvii).

²³ Hegel explicita nas NM [Notas Manuscritas, de Hegel no seu exemplar pessoal] a positividade do direito positivo é pela necessidade de que ele seja posto, de que ele se torne válido/vigente na exterioridade do ser-aí. “Positivo aqui não é oposto ao negativo, mas ao contrário, positivo [significa que]: ele é posto, ele vale/vige” (Id., 2005, p. 78).

²⁴ Segundo Müller, “a vida, ética em que o bem se torna concreto, a ideia da liberdade passa a ser a organização racional e universal da satisfação verdadeira e adequada dos impulsos, isto é, da satisfação que é compossível com a de todos os outros, e que é meio de universalização e potenciação das liberdades singulares” (Ibid., p. 16).

²⁵ “Hegel diz: ‘Se ouvimos dizer que a definição da liberdade é a possibilidade de fazer o que queremos, essa ideia só pode ser tomada como imaturidade do pensamento, pois ela não contém nem mesmo uma vaga noção da vontade absolutamente livre, do direito, da vida ética e assim por diante’” (SINGER, 2003, p. 41).

ou circunstancial. Tal condição só é possível no âmbito conceitual²⁶, pois quando a vontade se “determina”²⁷ num fenômeno, esta deixa de ser o que tem como fundamento interno a si própria e passa a ser condicionada e limitada por uma circunstância externa.

A determinação da vontade acontece pela via dos “impulsos, desejos, inclinações”, que são influenciados pelo mundo real. A origem desta vontade determinada advém da tomada de consciência de si própria. Porém, enquanto estiver imediatizada, a razão não se apresenta. Este caso mostra a finitude que a vontade tem dentro de si mesma (HEGEL, 2005, § 11, p. 56).

A real efetivação acontece em três momentos concomitantes: os dois primeiros citados acima e um terceiro momento que “consiste em que o eu na sua restrição, nesse outro, que está junto de si mesmo, e, ao se determinar, permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal: este é, então, o conceito concreto de liberdade, ao passo que os dois momentos precedentes foram havidos como abstratos e unilaterais” (HEGEL, 2005, § 7, p. 54). A liberdade, então, congrega os dois aspectos precedentes e, de certa forma, contrastantes entre si, mas não excludentes. No entanto, a liberdade sempre terá, em seu querer, algo determinado.

A vontade livre, nas reflexões de Hegel, molda-se por uma matriz lógica. Está articulada de tal modo que resulta numa implicação recíproca triádica, a saber, a universalidade, a particularidade e a singularidade. No entendimento de Müller (HEGEL, 2005, p. 10), o caminho lógico descrito acima só vem explicitar o que acontece com a vontade livre. Isso porque a universalidade, vontade livre imediata ou natural, depara-se com o negativo que a determina e, por conseguinte, particulariza-se na vontade livre reflexiva ou na vontade do arbítrio. A singularidade resulta do próprio movimento da particularidade em si mesma, a vontade livre em si e para si.

Toda essa dinâmica lógica que Hegel demonstra na vontade livre, confirma a mediação que a liberdade terá com tal conceito. A liberdade só se realizará através de uma vontade livre em si e para si, ou seja, a vontade livre, racional e autônoma.

²⁶ “O ser puro constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado” (HEGEL, 1995a, § 86, p. 175).

²⁷ “Só quando a vontade tiver a si mesma por objeto ela será *para si* o que é *em si*” (Id., 2005, § 10, p. 55).

Esse devir dialético do conceito de vontade, contudo, terá como meta final, a realização da liberdade numa ocasião determinada, ou seja, numa vontade formal. O itinerário lógico-dialético explicitado por Hegel e executado pelo pensar é o caminho por onde a vontade se movimenta, a saber: inicialmente, a vontade revela-se numa forma universal e posteriormente, em um segundo momento, numa forma particular; e, por fim, num terceiro momento numa forma singular explicitada por um desejo único. Este é o percurso pelo qual se alcança a vontade pensante e, por conseguinte, a liberdade (HEGEL, 1995b, § 469, p. 263). Com isso, a liberdade torna-se o meio possível para que aconteça a satisfação adequada dos impulsos²⁸.

No que se refere ao arbítrio²⁹, basicamente, afirma-se que é uma “livre reflexão abstraída de tudo e dependente do conteúdo ou da matéria, dados interior ou exteriormente [...], o arbítrio é a contingência tal como ela é enquanto vontade” (HEGEL, 2005, § 15, p. 58). O arbítrio limita-se, de um lado, pela vontade meramente natural, e, de outro, pela vontade livre em si e para si. Um exemplo da limitação do arbítrio é quando certo conteúdo da vontade estiver submetido a uma contingência do mundo real e não puramente pela vontade do indivíduo; portanto, neste caso, fica fácil entender que o mesmo é limitado por esta condição.

A exposição acima caracteriza uma situação paradoxal, já que: se todo indivíduo da espécie humana deseja ser livre, deverá agir conforme o arbítrio, porém, esta condição pode ser limitada por uma contingência externa, visto que, dessa maneira, procede o arbítrio (WEBER, 1993, p. 55). O indivíduo, escolhendo agir pelo arbítrio³⁰, estará diante de um critério que não se condiciona tão somente pelos impulsos de cada homem (HEGEL, 2005, § 15, p. 60).

²⁸ Outra denominação mais acentuada que pode ser feita para os impulsos é a paixão que, para este filósofo alemão não tem somente uma conotação negativa, ou seja, “a paixão contém, em sua determinação-do-querer, na qual afunda a subjetividade toda do indivíduo qualquer que seja, aliás, o conteúdo daquela determinação. Mas por causa desse [lado] formal, a paixão não é boa nem má: essa forma só exprime que o sujeito colocou todo o interesse vivo do seu espírito, de seu talento, de seu caráter, de seu prazer, em um [só] conteúdo. Nada de grande foi levado a termo sem paixão, nem pode ser levado a termo sem ela” (Id., 1995b, § 474, p. 270).

²⁹ “O arbítrio é uma das formas de efetivação do conceito de vontade livre, a que corresponde ‘a representação mais usual’ da liberdade, e que exerce a função de termo-médio reflexivo entre a vontade natural e a vontade livre em si e para si” (Id., 2005, p. 97).

³⁰ “Já que tenho a possibilidade de determinar-me nesta ou naquela direção, quer dizer, já que posso escolher, possuo o arbítrio, que se chama usualmente de liberdade” (Ibid., § 15, p. 59).

De um modo geral, o ser humano acredita que é livre toda vez que pode, arbitrariamente, agir. No entanto, se o seu movimento for realizado a partir dos moldes arbitrários contingentes este o condicionará, acentuando a falta de liberdade, isto é, “a liberdade como livre-arbítrio é apenas um momento da liberdade que pode explicar o direito no seu momento abstrato, mas não no plano da eticidade ou do Estado” (SALGADO, 1996, p. 333).

A partir dessa constatação é indispensável continuar a investigação a fim de encontrar o que seja a liberdade que Hegel enuncia, mas que ainda não está plenamente realizada no arbítrio. Este ainda é o estágio anterior, pois, pela indeterminidade e universalidade formal, a vontade só encontrará sua determinação na matéria e será, portanto, vontade – liberdade (HEGEL, 2005, § 21, p. 62).

Esse modo da vontade é denominado de *vontade reflexionante*. Tal impulso compõe-se de dois elementos, uma vontade sensível e uma vontade pensante. Esta última determinará o modo de ser da vontade reflexiva. Por conseguinte, seu objeto será a vontade enquanto tal, não levará em conta o mundo material e o seu envolvimento estará previamente condicionado pelo pensar. Por isso, a “vontade somente enquanto inteligência pensante é verdadeira, é vontade livre” (HEGEL, 2005, § 21, p. 63). Este será o mecanismo ideal, segundo Hegel, para que seja possível formular o direito, a moralidade e a eticidade.

Weber confirma o argumento de Hegel, pois

não há vontade sem pensamento. A raiz da verdadeira liberdade funda-se no pensamento, pois a idéia da liberdade é fundamentalmente pensamento. Sua realização é sua autodeterminação, ou seja, a revelação de seu processo auto-reflexivo. É pelo pensamento que se capta o universal, uma vez que pensar algo significa universalizá-lo, e, a partir de então, pode-se estabelecê-lo como meta ou objetivo a ser alcançado [...] Não se pode falar em liberdade, rejeitando o pensamento, porque a liberdade é o pensamento como tal. Hegel diria que a unidade do pensamento consigo mesmo é a liberdade, a vontade livre. (WEBER, 1993, p. 49-50).

Esse é, portanto, o estágio em que a vontade é objetivamente livre e isenta de qualquer dependência externa. Tal condição permite que a mesma realize suas ações com base no entendimento e que não esteja condicionada por nenhuma barreira. Esta é a exposição que formaliza uma liberdade por excelência, uma vez que não se relaciona a nada do que seja ela mesma, sendo, portanto, a verdade³¹ da liberdade (HEGEL, 2005, § 22, p. 64).

No âmbito do direito, as relações entre os indivíduos serão possíveis de ocorrer segundo uma forma em que realizem, reciprocamente, as suas liberdades. Mesmo nestas condições, não se deve desconsiderar os momentos anteriores até acontecer esta determinação progressiva, lógico-dialética, enunciada pelo direito hegeliano. Tal condição é possível porque historicamente e logicamente considera-se uma hierarquia normativa entre os diferentes modos de efetivação do direito (HEGEL, 2005, p. 109-10).

A dificuldade torna-se mais acentuada quando a liberdade deixa de ser puramente ideia e, condicionada pelo direito, passa a apresentar um caráter formal e externo. Deste modo, torna-se clara a menção de que “cada degrau ou estágio do desenvolvimento da ideia de liberdade tem o direito peculiar, porque ele é o ser-aí da liberdade numa de suas determinações próprias” (HEGEL, 2005, § 30, p. 69).

O direito, então, é o “ser-aí da vontade livre, pois é o sistema acabado de suas próprias determinações, o lugar onde o conceito apresenta-se a si na imediação empírica das coisas do mundo” (ROSENFELD, 1995, p. 57). Tal conceito realiza-se num embricamento entre o racional e o efetivo, de modo a permitir, através desta estreita relação, que os indivíduos usufruam de uma liberdade que os faça realmente livres. Isso porque a vontade livre será “o motor do direito” e é o princípio que o direito almeja realizar (WEBER, 1993, p. 61).

O direito de Hegel, segundo as compreensões de Müller³² (HEGEL, 2003a, p. 7), é o modo pelo qual se “enuncia e desenvolve” o conceito de liberdade nos moldes modernos dos direitos privado e

³¹ “Verdade, na filosofia, significa que o conceito corresponda à realidade [...] Assim, a verdadeira vontade está em que aquilo que ela quer, o seu conteúdo, seja idêntico com ela, em que a liberdade, portanto, queira a liberdade” (Id., 2005, § 21, p. 63).

³² Para Müller, esta parte “apresenta criticamente a lógica interna do direito natural moderno, centrada nos princípios de propriedade e de livre contrato, que têm no princípio da personalidade jurídica, de inspiração romana, o seu fundamento” (Id., 1998, p. 4).

penal³³, formando uma parte do que seja o direito jurídico, que, por sua vez, é também apenas um aspecto parcial, abstrato, do direito em sua totalidade. Apesar de sua formalidade imediata e da sua objetivação da liberdade, constituir apenas um dever-ser; por último, no direito abstrato, o aspecto peculiar deste recorte da filosofia do direito é a personalidade, o ser pessoa, o elemento singular capaz de direito.

Por tais considerações, o direito abstrato denomina-se também direito privado³⁴, pois se realiza nas relações entre os indivíduos. No entanto, a condição deste início propriamente dito da filosofia do direito é envolver as vontades livres de cada sujeito, sem ignorar os requisitos que determinam a condição de ser pessoa. Rosenfield (1995, p. 75) acrescenta que tais descrições conferem ao direito um aspecto empírico e abstrato: no primeiro, a pessoa age de acordo com seus desejos e numa relação tal que harmonize com os direitos em uso efetivo em numa comunidade; no segundo, todos estamos numa relação com as determinações naturais.

A vontade livre em si e para si, como está apresentada no direito abstrato, é imediata³⁵, ou seja, “é a vontade do sujeito (individual) encerrada em si mesma” (HEGEL, 1997, § 34, p. 39). Este é o ponto de partida pelo qual Müller identifica o caminho que Hegel irá realizar em sua investigação filosófica até chegar ao conceito de liberdade e sua efetivação no real. Por essa razão que, para Müller

o fato de a reconstrução crítica ter de partir do conceito abstrato, na sua determinidade imediata, é uma exigência da dialética especulativa, também no campo do pensamento ético-político, pois a dialética só se torna concreta se ela partir deste abstrato, que, nesta esfera, é o indivíduo atômico e a sua liberdade negativa (HEGEL, 2003a, p. 8).

³³ “Em outras palavras: trata da estrutura racional das formas imediatas da vontade livre, ao nível das instituições jurídicas” (WEBER, 1993, p. 63).

³⁴ “O direito privado é direito abstrato, pois incompleto, sendo necessário seu acabamento por figurações mais concretas” (BORGES, 1998, p. 144).

³⁵ “A imediação do direito consiste, assim, em uma imediação livre, pois o direito abstrato é livre no seu ser: ele constitui a expressão primeira de uma realidade que precisamente se transformou em mundo da liberdade” (ROSENFELD, 1995, p. 71).

O momento universal da vontade livre apresenta-se de forma imediata e sem qualquer conteúdo, contendo também o momento particular e próprio (pessoal³⁶). A partir da particularidade da vontade é que surge a noção de personalidade³⁷, que só “começa quando o sujeito tem consciência de si [...]” (HEGEL, 1997, § 35, p. 40), pois quando a vontade deixa de ser puramente universal, ou seja, isenta de qualquer delimitação e passa a ser consciente e delimitada pelo sujeito, inaugura o momento da vontade particular, concomitantemente o sujeito toma consciência de si, porque saber-se desejoso é saber-se pessoa, o que caracteriza o surgimento da personalidade. Neste caso, ainda não um eu determinado, mas na condição de abstrato e sem qualquer limitação ou concreitude³⁸.

A partir do surgimento da personalidade, que, por sua vez, adveio da vontade universal, Hegel formula o imperativo do direito, baseando-se na consciência que a personalidade tem de si mesmo e, por isso, constituindo o seu direito privado. Tem-se que o imperativo do direito hegeliano é: “sê uma pessoa e respeite os outros como pessoas” (HEGEL, 1997, § 36, p. 40). Isto constitui a condição primeira para que a personalidade seja reconhecida por outras pessoas de modo a haver o mútuo consentimento das liberdades. Pela interpretação de Weber

pessoa é o indivíduo com capacidade jurídica. É a interpretação mais abstrata e indeterminada, uma vez que todas as pessoas são portadoras de direitos e deveres. Sem essa abstração, não há igualdade possível entre os homens (WEBER, 1993, p. 65).

³⁶ “A vontade sendo para si ou abstrata é a pessoa. O que há de mais alto no homem é ser pessoa, mas, apesar disso, a mera abstração pessoal é, já na expressão, algo desprezível. A pessoa é essencialmente diversa do sujeito, pois este é apenas a possibilidade da personalidade, já que todo ser vivo em geral é um sujeito. [...] Enquanto pessoa, eu estou ciente de mim como livre em mim mesmo e eu posso abstrair de tudo” (HEGEL, 2003a, § 35, p. 55).

³⁷ “Na *personalidade* reside que eu, enquanto *este*, sou finito e perfeitamente determinado sob todos os aspectos (no arbítrio, no impulso e no desejo interiores, assim como segundo o ser-aí exterior imediato), contudo sou simplesmente pura relação a mim e, na finitude, conheço-me enquanto *infinito*, *o universal* e *o livre* (Id., 2010, § 35, p. 79).

³⁸ “O espírito, na imediatez de sua liberdade essente para si mesmo, é *singular*, mas um singular que sabe sua singularidade como vontade absolutamente livre; é pessoa” (Id., 1995b, § 488, p. 284).

A partir da condição de pessoa, a particularidade da vontade é o momento em que o querer próprio, que não é integrante da personalidade abstrata como tal, se apresenta na forma mais singular de cada ser como desejos e carências. A forma singular da vontade, contudo, não será o condicionante da liberdade, apesar desta estar inserida na personalidade (HEGEL, 1997, § 37, p. 40). Pois a liberdade, para Hegel, estará condicionada às leis efetivas do direito.

Na filosofia do direito de Hegel, existem três momentos lógico-dialéticos: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade. O direito abstrato é o direito definido por Hegel, pois este não acredita num direito natural, ou seja, o direito não se formula a partir da natureza. Este direito é celeiro para o surgimento dos conceitos universais.³⁹ Na ação concreta das relações morais e éticas, o direito abstrato possibilita a realização das mesmas, pois este é o momento lógico-dialético, dentro da filosofia do direito de Hegel, onde a determinação jurídica do direito abstrato é somente uma permissão ou autorização.

Pela própria limitação do direito, neste caso, abstrato, a sua demonstração ocorre, tão somente, de forma negativa. Então, o direito abstrato é uma possibilidade, porque a coisa é, unicamente, indiferente para o indivíduo e também apenas de uma forma natural e inadequada. Além disso, toda pessoa não será tratada como coisa, mas como sujeito e um sujeito de direito.

A propriedade é a necessidade, conforme Hegel, de que a pessoa saia de uma condição abstrata de sua vontade e se concretize em uma determinação “plena e objetiva”. Segundo Müller (HEGEL, 2003a, p. 15), é “a forma mais elementar e imediata de exterioridade, de ser-aí, na qual a vontade pessoal se objetiva”. Enfim, a característica principal com que Hegel se preocupa neste momento não se limita ao impulso por algum objeto particular, mas a objetivação da vontade do indivíduo em uma coisa.

Com a propriedade, cada ser humano é convidado, sobretudo pelo direito, a respeitar o bem do outro de modo que a reciprocidade aconteça. Para organizar esse envolvimento entre as vontades e as propriedades de cada sujeito, surge o contrato. O contrato é a transferência da minha posse para terceiros, mediante um acordo mútuo

³⁹ “O direito abstrato é como a semente que contém o conceito, enquanto que o resultado da operação é como a planta plenamente desenvolvida, que Hegel associou ao Estado” (NEVES, 2004, pp. 25-44).

que garante, legalmente, o direito de ambos (HEGEL, 2003a, § 40, p. 57).

Para Hegel (1997, § 41, p. 44), toda pessoa que apresentar exteriormente um domínio, ou seja, a posse⁴⁰ em alguma coisa, terá, em si, a liberdade, que é sua segunda existência exterior⁴¹. Por tais condições, a posse torna-se, juridicamente, a forma primária⁴² em que a pessoa pode executar a sua livre vontade, quando se apropria de algo que lhe seja exterior. Com a posse o indivíduo pode passar a pessoa (WEBER, 1993, p. 67). Com a compreensão que Hegel fornece a respeito da satisfação da carência e a posse exclusiva de cada indivíduo, em que cada vontade é singular e própria para cada pessoa, a posse pode ser denominada de propriedade privada; nela, a vontade fica objetivada. Acrescido a isso, a pessoa⁴³ pode tratar a sua vida e o seu corpo físico como sendo uma coisa também, visto que ela pode, a qualquer momento, abster-se dele, pela sua própria vontade (HEGEL, 1997, § 47, p. 48).

No que diz respeito ao externo, Hegel entende que uma pessoa se identifica também pela propriedade e que seria racional que todos a tivessem. Essa é uma situação bem compreendida para Hegel e que, apesar das condições particulares de cada pessoa⁴⁴, isso não é condição para se quantificar a liberdade, pois “o que e quanto eu possuo é uma contingência jurídica” (HEGEL, 2003a, § 49, p. 66). Isso não quer dizer que cada indivíduo tenha quantidades iguais de posses, pois a igualdade das pessoas não ocorre de modo idêntico no particular e, muito menos,

⁴⁰ “Ante a subjetividade da inteligência e do arbítrio, essa Coisa é como algo carente de vontade, sem direito, e é transformada dessa subjetividade em acidente seu, ou em esfera exterior de sua liberdade: é a posse” (HEGEL, 1995b, § 488, p. 284).

⁴¹ “A pessoa tem de se dar numa esfera externa da sua liberdade a fim de ser como Ideia. Porque a pessoa é a vontade infinita sendo em si e para si nesta primeira determinação ainda inteiramente abstrata. Segue-se que este [elemento] diferenciado dela, que pode constituir a esfera da sua liberdade, é igualmente determinado como o que é imediatamente diverso e separável dessa vontade” (Id., 2003a, § 41, p. 60).

⁴² “A posse representa a primeira forma imediata pela qual a pessoa se dirige ao mundo. É a manifestação mais direta do agir” (WEBER, 1993, p. 66).

⁴³ “Existência extrínseca, indivisa e universal em seu conteúdo universal e possibilidade real de qualquer posterior determinação como pessoa, também eu, no entanto, possuo a minha vida e o meu corpo como coisas estranhas e dependentes da minha vontade” (HEGEL, 1997, § 47, p. 48).

⁴⁴ “O lado particular de cada pessoa compreende os fins subjetivos, as carências, o arbítrio, os talentos, as circunstâncias externas, etc.” (Id., 2003a, § 49, p. 66).

na contingência natural externa.⁴⁵ Weber (1993, p. 67) também acredita que o homem se identifica como pessoa quando detém para si um bem e não menciona a quantidade.

Na sua existência imediata, o homem apresenta-se como algo natural e, por isso, externo ao seu conceito. Somente na harmonia entre corpo e espírito que o homem, pela sua autoconsciência livre, irá ter “posse de si mesmo e em face dos outros” (HEGEL, 2003a, § 57, p. 73). O entendimento do homem como um ser natural em sua existência, serviu, durante muito tempo, como justificativa para validar a escravidão⁴⁶. O contra argumento para essa condição se vale pelo conceito do homem enquanto espírito⁴⁷. Neste sentido são

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, como sejam a minha personalidade em geral, a liberdade universal do meu querer, a minha moralidade objetiva [eticidade], a minha religião (HEGEL, 1997, § 66, p. 63).

Mesmo que alguns aspectos da personalidade humana sejam absolutamente imprescritíveis e inalienáveis, existe a possibilidade de alienar algumas particularidades que são exclusivas de cada indivíduo. A ceção das habilidades e dons próprios de cada pessoa, seja corporal ou espiritual, é possível na medida em que aconteçam sob um tempo limitado e, que tal restrição se configure num aspecto externo da totalidade da pessoa que cede a uma atividade física ou mental (HEGEL,

⁴⁵ “Aqui a igualdade seria somente a igualdade das pessoas abstratas enquanto tais, fora da qual, precisamente por isso, cai tudo o que concerne à posse, este solo da desigualdade. [...] Não se pode falar de uma injustiça da natureza da repartição desigual da posse e da riqueza, pois a natureza não é livre e, por isso, nem justa, nem injusta” (Ibid., § 49, p. 67).

⁴⁶ “A afirmação da absoluta in-justiça da escravidão se atém ao conceito do homem como espírito, enquanto o que é livre em si, e ela é unilateral em tomar o homem enquanto livre por natureza, ou, o que dá no mesmo, em tomar o conceito como tal na sua imediatez e não como ideia, como o verdadeiro” (Id., 2003a, § 57, p. 74).

⁴⁷ “Hegel reconhece a igualdade primeira do homem pelo simples fato de ser homem, superando a particularidade da raça, da religião e da nacionalidade. Como o que caracteriza o homem é o poder infinito da razão, pelo qual ele é livre, o primeiro direito de todo homem é ser livre. Não lhe sendo dado pela natureza [...]” (SALGADO, 1996, p. 438).

1997, § 66, p. 63). Entram nesta “classificação” as obras de artes, as obras literárias e a fabricação de algum produto manufaturado.

A vida também constitui um bem inalienável da pessoa, mesmo tendo um envolvimento com o externo. Para Hegel (1997, § 70, p. 69), a vida não se classifica como sendo algo externo à personalidade, como imediata e presente, pois a ninguém cabe o direito de transferir a posse ou de tirar a própria vida, muito menos de outrem, pois o homem não tem autoridade sobre si mesmo porque ele não está acima de si mesmo para julgar a sua própria existência⁴⁸.

Na medida em que os argumentos de Hegel vão sendo apresentados nos *Princípios da Filosofia do Direito*, a noção de individualidade interage cada vez mais com o coletivo, ou seja, o envolvimento entre os seres humanos adquire uma dimensão cada vez mais cosmopolita. No que se refere à tomada de posse, onde cada pessoa tem o direito sobre algo, a relação inicial apresentada ocorre de modo a perceber apenas o envolvimento do indivíduo com a coisa da qual ele tem a posse.

Contudo, o “estágio” seguinte estabelece não apenas a relação da coisa com o indivíduo, mas também a mediação de uma vontade subjetiva com uma vontade singular de outra pessoa. O contrato, então, será o instrumento que regulamentará a vontade das partes envolvidas. Tal condição acontece, porque, previamente houve o reconhecimento explícito da propriedade de outrem. E mais, esse acordo só se realiza por meio de vontades individuais e não se coloca em questão o objeto a ser negociado e suas qualidades, pois é uma questão de contingência (WEBER, 1993, p. 71).

Desse modo, a “relação de vontade a vontade constitui o terreno próprio e verdadeiro onde a liberdade tem uma existência” (HEGEL, 1997, § 71, p. 70). Assim, não só a vida e a Coisa terão uma existência subjetiva exterior, como também a liberdade da pessoa. A liberdade é fundamentada pela vontade e intermediada pelo contrato que terá um reconhecimento no mundo físico, visto que, “o contrato supõe que os contratantes se reconheçam como pessoas e proprietários” (HEGEL, 1997, § 71, p. 70)

Weber (1993, p. 72) ainda ressalta que, no entendimento de Hegel a formalização de um contrato não resulta numa limitação da

⁴⁸ “É uma contradição falar-se de um direito que a pessoa tem sobre a sua vida, pois isso significaria que a pessoa tem um direito sobre si. Mas ela não tem esse direito, pois ela não está acima de si mesma e não pode julgar-se a si mesma” (HEGEL, op. cit., § 70, p. 90).

liberdade. Pelo contrário, estará assegurada e legitimada a liberdade. Essa relação entre as partes permite um olhar sob o prisma social dos indivíduos.

1.1.1 O direito coletivo e a vontade particular

Como já foi afirmado, a posse e o contrato, em si mesmos, são externalizações e consequências da vontade de uma ou mais pessoas. Entretanto, a vontade tem o aspecto de ser universal em si mesma. Desse modo, os objetos de desejo da vontade tornam-se títulos de direito devido às várias possibilidades de realização com base naquilo que a vida particular de cada pessoa pode efetivar e desempenhar por si própria. Todavia, quando o desejo de posse por uma mesma coisa torna-se motivo de disputa entre as pessoas e não ocorre um acordo conciliatório (contrato), surgem os conflitos jurídicos⁴⁹ (HEGEL, 2003a, § 84, p. 106).

Nesse caso, o direito formal exercerá a sua função de fazer cumprir uma regra previamente estabelecida, quando uma coisa⁵⁰ for reivindicada e que necessite de um acordo jurídico. A partir de então, se reconhece a soberania e a universalidade do direito e, portanto, garante-se a posse da coisa a quem detiver o direito efetivo de posse (HEGEL, 2003a, § 85, p. 106).

Mesmo nesses casos, o direito e o seu respectivo reconhecimento têm uma relação direta com a opinião particular conflitante, pois a exigência e a necessidade do direito surgem nas maneiras de ver opostas e particulares. O direito tem, então, um papel decisivo, na medida em que ainda há uma vontade imediata e interesseira, enquanto que a vontade universal estiver ausente. Para que esta última vontade (universal) fosse reconhecida, haveria a necessidade de que as partes renunciassem às suas maneiras de ver e aos seus interesses particulares (HEGEL, 2003a, § 86, p. 106-7).

⁴⁹ “Violar um contrato não cumprindo o que se estipulou, ou faltar aos deveres jurídicos com a família e o Estado, por meio de uma ação ou de uma omissão, constitui uma primeira violência ou pelo menos um abuso de força, pois desvio ou retiro de alguém uma propriedade que é sua ou que lhe devo” (Id., 1997, § 93, p. 84).

⁵⁰ Neste momento, a menção que é feita diz respeito apenas a um objeto qualquer que está em disputa. Embora seja possível que uma prestação de serviço por um indivíduo torne-se um caso de disputa jurídica.

Por ser de suma importância na obra de Hegel, Rosenfield (1995, p. 82) destaca o argumento deste que afirma que cada indivíduo tem a sua liberdade reconfigurada a partir do instante em que ele considera a de terceiros. Isso quer dizer que cada ente permite um direito na sua relação com o outro. O oposto também se observa, pois os deveres, os quais são compelidos a obedecer, o ente com o qual me relaciono, direta ou indiretamente, vê-se na incumbência de exercer tal conduta.⁵¹

Pelo conceito de propriedade, é possível compreender que todo ser humano, enquanto detentor de uma vontade livre em si e para si tem direito a uma propriedade. Por consequência, a sua vontade situa-se numa coisa exterior. Isso possibilita o surgimento de um aspecto de fragilidade, pois o mesmo pode sofrer algum tipo de violência motivada por alguma posse que detém. O homem ainda poderá ser coagido por outro, mas a sua vontade não poderá ser ludibriada por qualquer coação, a não ser que se deixe dominar. Desse modo, “só quem se deixa coagir é que pode ser obrigado a qualquer coisa” (HEGEL, 1997, § 91, p. 83). Para Hegel, a coação se destrói no seu conceito, porque a própria coação (primeira) é eliminada por outra coação (segunda). Por este motivo, a coação é, necessariamente, de ordem jurídica.

Um direito que, segundo Hegel (2004, § 94, p. 99-100) será coercitivo, é o direito abstrato, pois a injustiça, praticada numa pessoa, fere a liberdade desta numa coisa exterior. No entanto, a manutenção da liberdade de uma pessoa só é mantida ou conquistada na medida em que suprimir a ação primeira que perpetrava.

Aparentemente, pelo que foi afirmado por Hegel e por aquilo que Weber (1993, p. 75) constata, o direito abstrato tem essa peculiaridade em restringir a disputa por uma coisa ou objeto de forma sadia ao se estabelecer um acordo entre as partes (contrato). No entanto, ambos alertam para a hipótese de que uma das partes decida impor sua vontade a terceiros e promova uma situação injusta.

A injustiça procede da vontade livre, sendo motivada pelo embate entre uma vontade particular de uma pessoa com a de outra. Não se deve, portanto, impedir por inteiro as vontades particulares, pois para Weber (1993, p. 75), a externalização de uma vontade particular pode fazer surgir uma nova diretriz que servirá de modelo para reformular os códigos de leis em vigência.

⁵¹ “Cada indivíduo afirmando-se, ‘põe-se’ ao mesmo tempo o direito do outro. O ato de reconhecer outrem vem a ser o ato de ser reconhecido, pois outrem só é o outro de mim porque ele e eu somos, em nós mesmos, o outro de nós” (ROSENFELD, 1995, p. 82).

Esse conjunto coletivo de prescrições que orientam a convivência humana não ocorre numa ação restrita a dois indivíduos. A solução é estabelecer diretrizes sem qualquer interesse ou subjetivismo, que congregue tanto uma vontade particular como a universal⁵². Desse modo, o objetivo a ser traçado almeja uma condição que preserve a liberdade sendo um princípio universal. A moralidade, então, é o *Aufhebung* do direito abstrato⁵³. Com esta perspectiva, os desejos particulares contingentes deverão deixar-se conduzir pela mediação, perceberem, neles mesmos, a universalidade e constatarem, nos outros, o que almejam para si e, então, a igualdade e a liberdade serão aceitos como princípios universais (WEBER, 1993, p. 79).

1.2 O SUJEITO MORAL

A vontade agora, do ponto de vista moral, “deixa de ser infinita em si para o ser para si” (HEGEL, 1997, § 105, p. 97). Nestes termos, a pessoa será entendida como sujeito. A subjetividade do sujeito será a “determinação específica do conceito” (HEGEL, 1997, § 106, p. 97), pois vontade advém da subjetividade do indivíduo (vontade imediata). Tal denotação permite a formulação do conceito de vontade e, por conseguinte, a liberdade. A formulação do conceito de vontade será o lado real do conceito de liberdade⁵⁴. Desse modo, nesta sessão da filosofia do direito, a liberdade será internalizada e respeitada no agir social.

Com a internalização do conceito de liberdade por parte do indivíduo, ocorre uma mudança de perspectiva desta. Condição esta que dá origem a uma nova organização da própria liberdade, “onde a subjetividade, inicialmente abstrata ou distinta do conceito, se lhe torna

⁵² “Ai reside, num primeiro momento, a exigência de uma vontade, que, enquanto vontade subjetiva particular, queira o universal enquanto tal. Este conceito da moralidade não é, entretanto, somente algo exigido, mas algo que emergiu desse próprio movimento” (HEGEL, 2003a, § 103, p. 120).

⁵³ “Observe-se que o direito abstrato está como superado e guardado na moralidade, mas por ser apenas momento insuficiente terá que ser seguido por outro superior. As vontades particulares contingentes terão que abrir mão de sua imediatidade, no sentido de mediar-se, e reconhecer, nelas, a universalidade, isto é, reconhecer o universal em si mesmas” (WEBER, 1993, p. 79).

⁵⁴ “Só na vontade como subjetiva é que a liberdade ou a vontade em si pode ser real em ato” (HEGEL, 1997, § 106, p. 97).

adequada, e onde a idéia encontra a sua verdadeira realização” (HEGEL, 1997, § 106, p. 98). Este devir propõe uma nova organização à liberdade. Sendo assim, a subjetividade deixa de lado a indefinição para, mesmo sendo uma vontade subjetiva, conseguir determinações que também são objetivas e, portanto, verdadeiramente concretas.

Com esta perspectiva, cada indivíduo passa a se definir como sujeito, identificando na liberdade do outro aquilo que almeja para si próprio. Por conseguinte, a liberdade adquire um aspecto universal. Em acréscimo, todas as pessoas são reconhecidas por suas vontades livres e pelas liberdades que podem conquistar. Isso ocorre porque cada pessoa tem interesse que o outro respeite a sua liberdade, na medida em que este respeita a do outro (WEBER, 1993, p. 80).

Por tais proposições, as vontades livres realizam o *Aufhebung*, isto é, na moralidade a vontade deixa de ser imediata para ser mediata. Esta afirmação contempla a possibilidade de estabelecer a liberdade, pois a objetivação (*Aufhebung*), que se dá pela normatização, qualifica a vontade necessariamente surgida de um momento de subjetividade para, em seguida, efetivá-la. Para o autor, é só a partir desta condição que a vontade pode ser definida. Por este motivo, Hegel considera a moral com uma atribuição relativa, pois não há como afirmar que o que é imoral seja contrário ao moral e o que é injusto seja contrário da justiça (HEGEL, 2003, § 108, p. 99).

Sem deixar de fazer com que a subjetividade de uma pessoa escape do fim pretendido por ela, suprime-se o que há de imediato para objetivá-la, mantendo-se a subjetividade individual da pessoa. Surge agora o relacionamento da vontade de uma pessoa com outra. Neste momento, a vontade do outro será integrante da realização do fim do indivíduo, ou seja, “a realização do meu fim tem, pois em si esta identidade da minha vontade e da vontade dos outros” (HEGEL, 1997, § 112, p. 101). Isto terá uma relação harmoniosa entre as vontades particulares envolvidas, pois havendo o respeito pelo agir do outro, haverá respaldo no momento em que a vontade do sujeito se manifestar. Neste ponto, as relações interpessoais serão motivadas por condições que permitam a harmonia, tanto de quem realiza a ação, como daquele ou daqueles que admitirem tal ação, porquanto a intenção final de ambas as partes é que aconteça a harmonia entre todos.

1.2.1 A vontade “contingente”

Toda vontade subjetiva submetida a uma ação imediata supõe um objeto exterior. Deste modo, ocorrerá uma efetivação da vontade, a fim de promover uma modificação no real que, acrescida da vontade, no seu fim, encontra-se condicionada a uma ação determinada, sendo, neste caso, finita e contingente (HEGEL, 1997, § 115, p. 103).

Por tal condição, a ação, em sua exterioridade, contém diversos movimentos, mesmo os mais insignificantes. Em todo caso, toda ação, por mais ínfima e particular que seja, permite um estreitamento com o universal, pois a intenção, na forma, é universal e, no fato, um aspecto isolado. É evidente que o fenômeno particular se liga estreitamente ao universal, visto que o universal “está presente como tal e não como parte” (HEGEL, 1997, § 119, p. 107). O autor cita o exemplo de uma morte que não é apenas um pedaço de carne que se vai, mas uma vida.

Então, mesmo que uma vontade individual esteja profundamente ligada com o universal, ou melhor, faça parte da vontade o caráter universal, em cada movimento singular exprime-se o desejo da liberdade subjetiva e, assim, encontra na ação a sua satisfação (HEGEL, 1997, § 121, p. 108). Isso acontece dessa maneira porque a ação é singular e, sendo assim, haverá um valor subjetivo que tem um interesse próprio para a pessoa e exclusivo naquilo que ele propõe a atuação de suas vontades.

A particularidade de qualquer pessoa só será um direito se ela for livre. Mesmo assim, não pode haver qualquer tipo de intenção (moral), mesmo que tenha em vista o bem-estar de uma pessoa, que justifique uma ação contrária ao direito⁵⁵.

Outro conceito relevante para Hegel é o bem-estar. Tal expressão só tem validade segundo a liberdade, isto é, “o bem-estar não é um bem sem o direito” (HEGEL, 1997, § 130, p. 115) e só será realizado pela vontade particular. Esta vontade só será reconhecida se “estiver conforme em suas intenções e apreciações” (HEGEL, 1997, § 131, p.115).

⁵⁵ “Um das piores máximas do nosso tempo é de se querer que, em nome das chamadas boas intenções, nos interessemos por ações que são contrárias ao direito, bem como a de se nos representarem sujeitos maus que são dotados de um bom coração que deseja o seu próprio bem e, em caso de malogro, o bem dos outros” (Ibid., § 126, p. 112).

Hegel afirma (1997, § 132, p. 115) que “o bem é, em geral, a essência da vontade em sua subjetividade e sua universalidade, a vontade em sua verdade. Por conseguinte, só é plenamente no pensamento e por ele”. Por tal formulação, o bem se torna necessidade e essência da vontade de um indivíduo. Deste modo, para atingir o bem-estar é necessário agir conforme o direito e de acordo com o Bem-estar, individual e universal (HEGEL, 1997, § 133-4, p.118-9).

O bem, tendo uma estrutura abstrata, recorre à consciência moral, cuja “[...] disposição de espírito de querer o que é bom em si e para si” (HEGEL, 2010, § 137, p. 148) evidencia a compreensão do que sejam direitos e deveres. Neste sentido, não se pode determinar se uma pessoa tem a sua consciência moldada pela consciência moral e “se o que ele considera e afirma como bem o é efetivamente” (HEGEL, 1997, § 137, p. 121). O que se tem certeza é que o direito e o dever são determinações racionais da vontade e, por sua essência, não podem

residir nem na propriedade particular de um indivíduo nem na forma do sentimento ou de qualquer outro saber particular e, por isso, sensível, mas dependente das determinações universais do pensamento, quer dizer, apresenta-se na forma de leis e princípios (HEGEL, 1997, § 137, p.122).

Nesta afirmação, Hegel antecipa o momento em que a moralidade subjetiva encontra espaço e validação. Na eticidade, a fim de que muitas formulações abstratas, particulares e subjetivas se tornem universais e objetivas, o recurso utilizado por Hegel e que, para ele, torna-se indispensável, é a filosofia, pois defende ser a forma mais correta e válida de raciocínio dedutivo.

2 A ETICIDADE

Segundo a compreensão de Müller (HEGEL, 1998, p. 5), “o termo eticidade (*Sittlichkeit*), mesmo já presente em Kant, com Hegel terá uma nova conceitualização, sobretudo para contrapor a teoria hegeliana da realização primordialmente ético-política da liberdade com a moralidade kantiana (*Moralität*)”. A *Sittlichkeit* difere da *Moralität*, pois nesta

[...] temos a obrigação de realizar algo que não existe. O que deve ser, contrasta com o que é. E, junto a isso, a obrigação impõe a mim não devido ao fato de que faço parte de uma vida em comunidade mais ampla, mas na medida em que sou uma vontade racional individual (TAYLOR, 2005, p. 108).

A própria noção que se tem a respeito de Eticidade realmente é uma expressão do pensamento moderno. De um modo geral, esta época expressa muito o desejo humano de busca pela liberdade interior e, por sua vez, subjetiva. Mas o filósofo não segue a tendência da modernidade⁵⁶. No que se refere à compreensão de indivíduo, ele recusa qualquer justificativa que se assemelhe às doutrinas contratualistas e jusnaturalistas. O mundo grego será o aferidor de Hegel para estabelecer uma inerência entre Estado, com suas leis e poderes, e indivíduo (RAMOS, 2000, p. 213).

A vida ética (*Sittlichkeit*) é a que vai permitir ações aparentemente inconciliáveis, sobretudo ao estabelecer um acordo recíproco entre os interesses coletivos e individuais. E não só isso, a relação acontece com tal afinidade que o filósofo equipara tal relação com a estrutura orgânica de um ser vivo. Este paralelo evita qualquer possível envolvimento isolado ou uma unidade aparente (RAMOS, 2000, p. 226).

⁵⁶ “Hegel vai pensar a modernidade política como uma totalidade ética articulada em diferentes níveis de determinação – familiar, econômico, político – sendo este último o momento conceitual derradeiro desta totalidade” (RAMOS, 2000, p. 213).

Taylor (2005, p. 107-8), por sua vez, afirma que a Eticidade diz respeito às ações individuais que um cidadão deve realizar na comunidade onde mora. Esta imposição é inerente a *Sittlichkeit*, porque a vida pública precede o ser humano e já está previamente consolidada. Portanto, uma obrigação acontece pela via necessária, de modo que seja possível a harmonia geral de uma nação. No entanto, isto não deve ser uma maneira de impor uma condição específica de comportamento exterior que uma pessoa deve ter. A própria vivência lhe apresentará os moldes coletivos e individuais para que todos usufruam da máxima quantia possível de benefícios, sejam eles públicos ou internos, em cada uma das fases lógico-dialéticas da filosofia do direito de Hegel.

Com o advento da Eticidade⁵⁷, a ideia de liberdade estará dentro de um processo que se realizará de forma mais intensa no concreto. Isto também graças à capacidade intelectual do indivíduo que, no “saber e no querer”, almeja condições mais próprias e possíveis de ocorrência da liberdade individual e coletiva. Este é o momento em que “o conceito de liberdade se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si” (HEGEL, 1997, § 142, p. 141). Neste caso, o empenho de realização de tal conceito, pelo qual a Eticidade permite que aconteça e, ao mesmo tempo, promove o movimento em busca da efetivação, terá, por fundamento e finalidade motora, a ética. Com isso, o conceito de liberdade se concretiza no mundo sensível e, para a sua realização, o conteúdo será a substância concreta que terá a sua fonte fixa na realidade moral, excluindo qualquer opinião ou subjetividade da boa vontade (HEGEL, 1997, §§ 144, p. 141).

A Eticidade, dividida, nesta sequência, na família, na sociedade civil-burguesa e no Estado, permitirá momentos de realização de uma vida livre e em comunidade (RAMOS, 2000, p. 46). Todavia, tais instâncias da Eticidade não serão sobrepostas uma na outra como se a organização seguinte eliminasse por completo a anterior. Esta é, possivelmente, uma das confusões que se faz a respeito da filosofia do direito de Hegel, como se o Estado reprimisse os limites da família e da sociedade civil-burguesa (HEGEL, 2010, p. 16).

É na Eticidade que será possível a harmonia entre o bem e a vontade livre, ocorrendo a total realização na comunidade. Deste modo, as atividades de uma pessoa terão relação direta com o conjunto de normas que uma determinada sociedade aplica a seus membros. A

⁵⁷ “A eticidade é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos” (HEGEL, 1995b, § 513, p. 295).

liberdade, com o ganho do caráter social, deixa de ser puramente subjetiva para tornar-se também objetiva, através das instituições públicas. Com isso, “a eticidade representa a realização do conceito de liberdade, a síntese final do processo de determinação ou do desdobramento da idéia de liberdade” (WEBER, 1993, p. 95). A liberdade, então, conquista o seu desenvolvimento supremo, visto que não será mais voltada para um aspecto unicamente individual e exclusivo de cada ser humano, mas sim pautada na coletividade.

A Eticidade será movida por um caráter racional, pois contém o “sistema dessas determinações da ideia” (HEGEL, 2010, § 145, p. 167). Assim, tanto a liberdade⁵⁸ será a manifestação do que há de subjetivo na pessoa como também dos fenômenos reais do cotidiano. Pela compreensão de Hegel, no sujeito, a subjetividade moral, as leis e os agentes têm existência firme, diferentemente do que é para o senso comum. A justificativa disso é porque as leis morais são “mais elevadas, pois as coisas naturais só de um modo exterior e isolado apresentam um caráter racional, que, aliás, escondem na aparência da contingência” (HEGEL, 1997, § 145, p. 142).

Essas leis e também as instituições não são algo que o indivíduo desconheça, pelo contrário, são a sua própria “essência”. Isto porque todo homem é parte integrante e essencial destas instituições. Deste modo, ele vive atrelado a tal regimento, “é uma relação imediata e ainda mais idêntica do que a confiança e a fê” (HEGEL, 1997, § 147, p. 143).

Diante de tal aproximação e cumplicidade que o indivíduo deposita nas leis e instituições, ambas se tornarão deveres obrigatórios para a vontade particular de cada ente humano (HEGEL, 1997, § 148, p. 143). Mesmo com esta “obrigação consciente”, ou melhor, a liberdade consciente do dever, as leis e instituições (teoria dos deveres), na análise hegeliana, fundamentam-se na filosofia. Se isso não acontecer poderá haver uma redução a princípios vazios, ou por

relações com concepções próprias, princípios e idéias, fins, instintos e sentimentos correntes, às quais ainda pode acrescentar, como motivos, as repercussões de cada dever noutras relações morais bem como no bem-estar e na opinião (HEGEL, 1997, § 148, p. 144).

⁵⁸ “[...] que existe em si e para si” (Id., 1997, § 145, p.142).

Porém, isso somente poderá contribuir se uma legislação for coerente, imanente e advinda, de modo necessário, da ideia de liberdade. Tal afirmação terá prosseguimento em todas as relações coletivas da eticidade hegeliana, em destaque: o Estado.

Mesmo com essa fundamentação filosófica que Hegel propõe para o dever, de modo a não permitir que se formulem regras de comportamento baseadas em vícios pontuais de uma comunidade, a vontade humana fica limitada e comprometida pela própria condição natural e material de cada ser vivente⁵⁹. Primeiramente, em sua própria individualidade e particularidade que são exclusivas e únicas a cada pessoa, segundo pela própria limitação espaço-temporal. Nem mesmo com essas afirmações o dever promoverá um bloqueio nas ações e iniciativas humanas. Pelo contrário, haverá uma dupla libertação, pois

por um lado, da dependência resultante dos instintos naturais e 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 objetiva da ação e fica encerrada em si como inativa (HEGEL, 1997, § 149, p. 144).

Todo esse efeito normativo do dever que o homem aceita se submeter e que, na verdade o faz livre, revela a adaptação que cada ente faz, tornando-se, portanto digno de ser aquele ser que tem retidão⁶⁰, que é a integridade de caráter. A interpretação de Hegel em torno deste debate, mesmo que não se permita a junção da teoria dos deveres com a virtude, passa pela história e pelo instante particular de cada homem. A distinção maior entre virtude e dever está no fato de que a primeira é subjetiva e indeterminada e a segunda reporta para uma condição cuja

⁵⁹ “Quando os homens expressam que querem ser livres, em primeiro lugar só querem dizer que querem ser abstratamente livres, e toda determinação e estruturação no Estado aparece como uma limitação para esta liberdade. O dever não é, portanto, limitação da liberdade, senão unicamente sua abstração, é dizer a falta de liberdade. No entanto, é alcançar a sua essência, a conquista da liberdade afirmativa” (Id., 2004, § 149, p. 159, tradução nossa).

⁶⁰ “A retidão [=honra] é o [aspecto] universal, o que pode ser exigido em parte pelo [direito] jurídico, em parte no ético [sociedade]” (Id., 2010, § 150, p. 170).

ação seja realizada com excelência. Ainda com relação às virtudes, essas

são o ético na aplicação ao particular e, segundo esse aspecto subjetivo, são algo de indeterminado, assim o elemento quantitativo do mais e do menos intervém para sua determinação; sua consideração por isso não ocasiona defeitos ou vícios contrapostos com a de Aristóteles, que definia por isso a virtude particular, segundo seu sentido correto, como o meio-termo entre um de mais e um de menos (HEGEL, 2010, § 150, p. 171).

A relação virtude e dever apresenta um perigo frequentemente presente no indivíduo, pois o instinto tem muita proximidade com os deveres e as virtudes. Outra dificuldade é encontrar um limite entre bem e mal. Neste envolvimento de eticidade (dever) e virtude está o comportamento de cada entidade humana, o costume⁶¹. Se não houver uma regulamentação para os comportamentos humanos é acentuada a possibilidade de caos social e, por sua vez, impede-se qualquer organização da vida pública. Em consequência, a vida em sociedade se extingiria do modo como hoje conhecemos. Por isso, toda pessoa bem como os seus fins particulares devem se moldar pelo universal.

Uma condição para que isso ocorra é a pertença a uma comunidade ética, a saber: realidade moral objetiva. Comunidade esta que torna possível a garantia dos direitos básicos da vida de uma pessoa e a liberdade desta. Nem mesmo toda esta sujeição de vida à eticidade possibilita que cada ser humano realize uma liberdade individual, “pois a particularidade é o modo exterior fenomênico em que existe a realidade moral [e que está contido na] substancialidade moral” (HEGEL, 1997, § 154, p. 148).

⁶¹ “O hábito que se adquire é como que uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural. E assim a ética conquista a validade, pois as consciências de cada indivíduo desaparecem na medida em que poderia existir para si e a ela se opor” (Id., 1997, § 151, p. 147).

Tal condição produz uma perfeita harmonia entre direito e dever⁶² “e, no plano moral objetivo, tem o homem deveres na medida em que têm direitos e direitos na medida em que têm deveres” (HEGEL, 1997, § 155, p. 148). Essa relação terá sua visibilidade na família e, por conseguinte, num determinado povo.

2.1 A ETICIDADE NATURAL E IMEDIATA

A eticidade natural e imediata, também definida por família⁶³, é a primeira organização coletiva de pessoas da qual o ser humano, ou seja, “para Hegel, o homem é, antes de tudo, membro de uma comunidade [...]” (ROSENFELD, 2002, p. 25). Nesta primeira associação de indivíduos os valores cultivados são a união e o amor⁶⁴, além de ser para o espírito ético o momento da imediatez e do natural⁶⁵ (HEGEL, 1995b, § 518, p. 297). A imediatez refere-se ao envolvimento imediato entre os membros de uma família é explicado pela união que acontece segundo responsabilidade motivada pelo afeto recíproco e isenta de qualquer ponderação, já o natural refere-se ao vínculo que se estabelece de forma hereditária e consaguínea (RAMOS, 2010, p. 226).

Nesta instituição, o indivíduo inicia o relacionamento com os parentes, prefigurando uma vida coletiva e social. Na família persiste a contínua busca da união entre todos os familiares. Tal envolvimento gera confiança, o que possibilita espaço e oportunidade para que cada um dos membros conquiste autonomia, se torne independente e aptos para formar uma unidade social (HEGEL, 1997, §§ 158-9, p. 159-60).

⁶² “No direito abstrato tenho eu um direito e um outro tem o dever correspondente. Na moralidade (subjativa), o direito da minha consciência e da minha vontade, bem com o da minha felicidade, são idênticos ao dever, é o espírito real de uma família e de um povo” (Ibid., § 155, p. 148).

⁶³ “A família é para Hegel o meio onde se realiza uma tarefa ancestral: conjugar o feminino e o masculino, a maternidade e a paternidade, com o fim de assegurar da melhor maneira possível a transição do mundo interior da infância para o mundo exterior da fase adulta” (TIMMERMANS, 2005, p. 124).

⁶⁴ “Amor significa a minha consciência em unidade com o outro, de tal modo que não estou mais isolado, mas que consigo pela minha autoconsciência abandonar meu ser e saber como unidade minha com o outro e o outro como unidade dele comigo. Mas o amor é sentimento, isto é, a eticidade na forma do natural” (HEGEL, 2004, § 158, p. 165 [tradução nossa]).

⁶⁵ “Na família, temos a “eticidade” em uma forma natural e imediata, na qual a unidade mantém os seus membros coesos. É a esfera da relação matrimonial, da relação entre pais e filhos e da defesa e aumento do patrimônio” (ROSENFELD, 2002, p. 26).

Com a família, todos os parentes e os que estão agregados a ela não são apenas sujeitos, mas membros⁶⁶. Nesta primeira instituição coletiva de pessoas que Hegel apresenta na eticidade, a unidade familiar se sustenta através do amor recíproco. Por tal aspecto, a harmonia e a liberdade ocorrem de maneira imediata e natural (WEBER, 1993, p. 102). Por isso, alguns a chamam de eticidade natural.

Na família há três realidades com as quais o ser humano se envolverá: 1) no casamento, acordo bilateral recíproco, que não é regido por um contrato⁶⁷, mas que Hegel considera como imediato; 2) na existência exterior (propriedade, bens); e 3) na educação dos filhos.

2.1.1 O Casamento

Como fato moral imediato, o casamento contém a vida natural e sua totalidade, pois é um fato real na espécie humana e deste depende a propagação, tanto natural como ética. Isto porque, “a família não visa somente à perpetuação da espécie, mas, sobretudo a sua perpetuação ética, ou seja, não se trata [apenas] do ser natural da família, mas de seu ser ético” (ROSENFELD, 1995, p. 157). Este ser ético é o tema ao qual Hegel destaca nos seus estudos de filosofia do direito. Isto porque, se tomarmos a família como sendo uma minúscula fração da vida coletiva em um Estado, então a família já o prefigura constituído pelas pessoas (pais e filhos), pelas leis (amor recíproco) e pelas instituições regulamentadoras (autoridade do pai e da mãe).

No casamento⁶⁸, o marido e a esposa têm uma motivação imediata, a atração recíproca de um pelo outro. Em seguida, o momento se torna mediativo pelo consentimento livre de ambos,

⁶⁶ “O indivíduo sai de sua subjetividade e se objetiva no outro e se torna membro da família, reconhecido pelo direito, enquanto sujeito de direito” (WEBER, 1993, p. 102).

⁶⁷ “Embora tenha a forma de um contrato, o casamento não se esgota nele. Se fosse apenas um contrato, não estaríamos superando o nível do direito abstrato, pois isso seria a determinação apenas de uma parte da pessoa” (Ibid., p. 103).

⁶⁸ “As personalidades se unem, segundo sua singularidade exclusiva, em uma só pessoa: a intimidade subjetiva, determinada em unidade substancial, faz dessa união uma relação ética – o matrimônio” (HEGEL, 1995b, § 519, p. 297).

em constituírem apenas uma pessoa, em abandonarem nesta unidade a sua personalidade natural e individual, o que, deste ponto de vista natural, é uma limitação, mas [é] onde elas ganham a consciência de si substancial e, por isso, a sua libertação (HEGEL, 1997, § 162, p. 151).

O casamento tem como elemento moral objetivo “o amor, a confiança e a comunhão de toda existência espiritual” (HEGEL, 1997, § 163, p. 152). Vale ressaltar que casamento não se reduz a um contrato. O que ocorre é uma relação de cumplicidade entre os cônjuges. Este é o aspecto central para Hegel não concordar que o casamento seja, tão somente, um acordo mútuo entre ambos. No casamento, a relação se dá por um estreitamento pautado nos sentimentos de atração, de amor e da renúncia recíproca para que solidifiquem a união entre os cônjuges. Tais realidades, as quais Hegel confere ao casamento, ocorrem pelo fato de que se for uma instituição bem fundamentada nas condições acima descritas, a família será um dos alicerces da “fundação” do Estado que este autor concebeu (ROSENFELD, 1995, p. 158).

Por tais afirmações, conclui-se que a moralidade da coletividade se estabelece numa base sólida quando em casamentos monogâmicos⁶⁹. Isto porque, tanto o marido como a esposa doam mutuamente, as suas personalidades, mantendo sua “individualidade exclusiva imediata [...] que é recíproca e indivisa” (HEGEL, 1997, § 167, p. 156). Esta conduta na relação estabelece o surgimento de uma relação ética. Hösle (2007, p. 583) concorda que esta relação ética acontece pela própria expressão que os faz unidos, o amor. No entanto, não será apenas um sentimento apaixonante e irrefletido, mas um “amor ético”.

2.1.2– A fortuna da família e os filhos

Na família, a propriedade é uma condição natural e imprescindível, pois possibilita uma realidade exterior. Na organização

⁶⁹ “A intimidade substancial faz do matrimônio um vínculo indiviso de pessoas – um matrimônio monogâmico –; a união corporal é consequência do vínculo estabelecido eticamente. A consequência ulterior é a comunidade dos interesses pessoais e particulares” (Ibid., p. 297).

familiar, Hegel concebe que existe a figura do chefe, cujo encargo está imediatamente confiado ao pai e que deve prover toda a manutenção da mesma; a nenhum membro existe a possibilidade da posse particular, mas todos desfrutam de tudo (HEGEL, 1997, §§ 169.171, p. 157-8). Desse modo, neste grupo formado pelos cônjuges e seus respectivos filhos, a propriedade não visa à satisfação da carência de algum membro em especial e sim de todos os parentes entre si. Por essa razão que o patrimônio familiar é um bem coletivo, em que todos detêm um direito relativo e é também um elemento formativo da unidade familiar (WEBER, 1993, p. 108).

Os filhos constituem um elemento que une o casal de forma externa (HEGEL, 1997, § 173, p. 159). Portanto, a prole é a síntese e o resultado do amor dos pais. A partir da relação dos filhos com os pais conclui-se uma forma de amor recíproco, pautada numa unidade espiritual (WEBER, 1993, p. 109).

Os filhos, por constituírem uma parte importante da família, recebem todo o cuidado dos pais, o que lhes garante o auxílio necessário para o seu desenvolvimento. No entanto, os pais detêm para si o controle do livre-arbítrio dos filhos, de modo a mantê-los na disciplina e a educá-los (HEGEL, 1997, § 174, p. 159), para que se harmonizem com a convivência social e assumam para si o compromisso de participantes do entorno coletivo ao qual eles estão inseridos. Constatase que, mesmo com as restrições impostas aos filhos, estes são seres livres e os pais, ou qualquer outra pessoa, não tem poder de posse sobre eles, como se fossem suas propriedades particulares.

No que se refere à educação, esse é um fator importante para os filhos por três motivos: o primeiro (positivo), a eticidade “é introduzida neles com a forma de uma impressão imediata e sem oposição” (HEGEL, 1997, § 175, p. 160); noutro (positivo), os filhos vão sendo educados num ambiente protegido para que eles conquistem a autonomia; no último (negativo), é a “saída” de uma condição imediata à conquista da independência saindo da “unidade natural da família”. Todavia, este aspecto que, a princípio, pareça ser negativo, torna-se positivo. Isto porque os filhos, ao adquirirem uma determinada condição de consciência própria, são incitados a ir à busca da sua autonomia e liberdade autêntica, ou seja, cada filho terá condições de conquistar o seu espaço na sociedade, através das suas próprias aptidões e investidas no mundo coletivo.

Em seu cotidiano particular, cada família desenvolve hábitos que são de exclusividade do seu nicho de convivência, adquirindo aspectos semelhantes ao de uma personalidade independente. Tal condição promove, no envolvimento externo, relações de coletividade entre as famílias em que se busca a recíproca satisfação das suas particulares exigências (carências). Neste caso, os membros das famílias começam a se organizar conforme suas necessidades, em classes, de modo a planejar suas ações no coletivo. (HEGEL, 1997, § 181, p. 167). Weber (1993, p. 112) argumenta que, com a maioria dos filhos a família já não exerce a função da proteção efetiva e da totalidade da provisão. A sociedade civil-burguesa será a próxima organização coletiva que realizará tal ofício, pois o *Aufhebung*⁷⁰ acontece.

Marcuse (2004, p. 179) comenta a respeito do surgimento da sociedade civil-burguesa afirmando que, quando os filhos começam a buscar sua autonomia a grande discussão familiar é sobre a divisão dos bens. O amor ético e recíproco passa a dar lugar ao cultivo dos próprios interesses. Diante desta perspectiva a eticidade natural desaparece, pois a concepção harmônica, imediata e natural que unia seus membros dá lugar a uma perspectiva essencialmente particular (HEGEL, 2004, § 181, p. 181).

2.2 A SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA

Conforme já foi comentado anteriormente, a investigação que Hegel realiza na filosofia do direito baseia-se no processo lógico-dialético de efetivação da liberdade. Dentro deste processo, a sociedade civil-burguesa⁷¹ surge como um estágio intermediário entre a família e o Estado. Sendo assim, quanto ao direito abstrato e à família observa-se um aprimoramento dos conceitos envolvidos, sobretudo da liberdade. No entanto, está aquém do Estado (WEBER, 1993, p. 113-4).

⁷⁰ “As famílias estão como superadas e conservadas na sociedade civil [...] Esse novo espaço, que se abre, é preenchido pela sociedade civil, que tem na sua base pessoas concretas e independentes, reconhecidas como tais pela sua maioria” (WEBER, 1993, p. 113).

⁷¹ “A sociedade civil é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora a sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado, pois, como diferença, ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si” (HEGEL, 2003b, § 182, p. 15).

No que se refere à pessoa, no entendimento de Hegel, ela é um fim particular para si, contendo um conjunto de carências, de necessidades naturais e possuidora de uma vontade arbitrária. Estas configurações são encontradas no ser humano que estiver inserido na sociedade civil-burguesa, ou seja, “os indivíduos se tornam realmente indivíduos e, desse modo, independentes e isolados, tomam a si mesmos como fim de sua atividade” (LEFEBVRE; MACHEREY, 1999, p. 26). Mesmo assim, o indivíduo não se comportará de modo totalmente isolado, pois

por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada um se afirma e se satisfaz por meio do outro e é, ao mesmo tempo, obrigado a passar pela forma da universalidade, que é outro princípio (HEGEL, 1997, § 182, p. 168).

Mesmo com certa tendência para a vida universal, ainda assim permanece um sentimento a moderar as relações sociais: o egoísmo. Segundo Hegel (1997, § 183, p. 168), a atitude mental do egoísmo configura a base de um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão submetidos a esta atitude mental, presente nas relações interpessoais. E tudo será do particular para o universal. As relações humanas evidenciam o entrelaçamento entre ambos os conceitos, não apenas na forma conceitual, mas também na realidade, pois

ao mesmo tempo em que a particularidade e a universalidade na sociedade civil se dissociam, estão ambas, contudo, reciprocamente ligadas e condicionadas. [...] mas a particularidade do fim não pode, ser satisfeita sem o universal (HEGEL, 2003b, § 184, p. 16).

Em todo caso, cada indivíduo se comportará egoisticamente, ou seja, não haverá uma essência ética organizadora das relações sociais. Enfim, todo envolvimento coletivo que possa ocorrer, baseia-se,

primeiramente, numa intenção em satisfazer uma necessidade pessoal⁷². Depois, o interesse coletivo poderá ser almejado. Entretanto, tal proposição não permite haver uma realidade ética, pois o egoísmo tem primazia sobre a satisfação recíproca (WEBER, 1993, p. 115). E, se houver uma disposição altruísta em satisfazer a outrem é porque há um interesse “egoísta universal” (HÖSLE, 2007, p. 577).

Pela exposição realizada até o momento da sociedade civil-burguesa, constatam-se duas tensões: o indivíduo e o seu respectivo egoísmo. Ambos interligam-se numa única pessoa de modo a estabelecer o movimento e a unidade na sociedade civil-burguesa, mas uma “unidade mecânica”, sustentada pela mútua dependência cega e interesseira⁷³. Isto porque, “a necessidade de trabalhar e a necessidade de contratar a força de trabalho, por exemplo, tornam possível a unidade precária da sociedade civil” (SALGADO, 1996, p. 383).

Esse entendimento de Hegel a respeito do indivíduo na sociedade civil-burguesa exprime que: mesmo que cada pessoa tenha em si a busca pela satisfação das carências; possua o arbítrio contingente; e mantenha um capricho subjetivo, todas essas condições tornam-se “dependente do arbítrio e da contingência exteriores” (HEGEL, 1997, § 185, p. 169).

No entendimento de Hegel (2003b, § 187, p. 19), os cidadãos⁷⁴, presentes numa sociedade civil-burguesa, são pessoas que, na sua privacidade, buscam satisfazer o seu interesse próprio. No entanto, este fim apresenta, necessariamente, a mediação pelo universal, que se torna também um meio para a satisfação do indivíduo. Deste modo, tudo aquilo que a pessoa almeja, tanto na sua vontade como na ação propriamente dita, perpassa pelo universal. Isto porque uma das maneiras de alcançar a satisfação para o indivíduo é comprometer sua liberdade em prol de um entrelaçamento coletivo.

Antes, porém, a particularidade se comparado com o geral, possui, no início, uma carência subjetiva, mas torna-se objetiva, isto é, se satisfaz

⁷² “A sociedade cidadã (ou seja, a burguesia) é para ele [Hegel] ‘o campo de batalha do interesse individual, particular: a luta do todos contra todos’” (PADUANI, 2005, p. 136).

⁷³ “A sociedade civil, por si mesma, não pode realizar a unidade dos indivíduos senão analiticamente, num aglomerado de pontos iguais formalmente, mas que nos jogo dos interesses diversos se tornam desiguais, só se igualando formalmente na dependência das classes uma da outra (SALGADO, 1996, p. 382).

⁷⁴ Aqui Hegel se refere ao cidadão (*Bürger*) como o “‘indivíduo burguês enquanto ‘pessoa privada’ que tem interesse próprio por fim e age se inserindo como um elo no sistema de carências e na divisão do trabalho” (HEGEL, 2003b, p. 91).

pelas coisas externas, que são, agora, igualmente, a propriedade e o produto de outras carências e vontades e pela atividade e pelo trabalho, enquanto elemento mediador de ambos os lados (HEGEL, 2003b, § 189, p. 21).

Para a satisfação das carências é necessário que os indivíduos se envolvam, portanto condicionam-na por este envolvimento, ou seja, o inter-relacionamento humano, pautado numa relação de dependência recíproca, é imprescindível para suprir as carências humanas. Não se pode deixar de lado a abstração que é inerente a esses modos de realização das carências. Isto será também um modo de relacionamento entre os indivíduos⁷⁵. Um exemplo disso é o trabalho conforme a seguir.

2.2.1 O Trabalho

O trabalho⁷⁶ é um dos meios pelos quais o indivíduo satisfaz as suas carências. Deste retira os recursos naturais no ambiente em que vive e os transforma. Com esta atividade, muitos grupos de pessoas se unem, dissipando as incompatibilidades e satisfazendo as necessidades. Tal condição favoreceu e ampliou ainda mais a dinâmica social, ou seja, a dependência mútua entre os indivíduos se acentuou ainda mais. Constata-se, neste caso, o surgimento de uma universalidade. Todavia, isto é apenas meio para a satisfação de suas carências, pois as relações só ocorrem na medida em que existe um interesse egoísta envolvido (SALGADO, 1996, p. 367).

⁷⁵ “É pelo fato de eu ter de me orientar em função do outro que se introduz aqui a forma da universalidade. Adquiro dos outros os meios da satisfação e tenho de aceitar, por conseguinte, a sua opinião. Ao mesmo tempo sou obrigado a produzir os meios para a satisfação dos outros. Uma coisa remete à outra e se conecta com ela. Tudo o que é particular torna-se, nessa medida, algo social; na maneira de vestir, na hora de comer reside certa conveniência, que se tem de aceitar, porque nessas coisas não vale a pena querer mostrar a sua maneira de ver, mas nisso o mais sensato é proceder como os outros” (Ibid., § 192, p. 24).

⁷⁶ “Para Paduani, “o conceito de trabalho não é um conceito periférico com relação ao sistema de Hegel, mas é o conceito central através do qual ele concebe o desenvolvimento da sociedade” (PADUANI, 2005, p. 62).

Nessa perspectiva, se antes cada ente almejava uma satisfação exclusivamente sua, agora se redireciona para a satisfação da coletividade. Tudo porque o seu bem-estar tem mais possibilidades de ocorrência. Sendo assim, é importante salientar que, nessa organização coletiva de pessoas, o indivíduo “[...] cuida dos seus interesses particulares, sem qualquer consideração da ordem política como um bem comum. Seu interesse é sempre oposto ao da comunidade [...]” (SALGADO, 1996, p. 365).

O desenvolvimento subjetivo humano também ocorre com a transformação objetiva da natureza realizada pelo trabalho. Este fato permite que o desenvolvimento subjetivo humano se objetiva na natureza, eliminando assim a dicotomia entre objetivo e subjetivo. Deste modo, o trabalho propicia uma maior realização da dependência recíproca, acrescida da passagem de uma dimensão individualizada para uma perspectiva universal⁷⁷, pois incentiva a permuta entre os produtos e a conseqüente socialização das pessoas (PADUANI, 2005, p. 61). Esta condição só amplia ainda mais a mútua dependência entre as pessoas.

Isso ocorre pela “mediação do particular [egoísmo] pelo universal [satisfação recíproca das carências] como movimento dialético” (HEGEL, 2003b, § 199, p. 27). Tal fato acontece porque o homem, ao estabelecer uma condição econômica, liberta-se da dependência direta com a natureza e cria uma necessidade de satisfação mútua. Neste sentido, “o outro se torna uma condição necessária da satisfação do meu próprio carecimento” (ROSENFELD, 1995, p. 183).

Todos os cidadãos estão aptos para participarem de todas as riquezas disponíveis no mundo. Todavia, este envolvimento acontece de modo que a riqueza imediata própria, ou seja, o capital e a habilidade que o indivíduo possui, resultem numa desigualdade de patrimônios e de habilidades, sejam elas naturais, físicas ou espirituais (HEGEL, 2003b, § 200, p. 28). Isto acontece porque o econômico condiciona as relações entre os indivíduos e, portanto, inexistente qualquer preocupação em estabelecer uma distribuição igual da riqueza (SALGADO, 1996, p. 368).

⁷⁷ “A sociedade civil-burguesa transforma-se num certo tipo de universalidade que se realiza por meio do interesse egoísta de cada um, mas cujo processo de efetuação passa necessariamente pela ação recíproca de todos, criando um sistema de dependência universal: trata-se de uma universalidade finita, própria do entendimento” (ROSENFELD, 1995, p. 176).

Essa diferença promove a formação de grupos constituídos pelas mesmas carências e aptidões. Estes realizarão a troca de suas habilidades ou de produtos primários e manufaturados entre as pessoas, mas sem deixar de ter o egocentrismo como o quesito aferidor da satisfação das carências. Sendo assim, “se a primeira base do Estado é a família, as corporações⁷⁸ são a segunda” (HEGEL, 2003b, § 201, p. 29). Esta afirmação se confirma porque cada cidadão, por mais egoísta que seja, tem a necessidade de voltar-se para os demais. Portanto, “aqui está, a raiz graças à qual o egoísmo se liga ao universal, ao Estado, cujo cuidado tem de ser o de que esta conexão seja sólida e firme” (HEGEL, 2003b, § 201, p. 29).

Com os estamentos, conceitualmente e realmente, cada tipo de classe divide-se mediante uma convenção social. No entanto, os indivíduos, presentes em cada estamento, sofrem influência de diversos modos: da natureza, do nascimento e das circunstâncias particulares de uma região. Mesmo nestes casos, a pertença a uma classe lhes garante o mérito e a honra. Ainda há casos⁷⁹ onde esta divisão se realizou de modo forçado. Tal condição deixa o indivíduo numa total corrupção interior e numa degradação total. Todavia, quando se isenta a particularidade de qualquer imposição e se reconhece o direito, isso será “o princípio que dá alma à sociedade civil, que permite o desenvolvimento da atividade inteligente, do mérito e da ordem” (HEGEL, 1997, § 206, p. 183).

A satisfação de cada pessoa está condicionada pelo próprio arbítrio e pela condição natural a que ela está inserida no tempo e no espaço físico. Acrescido a isso, cada pessoa estará submetida ao sistema de direitos e de propriedades. Esta condição é necessária porque, conforme Weber (1993, p. 128) se não houver uma limitação nas liberdades individuais, a convivência fica complicada, pois todos poderiam fazer o que bem entendem. Deste modo, a princípio, admite-se que as condições enumeradas inibam qualquer um de exercer a vontade livre.

Nesse ínterim, a vontade particular, que conduz para os fins, relaciona-se com o universal que, em muitos casos, fica dependente do

⁷⁸ “Grupo de indivíduos com análoga função social ou com influência em determinado campo de atividade” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 828).

⁷⁹ Em alguns casos “o princípio da particularidade subjetiva não recebe o que lhe é devido, quando a repartição dos indivíduos em classes é feita pelo Governo, como acontece no Estado platônico, ou quando depende do nascimento, como nas castas da Índia” (HEGEL, 1997, § 206, p. 183).

círculo de contingências, ou seja, fica a mercê de uma ordem externa (HEGEL, 2003b, § 231, p. 54). Toda vontade singular, mesmo que siga as orientações firmadas pelo coletivo e esteja no uso da propriedade privada, exige o envolvimento recíproco com outros seres singulares.

Desse modo, as ações singulares produzem um efeito que não pode ser controlado por aqueles que promovem a ação. Isto pode gerar males em outras pessoas (HEGEL, 2003b, § 232, p. 55). Entretanto, a própria condição econômica possibilita o mínimo de reciprocidade possível de modo que seja garantida uma vida livre e, principalmente, a satisfação dos interesses privados.

Por aquilo que até agora Hegel demonstrou, as relações interpessoais não se restringem a um grupo particular de indivíduos. Todos, em maior ou menor grau, recebem influências de todos, devido às carências de cada um. Este intercâmbio na busca da saciedade alcança proporções além daquilo que o próprio indivíduo originou⁸⁰. A busca pela satisfação da primeira carência não terá conhecimento pleno da abrangência que a vontade particular desencadeou na organização coletiva. Salgado (1996, p. 370) é da mesma opinião, pois segundo ele, “as necessidades e os meios de sua satisfação são particulares do ponto de vista dos indivíduos, mas recebem o caráter da universalidade, na medida em que são também sociais”.

2.2.2 Quando a riqueza gera a pobreza

Na sociedade civil-burguesa, a realidade de cada pessoa não ocorre de forma a ser sempre apropriada para a vida harmônica na coletividade e promover uma condição mínima de qualidade de vida para todos. Isto porque, mesmo com toda organização e divisão dos indivíduos em classes, a riqueza produzida não é suficiente para evitar o surgimento da pobreza e a consequente formação de um grupo de excluídos⁸¹ (HEGEL, 2003b, § 245, p. 62).

⁸⁰ “Na sociedade civil, a meta é a satisfação da necessidade [Bedürfnis], e na verdade, ao mesmo tempo, tratando-se de necessidade humana, satisfazê-la de uma maneira universal segura; isto é, a garantia da satisfação” (Id., 1995b, § 533, p. 305).

⁸¹ “A riqueza excessiva anda de mãos dadas com a excessiva pobreza, e o trabalho puramente quantitativo leva o homem, e especialmente aquela parte da população que está sujeita ao trabalho mecânico nas fábricas, a um estado de extremo barbarismo” (Id., 1932, p. 496).

Isso porque, apesar da eficácia da sociedade civil-burguesa em criar situações que ofereçam o crescimento progressivo da economia, gerando uma conexão entre cada homem pelas carências e os modos de satisfazê-las, esta produz também a acumulação de riquezas nas mãos de poucos. Um dos motivos disto, se refere ao fato de que a dependência entre os homens se estreita de tal modo que todos se tornam sujeitos e se isolam no seu trabalho particular, impedindo de usufruir da liberdade e das possíveis vantagens da sociedade civil-burguesa (HEGEL, 2003b, § 243, p. 61). Nestas condições,

o indivíduo está sujeito a completa desordem e aos riscos do todo. A massa da população está condenada ao trabalho embrutecedor, insalubre e inseguro das fábricas, manufaturas, minas, etc. Ramos inteiros da indústria, que sustentam largas faixas da população, entram subitamente em falência, seja porque a moda mudou, seja porque os valores de seus produtos caíram por conta de novas invenções em outros países, seja por qualquer outra razão. Massas inteiras são assim abandonadas à irremediável pobreza. O conflito entre a extrema riqueza e a maior pobreza, uma pobreza incapaz de melhorar sua situação, aumenta sempre. A riqueza torna-se um poder dominante. Sua acumulação se processa em parte ao acaso, em parte através do modo geral de distribuição. O lucro desenvolve-se em um sistema multiforme que se ramifica por setores nos quais o pequeno negócio não pode lucrar. A máxima abstratividade do trabalho penetra nos tipos de trabalhos mais individuais, e segue ampliando sua esfera. Esta desigualdade entre riqueza e pobreza, esta indigência e necessidade, tem como resultado a desintegração completa da vontade, a rebelião interna e o ódio (PADUANI, 2005, p. 64-5)

A situação ainda pode alcançar os piores níveis quando ocorre uma queda das condições mínimas para a vivência coletiva de forma saudável. Esta é a miséria, tal como escreve o filósofo, momento em

que se perde o sentimento de liberdade, de direito, da honra e da existência, a partir do seu próprio sustento. Tal condição favorece ainda mais a concentração da riqueza nas mãos de poucos (HEGEL, 1997, § 244. p. 208).

Mesmo que a situação de pobreza esteja em níveis críticos e talvez possa sugerir que a classe rica supra as necessidades dos miseráveis, sem que estes necessitem trabalhar, Hegel é categoricamente contra isso, pois contraria “o princípio da sociedade civil e o sentimento individual da independência e da honra” (HEGEL, 1997, § 245, p. 209).

Mesmo que se ofereça trabalho aos pobres, esta condição promove o excesso dos produtos para a venda e, por conseguinte, a falta de consumidores, demonstrando, mais uma vez, que a sociedade civil-burguesa não é suficientemente organizada e rica para realizar o giro da produção. Por fim, Hegel cita o exemplo da Escócia como um método possível para erradicar a pobreza e manter sustentada a honra, que são as bases da sociedade civil-burguesa: “abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicidade pública” (HEGEL, 2003, § 245, p. 209).

Tal possibilidade não soluciona a dificuldade de parte da população. Apenas transfere o problema para o próprio indivíduo, eximindo a sociedade de qualquer responsabilidade nos acontecimentos. Uma alternativa é a sociedade civil-burguesa estabelecer acordos com outros mercados consumidores de modo a oferecer produtos que estão em excesso na sua comunidade.

Outro fator importante acontece na corporação onde a família encontra uma estabilidade que garante riqueza estável e condições mínimas de subsistência. Tal condição produz no indivíduo uma relação de comprometimento da classe com a qual ele é membro. Além do mais, lhe dá responsabilidade e liberdade para ir à busca daquilo que tem mais necessidade e até solucionar a pobreza de modo efetivo (ROSENFELD, 1995, p. 211).

Para Hegel (2010, § 254, p. 228), a corporação delimita o exercício do direito natural, isto é, a autonomia para exercer os próprios talentos, na medida em que tais habilidades estiverem sob o jugo da razão e também contando com a aprovação da coletividade e tendo em vista um fim comum⁸². Tal aspecto só unifica ainda mais os membros

⁸² “Na corporação há uma restrição do assim chamado *direito natural* de exercer a sua habilidade e, por conseguinte, de adquirir o que é para ser adquirido, somente na medida em que esta habilidade, na corporação, está determinada à racionalidade, a saber, liberada da própria opinião e da própria contingência, liberada do perigo para si e para outros, na medida

de uma corporação de modo a suprirem internamente os casos de pobreza ocorridos e a considerar os indivíduos como associados deste estamento e impedindo de tratá-los como objetos de doação, pois “parte de um reconhecimento efetivo de cada um como membro do todo” (ROSENFELD, 1995, p. 211).

A partir do que já foi exposto a respeito da sociedade civil-burguesa, esta organização coletiva de pessoas ainda se revela limitada. Sobretudo no aspecto da recíproca dependência direta dos indivíduos entre si para a satisfação das suas carências. Diante dos desgastes iminentes dessas relações sociais é imprescindível a passagem para um nível de eticidade superior. Para Weber (1993, p. 131), esta nova organização coletiva de homens “se impõe como necessidade última e como condição de possibilidade da realização da liberdade.” Isto também para eliminar as relações egoístas e interesseiras, demonstrando o quanto a sociedade civil-burguesa é um ambiente hostil à convivência e à harmonia recíproca.

Tais dificuldades relatadas na sociedade civil-burguesa, não a desmerecem pela função que lhe é conferida no contexto de organização coletiva das pessoas em forma de classes, e de acordo com a profissão ou aptidão físico-mental, pois detém uma organização formal e jurídica de forma exemplar. Mesmo assim, não há como realizar plenamente a eticidade⁸³.

Dando prosseguimento à argumentação lógico-dialética que o filósofo realiza, uma nova organização política se faz necessária para que a vida em comunidade se realize do modo mais pleno possível.

2.3 A IDEIA ÉTICA EFETIVADA

Na ciência filosófica do direito, a ideia ética é efetivada plenamente, quando na sequência de argumentação lógico-dialética, Hegel demonstra que o Estado⁸⁴ é o representante máximo desta

em que ela é reconhecida, assegurada e, ao mesmo tempo, elevada à atividade consciente em vista de um fim comum” (Id., 2003b, § 254, p. 67).

⁸³ “O fato é que a sociedade civil está bem organizada, formal e juridicamente, mas, do ponto de vista da realização plena do princípio pressuposto, é ainda parcial. Não há elemento algum, na sociedade civil, capaz de realizar a essencialidade ética” (WEBER, 1993, p. 131).

⁸⁴ “O Estado é a manifestação suprema do espírito, ‘a coroação de todo o edifício’, a encarnação mais perfeita da razão na vida da humanidade” (PADUANI, 2005, p. 135).

efetivação. Isto é o que ele considera ser o ápice e a realização plena e efetiva da Eiticidade. Em outras palavras, nesta instituição coletiva de pessoas, por seu caráter político, é que se efetua a liberdade, ou seja, “o Estado é a forma política da liberdade” (ROSENFELD, 2002, p. 12). A efetivação da Eiticidade garantida no Estado possibilita que a vida de cada cidadão seja livre e harmoniosa entre todos. Desse modo, tem-se que no Estado solidificam-se as bases inerentes à promoção da liberdade.

Hegel propõe outra análise: que o Estado promova a unidade orgânica das liberdades particulares (subjéitiva) e coletivas (RAMOS, 2000, p. 227). Aliás, essa organicidade é preponderante, pois é a que dá sentido e que harmoniza a existência desta organização coletiva de pessoas.

Para Weber (1993, p. 154), o Estado poder ser comparado com um organismo vivo, pois esta unidade não se baseia em um amontoado de pessoas que disputam seu espaço e almejam realizar seus anseios individualmente. No entanto, se o Estado pode ser comparado com um organismo, então é porque cada cidadão desempenha uma função determinante não apenas para si próprio, mas colabora também com o bem-estar coletivo.

Há que se considerar com a devida importância a maneira de Hegel entender o Estado, pois a argumentação do filósofo não se restringe a definir tal instituição num sentido limitadamente político ou, muito menos institucional, no que se refere à divisão dos poderes. Sua concepção de Estado é mais ampla, pois o entende de uma forma generalista, entendendo-o

[...] enquanto unidade da vontade universal objetiva (substancial) e das vontades singulares erguidas à universalidade da sua qualidade política de cidadãos, portanto, o Estado como esfera público-política da realização universal da cidadania (HEGEL, 1998, p. 9).

Pela interpretação de Müller (HEGEL, 1998, p. 7), o Estado será “a esfera mais ampla de objetivação institucional da vontade livre em si e para si, isto é, da vontade livre [...]”. Tal afirmação corrobora o que Hegel (1998, § 257, p. 25) concebe por Estado: “o Estado é a realidade

efetiva da idéia ética”. Esta ideia ética, Müller interpreta como sendo o conceito pelo qual demonstra as condições possíveis de realização universal da liberdade. Nesta concepção, Marcuse (1978, p. 60) acredita que “[...] o Estado deve perpetuar, numa forma racional apropriada, o interesse comum de seus membros, pois nisto consistiria sua ‘verdade’ [...]”.

Essa seria a forma racional pela qual o Estado, pela interpretação de Müller (HEGEL, 1998, p. 11), se apresenta de modo velado. Isto porque a promoção da unidade ocorre de duas formas: em sentido abstrato, tanto da universalidade como da singularidade que se relacionam; e numa efetivação concreta, na perfeita harmonia da liberdade objetiva (vontade universal) com a liberdade subjetiva, que busca os seus fins particulares a partir de formulações regimentais universais.

Com a compreensão de que o Estado hegeliano tem a sua realização máxima pela razão, principalmente pela harmonia individual e coletiva entre todos os cidadãos, tem-se que

a racionalização do Estado procede *pari passu* [a par] com a convicção de que o Estado é a forma mais alta ou menos imperfeita da convivência humana, e só no Estado o homem pode conduzir uma vida [livre] em conformidade com a razão (BOBBIO, 1989, p. 41).

Nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel toma a liberdade como conceito prévio e definido, balizando e conduzindo os demais temas tratados nesta obra. Quando desponta na temática do Estado, tal conceito revela-se de forma muito mais primordial, tanto no aspecto conceitual, quanto na sua efetiva realização no mundo. Dado o caráter primordial deste conceito, o filósofo conclui que a liberdade é a essência do Estado e, por extensão, de toda sua filosofia do direito⁸⁵. A partir disto, percebe-se que o axioma principal de sua obra é a liberdade. E

⁸⁵ “O Estado é a efetuação da liberdade à medida que age a partir de um saber do que ele é essencialmente, e isto pelo saber que os indivíduos possuem da sua própria liberdade. [...] Hegel enuncia que o indivíduo (o cidadão) situa-se no âmago do Estado graças ao movimento lógico que o produz como figura da liberdade” (ROSENFELD, 1995, p. 225).

mais, não somente como fundamento, mas é o objetivo final e motriz de suas elocuições.

A asserção anterior torna-se perfeitamente compreendida quando Hegel apresenta o Estado, não puramente como se fosse um modelo pronto e preparado isoladamente. Como vimos, as etapas anteriormente citadas (família e sociedade civil-burguesa) são fundamentais e contribuem para realização do momento máximo do Estado (*espírito objetivo*) que, por sua vez, promove a totalidade da liberdade.

Não se pode deixar de mencionar que, quando o filósofo expõe lógico-dialeticamente o Estado, não ocorre uma eliminação das duas agremiações coletivas de indivíduos que o precedeu (família e sociedade civil-burguesa). A instituição política (Estado) apenas supera e guarda (*Aufheben*) o que a precedeu, não os elimina, ou seja, um cidadão não deixa de ser membro de uma família, ou de ser associado ou empregado em uma corporação por pertencer a um Estado.

Por essa razão que, na compreensão de Hegel (1997, § 255, p. 214-5), a família e a corporação (esta última presente na sociedade civil-burguesa), constituem as raízes éticas do Estado. Isso porque,

a primeira contém os elementos da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva numa unidade *substancial*; mas a segunda une, de modo *interior*, esses momentos que, na sociedade civil-burguesa, inicialmente estão cindidos em particularidade *refletida dentro de si* do carecimento e da fruição e em universalidade jurídica *abstrata*, de modo que, nessa união, o bem-estar particular é enquanto direito e é efetivado (HEGEL, 2010, § 255, p. 228).

Pela maneira como foi conceituada acima a Eiticidade, e o seu representante máximo, o Estado, é possível compará-los ao que acontece na estrutura orgânica de um ser vivo⁸⁶. Sendo assim, a associação de

⁸⁶ Müller (HEGEL, 1998, p. 19) pontua que: “o Estado em geral é, para Hegel, um universal concreto que abarca em sua esfera público-política os indivíduos, a família e a sociedade civil-burguesa, mas, ao mesmo tempo, ele é um ‘organismo’, que estando numa relação a si mesmo, organiza ativamente as partes que o constituem, que se tornam ‘determinações realmente sólidas, [...]’”.

pessoas que acontece no Estado, com sua organização político-administrativa, permite reforçar a unidade indissolúvel das partes, evitando qualquer possível entrelaçamento artificial (RAMOS, 2000, p. 210).

Com o advento do Estado, chega-se à plenitude possível das relações interpessoais, pois como já foi visto, tanto a família como a sociedade civil-burguesa, na filosofia de Hegel, são organizações coletivas de pessoas que desempenham um papel fundamental no desenvolvimento coletivo, visto que, logicamente⁸⁷, precedem o Estado. Todavia, ambas alcançarão o modo mais pleno possível de liberdade quando, lógico-dialeticamente, estiverem sob a presença administrativa do Estado.

Desse modo, “o Estado é a realidade efetiva da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe” (HEGEL, 1997, § 257, p. 216). Pela compreensão do filósofo, é através da vida cotidiana que o Estado já tem existência de forma imediata e, pela consciência e na atividade do indivíduo, manifesta uma existência mediada. Ambos os momentos constroem uma unidade e conquistam a liberdade substancial, pois esta não é abstrata. Por este motivo, tal instituição será a essência e o produto da atividade dos cidadãos⁸⁸ (HEGEL, 1997, § 257, p. 216).

Essa associação de pessoas não surge de maneira impositiva para seus membros. Isto porque, lógico-dialeticamente o Estado, como instituição surge de comum acordo com cada indivíduo, pois “um Estado não pode ser apenas um conjunto de determinações objetivas, sem que suas instituições sejam animadas pela vontade e assentimento individual” (BORGES, 2009, p. 87).

⁸⁷ Na *Filosofia do Direito* de Hegel o Estado é, logicamente, a última instituição a ser formada. No entanto, historicamente, o Estado precede a sociedade civil-burguesa. Outro aspecto que não pode ser esquecido neste momento é o recorte realizado nesta proposta de investigação dissertativa. Não se propõe adentrar no aspecto histórico. Isso porque, no decurso temporal da história, a família e a sociedade civil-burguesa são entidades coletivas de pessoas que já tinham como consolidada a presença de uma organização coletiva “superior”, como o Estado. Isso não significa que seja consoante os moldes modernos explicitados por Hegel. Importante saber também que, historicamente e lógico-dialeticamente, o Estado moderno, apresentado por Hegel nos estudos pertinentes a este tema, é a efetividade plena possível da vida ética (*Sittlichkeit*).

⁸⁸ “O Estado é o momento de manifestação do Espírito, da totalidade da liberdade em que as particularidades se superam. Como ordem social livre, o Estado é a instituição que faz com que a liberdade do sujeito seja possível numa unidade ética de todos. Não é, portanto, um ente separado dos indivíduos, mas os próprios indivíduos livres, na medida em que a sua liberdade se faz possível numa unidade, numa ordem” (SALGADO, 1996, p. 493).

Mesmo nessa concepção liberal⁸⁹ do Estado, que tem certa semelhança com a sociedade civil-burguesa, responsável por garantir a segurança, a propriedade e a liberdade pessoal, a realização do individual é o objetivo final de todos. Para isso, o cidadão deve acolher as normas estatais de modo que sua vontade esteja harmonizada com o interesse universal.

A união de cada pessoa com o Estado assemelha-se com a família, porque em ambas se estabelecem de modo orgânico, ou seja, tanto o envolvimento de cada cidadão com o Estado ou filho com os pais, ocorre de forma harmônica. Sendo que, na família o vínculo social se dá pelo amor, já na sociedade civil-burguesa, que também compõe o Estado, o vínculo social se dá por uma vontade racional (SALGADO, 1996, p. 419). Tal condição não inibe a realização particular do ser humano.

Uma ferramenta necessária para garantir a realização particular do ser humano é o direito positivo, pois, para Hegel, este tem que ter por base os estudos filosóficos do direito que, por sua vez, possibilita a promoção do bem comum.

Contudo, o Estado não se reduz apenas a um órgão legislador ou um instrumento de controle das ações humanas como faz o direito positivo. O Estado quanto a sua relação com os indivíduos caracteriza-se por um envolvimento recíproco de identidade e cumplicidade com estes, pois o Estado é o espírito objetivo “personificado” e cada pessoa só terá “objetividade, verdade e eticidade, enquanto ela for membro do Estado” (HEGEL, 1998, § 258, p. 26), ou seja, para o filósofo é somente quando o cidadão pertence a esta instituição que sua liberdade está efetivamente assegurada. Neste sentido, todo indivíduo é convidado a levar uma vida universal, cuja satisfação singular continuará sendo assegurada. Num aspecto puramente racional, verifica-se uma estreita unidade do universal (Estado) com o singular (indivíduo), ou seja, a unidade entre a liberdade objetiva com a liberdade subjetiva. O que garante esta unidade entre as liberdades supracitadas é o fato de que as ações dos cidadãos se orientam sob um “agir que se determina segundo leis e princípios pensados, isto é, universais” (HEGEL, 1998, § 258, p. 27).

O que Hegel propõe, conforme a compreensão de Rosenfield (1995, p. 226), é determinar um controle sobre os indivíduos por parte

⁸⁹ Pelo entendimento de Hegel (2010, § 258, p. 230) é no Estado que a liberdade conquista o seu “direito supremo”.

do Estado. Todavia, isto não diminui a liberdade de cada cidadão, uma vez que o próprio Estado advém de um pensamento de cidadania que é materializado nas instituições que dele fazem parte, como a família e a sociedade civil-burguesa. Também não haverá uma submissão do cidadão ao Estado, pois “não há Estado – no sentido hegeliano do termo – se o conteúdo normativo de suas leis e instituições não contar com o assentimento subjetivo por parte dos indivíduos” (BORGES, 2009, p. 86).

A pretensão de Hegel é que o Estado ofereça uma liberdade cujas escolhas não sejam influenciadas por qualquer coação, seja por terceiros, ou por formalidades sociais. Ele afirma que isso só é possível quando a escolha do cidadão acontecer pela via racional⁹⁰. Se o concurso das normas estatais promover uma ação livre a cada cidadão, então a atuação do Estado não se limitará somente no âmbito do ter – naquilo que se refere a uma proteção dos bens –, mas também na esfera do ser, o que efetiva a liberdade individual (SALGADO, 1996, p. 387).

Essa proposta de harmonia coletiva e particular de direitos e deveres, tem efetivação numa comunidade que promove a racionalidade como fundamento regimental. Melhor dizendo, que as leis sejam pautadas num conteúdo racional isento de deliberações imediatistas que só prejudicam o bem-estar coletivo. Desse modo, torna-se factível o cumprimento dos deveres pela liberdade que há em realizar tal recomendação. Singer (2003, p. 59) concorda com esta afirmação, ao perceber que o cidadão manifesta um sentimento de satisfação ao realizar uma tarefa necessária que está em concordância com o que regulamenta o Estado. Também não se deve esquecer que a ação pelo dever não acontece puramente pelo dever, mas também pela liberdade que há em cada cidadão e pela harmonia que tal agir proporciona, seja este coletivo ou individual. Logo, a consciência de agir pelo dever que gera as consequências mencionadas acima caracteriza o cidadão.

Com isso, é possível diferenciar o que seja um cidadão de um indivíduo qualquer. O indivíduo é um ser que ainda não tomou consciência de sua participação na vida social no meio no qual está inserido. O cidadão carrega dentro de si a concepção de ser membro de um Estado. Nele também se visualiza a realização demonstrada nesta instituição, isto é, a realização efetiva da liberdade. E não poderia ser diferente, pois todo indivíduo que está submetido a um Estado, torna-se

⁹⁰ “Só somos livres quando nossa escolha está baseada na razão” (SINGER, 2003, p. 60).

necessariamente cidadão do mesmo. O motivo é porque ele usufrui das liberdades conquistadas coletivamente e que são realizadas de modo pleno no Estado. Além disso, não será de competência desta instituição política a preocupação com os anseios particulares de cada um. Um aspecto pertinente a ser considerado é o uso de ferramentas coletivas que promovam o bem-estar do cidadão (ROSENFELD, 2002, p. 34).

Apesar de ser universal toda a idealização que o filósofo propõe na concepção de Estado, este terá sua efetivação caracterizada num caso particular. A exemplo, um conjunto de pessoas é que aceita ser submetido às mesmas leis individuais e coletivas, como ocorre ao longo da história (HEGEL, 1998, § 259, p. 350). Esta instituição terá como atividade a organização coletiva de pessoas, proporcionando às mesmas a liberdade em ato (concreta)⁹¹ de cada singularidade pessoal. Esta atividade só será possível se forem respeitados os anseios particulares por parte do Estado e as buscas e aceitações agregarem-se ao interesse universal por parte dos cidadãos. O contrário também é válido, pois o universal se relacionará com a motivação particular que deve ter o seu direito.

A efetivação da liberdade conquista-se no Estado, pois este compreende o último estágio da Eiticidade, o momento máximo do Espírito objetivo. Por essa razão que a liberdade alcança a sua máxima realização coletiva e individual ao unir definitivamente os anseios particulares da liberdade subjetiva com harmonia universal da liberdade objetiva (RAMOS, 2000, p. 215). Esta é a própria concepção de Hegel, visto que,

a racionalidade, considerada abstratamente, consiste, em geral, na unidade em que se compenetraram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, consiste na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e da vontade buscando seus fins particulares, - e por causa disso, segundo a forma, num agir determinando-se

⁹¹ “A liberdade concreta consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu desenvolvimento completo e o reconhecimento do seu direito para si, quanto, em parte passem por si mesmo ao interesse do universal” (HEGEL, 1998, § 260, p. 35).

segundo leis e princípios *pensados, isto é, universais* (HEGEL, 2010, § 258, p. 230).

Essa harmonia entre o universal e o particular articula-se numa unidade estatal muito bem solidificada por ambos os “lados”⁹². O envolvimento acontece mediante uma dupla cumplicidade: de um lado, os deveres que cada cidadão cumpre ao respeitar as leis do Estado; e de outro, os direitos dos cidadãos, cujos desejos particulares dos indivíduos têm sua garantia assegurada pelo Estado⁹³ (HEGEL, 1998, § 261, p. 36).

Isso ocorre porque tanto o envolvimento estatal como o que provém do cidadão não se anulam, mas se complementam, visto que a realização plena do fim de um indivíduo (liberdade) está condicionada pelas leis e interesses que o Estado estabelece. Porém, essa proposta não é apresentada de forma impositiva, mas de tal modo que o indivíduo sinta-se envolvido com as formulações desta instituição.

A igualdade de direitos e deveres é estendida a todas as pessoas. Isso tudo para garantir “o único princípio do dever e do direito, a liberdade pessoal do homem”⁹⁴ (HEGEL, 1998, § 261, p. 38). A integração é tal que “o cidadão de Hegel é o que, no plano ético, serve ao Estado servindo a si mesmo e, ao servir a si mesmo, tem como finalidade servir ao Estado” (SALGADO, 1996, p. 366).

É fundamental compreender a necessidade da presença do Estado para que o cidadão realize plenamente a sua liberdade⁹⁵, sempre mantendo e preservando a coletividade. Enfim, o objetivo do Estado hegeliano é integrar os interesses coletivos com os singulares. Esta

⁹² “Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal” (Id., 1997, § 260, p. 225-6).

⁹³ “A união do dever e do direito significa que aquilo que o Estado exige como dever deve ser tido também como direito do indivíduo. Em tal sentido, o Estado representa a existência objetiva das determinações individuais, que nele se encontram superadas e guardadas. [...] O Estado é o limite. Nada além do que ele exige deve ser tido como um dever” (WEBER, 1993, p. 144).

⁹⁴ No entendimento de Weber, “realizar a liberdade não significa atender apenas aos interesses particulares, mas, mais do que isso, significa integrá-los na universalidade. Nem o universal tem realidade sem o interesse, o saber e o querer particular, nem o indivíduo pode viver como pessoa privada, sem querer, ao mesmo tempo, o universal. Dentro dessa perspectiva, necessidade e contingência deverão estar perfeitamente integradas, para que se possa falar em liberdade” (Ibid., p. 143).

⁹⁵ “[...] só como membro do Estado que o cidadão pode realizar efetivamente sua liberdade, uma vez que o Estado é condição de possibilidade da liberdade política” (Ibid., p. 134-5).

instituição coletiva de pessoas é que possibilita a ocorrência de uma liberdade geral, pois é a que vai gerenciar o que pode ser permitido realizar ou não. No entanto, aquilo que é permitido realizar será a liberdade efetivada em seu sentido mais pleno (WEBER, 1993, p. 133-4).

No entanto, o direito que um pai de família dispõe não é numa mesma proporção que um filho usufrui; o mesmo diz-se do cidadão comum para com o rei, porque tanto o rei como o pai de família ocupam posições que lhe exigem responsabilidades hierarquicamente superiores, já que estes têm em suas atividades o referendo da dinâmica do Estado e o desenvolvimento da família, respectivamente. Mesmo com a variação na disposição dos direitos dos cidadãos, o Estado deve promover e garantir a conquista da satisfação dos mesmos. No entanto, os cidadãos não podem deixar de cumprir seus deveres fora da harmonia com o Estado, a ponto de fazer com que a “coisa pública torne-se a sua própria coisa particular” (HEGEL, 1998, § 261, p. 38), ou seja, cada um assume sua tarefa com o intuito de contribuir com o universal e ser responsável por ela.

Para Hegel, é fundamental que as aspirações próprias de cada ser humano sejam respeitadas e “postas em concordância com o universal” (HEGEL, 1998, § 261, p. 38). Por tal formulação, ambos, o individual (cidadão) e o universal (comunidade), conquistam a plena harmonia de realização recíproca, ou seja, “[...] a liberdade só é efetiva na identidade do eu (subjetividade) e do nós (ordem) pela mediação do mundo e através do Estado (objetivação do nós) [...]” (AMBRÓSIO; SANTOS, 2010, p. 234). Essa mútua correspondência do Estado com o cidadão, permite que, a medida que esse último assuma para si os deveres, o outro garanta a “proteção da pessoa e da sua propriedade”⁹⁶ (HEGEL, 1998, § 261, p. 38).

Pelos deveres, tanto dos indivíduos como do Estado, faz-se necessário que este organize um conjunto de leis coletivas para se auto gerir, ou seja, gerir a vida desde o cidadão mais comum até o próprio chefe maior de uma nação, neste caso, para Hegel, o monarca. Essas condições impedem a possibilidade de surgimento de um Estado totalitário e propicia um modelo constitucional (WEBER, 2003, p. 106).

⁹⁶ “O homem moderno quer ser respeitado na sua interioridade. A ligação entre dever e direito tem esta dupla face: o que o Estado exige como dever é também, imediatamente, o direito da individualidade” (HEGEL, 1998, § 261, p. 39).

2.3.1 “A racionalidade desenvolvida e efetivada”

A racionalidade desenvolvida efetiva-se a partir do momento que os representantes de um povo, movidos pelo espírito coletivo, decidem necessariamente, a partir dos hábitos e costumes comuns desta sociedade, redigir um conjunto de leis fundamentais para promover uma organização social, política e administrativa deste mesmo grupo de indivíduos. Essa proposição é confirmada por Châtelet (1995, p. 134), uma vez que uma Constituição formaliza e transpõe o espírito de um povo.

Isso porque,

[...] o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei *compenetrando todas as suas relações*, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside a liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição (HEGEL, 2010, § 274, p. 259).

Com tais aspectos entende-se porque a Constituição representa o espírito de um povo, pois

é uma lei que penetra toda a vida desse povo, os costumes e a consciência dos indivíduos. A constituição de cada povo, portanto, no pensamento de Hegel, depende da natureza e cultura desse povo. É nesse povo que reside a liberdade subjetiva do Estado e, portanto a realidade da constituição (PADUANI, 2005, p. 175).

A formulação e o reconhecimento da Constituição de um Estado, como sendo racional, surgem a partir da identificação da realidade com

o conceito, permitindo que cada um dos poderes seja a totalidade. Muitos quiseram utilizar a religião e a piedade como base para a formulação de uma Constituição e se esqueceram dos termos como razão, esclarecimento, unidade e liberdade. Todavia, esses primeiros conceitos (religião e piedade), por si só não podem promover um raciocínio que credencie a elaboração efetiva da constituição (HEGEL, 1998, § 272, p. 64-5).

Essa Carta de Leis de um povo, na prática, não deve também ter uma data que tenha sido feita, através da convocação de uma assembléia constituinte⁹⁷, por exemplo, muito menos que uma nação a receba previamente elaborada⁹⁸. Isto porque, as cláusulas contidas nesta carta regimental perpassam o tempo, pois expressam os costumes e as consciências dos indivíduos⁹⁹. Isso demonstra que todos contribuem e que cada cidadão usufrui da liberdade subjetiva e mantém ou promove a realidade efetiva da Constituição. Por esta razão, este conjunto de leis representa o espírito de um povo¹⁰⁰, que “se caracteriza por um determinado nível de consciência” (WEBER, 1993, p. 152). Por fim, entende-se o argumento de que uma constituição é exclusiva de cada povo por estar de acordo com a sua própria cultura.

Para alguns pensadores parecer ser fácil responder quem e sob quais condições esta carta magna será redigida, mas, ao se saber que a Constituição é a representante do Espírito de um povo e ao vermos a

⁹⁷ Pela compreensão de Hegel, “em princípio, porém, é absolutamente essencial que a constituição, embora tenha surgindo no tempo, não seja encarada como algo feito, pois ela é, ao contrário, o que é absolutamente em si e por si, o qual é por isso de se considerar como o divino e o que perdura e como acima da esfera daquilo que é feito” (Ibid., § 273, p. 72).

⁹⁸ “Napoleão, por exemplo, quis dar *a priori* aos espanhóis uma constituição, o que, porém, passou-se muito mal. Pois uma constituição não é algo meramente feito: ela é trabalho de séculos, a Ideia e a consciência do racional, tanto quanto essa consciência está desenvolvida num povo. Daí que nenhuma constituição é meramente criada por sujeitos. O que Napoleão deu aos espanhóis era mais racional do que aquilo que tinham antes e, no entanto, repeliram-no como algo que lhes era estranho, já que não tinha ainda se elevado a esse grau de formação. O povo tem de ter por sua constituição o sentimento do seu direito e da sua condição” (Id., 1998, § 274, p. 73-4).

⁹⁹ “Querer dar a um povo uma constituição, ainda que mais ou menos racional quanto ao seu conteúdo, - esta singular ideia passa por alto precisamente o momento graças ao qual ela é mais do que um ente da razão” (Ibid., p. 73).

¹⁰⁰ “Cada povo tem, por isso, a constituição que lhe é adequada e que lhe convém” (HEGEL, 1998, § 274, p. 73). Pela interpretação de Paduani (2005, p. 67), “Hegel concebe as leis, que emanam do Estado, desde que representem efetivamente a vontade livre dos indivíduos associados decidindo sobre a legislação que melhor atenda a seus interesses comuns”.

indagação de Hegel: “quem tem de fazer o espírito de um povo”¹⁰¹ (HEGEL, 1995b, § 540, p. 311), percebe-se que não é fácil como parece em um primeiro momento.

Por representar o espírito de um povo é que uma Constituição não surge a partir de um pequeno grupo de legisladores. Isto porque a mesma de certo modo já está internamente presente nos indivíduos através da cultura e dos hábitos de um povo, que por sua vez, serão expressos em forma de leis¹⁰² (WEBER, 1993, p. 152). Se, de fato, as leis representarem a cultura e os hábitos de um povo, a legislação a ser promulgada conseguirá ser a expressão de uma “vontade reconhecida e consciente” (BOBBIO, 1989, p. 74).

Outra importante compreensão deve-se ao fato de que, a partir do momento em que um Estado expressa publicamente a sua estrutura regimental, o mesmo expõe toda a sua vida ética de forma sistemática. As formas imediatas¹⁰³, de regulamentação coletiva, sustentadas nos hábitos e costumes, apenas representavam uma organização coletiva de pessoas de modo justo, configuravam um momento anterior e fundamental ao constitucional. O Estado, agora constitucional, manifesta plenamente a realização da liberdade e expressa a racionalidade desenvolvida das pessoas (SALGADO, 1996, p. 416).

Essa condição acima explicitada deve ser bem compreendida, pois a forma escrita de uma lei não é garantia da efetiva realização da vida ética de um povo. Salgado (1996, p. 421) afirma que deve haver uma realização dialética em dois momentos: “1) ser racional, realizando de forma acabada a liberdade; 2) corresponder ao espírito do povo, que é a consciência da sua unidade e da sua identidade real”.

Outro aspecto importante é que a atuação administrativa do Estado deve ser também regulada pelas leis, visto que o Estado delibera sobre os interesses efetivos de cada cidadão que a Constituição expõe racionalmente. Por isso, as deliberações estatais devem seguir apenas o regimento constitucional (MARCUSE, 2004, p. 190).

Ramos (2000, p. 232) reitera que a Constituição, sendo expressão da racionalidade do Estado, deve assegurar a proteção

¹⁰¹ “As leis do Estado, portanto, não serão a expressão do capricho de um homem, fazendo prevalecer sua vontade sobre a dos demais. Será a expressão da vontade coletiva” (NÓBREGA, 2005, p. 69).

¹⁰² “A lei é um ato formal; a Constituição é o produto de uma criação contínua e informal. [...] Enquanto a lei é algo ‘formado’ por um poder disposto para tal, uma Constituição só pode ser modificada, jamais ‘formada’” (BOBBIO, 1989, p. 105).

¹⁰³ O que não passa por uma mediação racional.

[...] contra a subjetividade arbitrária dos outros e do próprio governo, ela deve conter, também, disposições supremas sobre os direitos e as liberdades individuais, sobre a liberdade política e sobre a participação dos indivíduos nos assuntos públicos (RAMOS, 2000, p. 232).

Desse modo, “o que importa nisso é que a lei da razão e a da liberdade particular se compenetrem e que o meu fim particular se torne idêntico com o universal, pois, do contrário, o Estado fica no ar” (HEGEL, 1998, § 265, p. 41). Se não ocorrer a adequação entre a lei da razão e a da liberdade particular, o Estado não dispõe de bases sólidas que garantam a harmonia da coletividade e a liberdade da particularidade. Portanto, “é inconcebível, pensar um Estado sem Constituição, considerando que ela é a vida toda de um povo (indivíduos organizados; totalidade orgânica) e não somente a lei superior” (WEBER, 1993, p. 145).

Não se pode ignorar que o fim do Estado tem como interesse principal o fim universal e que esta seja a condição para que o indivíduo possa realizar a sua liberdade plena possível. A função do Estado consiste em assegurar o direito individual de cada pessoa sem que venha a ferir o de outrem¹⁰⁴. O Estado, então, na sua conjunção, é o real-efetivo (unidade da universalidade com a particularidade), permitindo assim que o interesse geral tenha efetivação nos fins particulares.

Essas particularidades do Estado também são confirmadas segundo os comentários de Rosenfield (1995, p. 226) ao afirmar que os povos, em sua organização administrativa interna, firmam um acordo coletivo, neste caso, uma Constituição, para que seja possível efetivar a liberdade. Tal fato só ocorre no Estado, pois a Constituição deixa transparecer o que os cidadãos almejam concretizar coletiva e particularmente. Por essa razão que, conforme o modo de elaboração da Constituição fica evidente que esta não exige que um indivíduo seja membro do Estado de modo involuntário, mas compreende ser este um direito inerente à condição de ser cidadão. A partir daí, todos tem plena

¹⁰⁴ “O Estado tem de tomar em sua proteção a verdade e princípios da vida ética contra esse opinar de falsos princípios, quando este se torna um ser-af universal que corrói a realidade efetiva [...]” (HEGEL, 1998, § 270, p. 59). Nesta passagem o filósofo aponta para possíveis discrepâncias entre religião e Estado. O mesmo ocorrendo com pessoas que, por ventura, venha a promover ações contrárias às diretrizes regimentais do Estado.

consciência de sua pertença ao Estado e dos compromissos que lhe são confiados, cada um do seu modo, como a presença em debates e deliberações que dizem respeito aos projetos futuros da nação.

2.3.2 Os poderes do Estado

Um primeiro aspecto a ser elucidado sobre os poderes constituídos no Estado hegeliano é a sua concepção original na divisão dos poderes. A diferença em relação à divisão clássica dos poderes institucionais, a saber: executivo, legislativo e judiciário, é que a tríade hegeliana constitui-se dos poderes monárquico, administrativo e legislativo. O papel do executivo e do judiciário existente na divisão clássica é desempenhado, na hegeliana, pelo poder monárquico e administrativo, já o legislativo é exercido pelo governante e suas “dietas” (MARCUSE, 2004, p. 191). Segundo Rosenfield (1995, p. 244), “essas três formas da exterioridade são rebaixadas a momentos da monarquia constitucional”.

No que se refere à capacidade de atuação de cada poder, o instrumento de aferição será a Constituição. Nenhum poder sobrepõe-se acima da Carta Magna, uma vez que todos são instrumentos administrativos do Estado, criados e organizados de modo a proporcionar a harmonia da nação.

Com respeito à divisão dos poderes do Estado hegeliano, não se pode negar certa autonomia entre os mesmos. No entanto, a unidade do Estado deve¹⁰⁵ ser tal que expresse a racionalidade desta instituição pública. Outra compreensão pertinente é a de que cada poder não é uma parte, mas um momento do todo¹⁰⁶, uma vez que a ideia do Estado está presente em sua completude e em cada poder (ROSENFELD, 1995, p. 20). Neste sentido,

¹⁰⁵ Pela compreensão de Weber (1993, p. 151), “A interdependência dos poderes é apresentada como condição de possibilidade da organicidade do Estado. O conceito inclui em si da unidade da diversidade [...]”.

¹⁰⁶ “Hegel rejeita a concepção comum da separação dos poderes; prefere falar na divisão dos poderes do Estado em momentos funcionalmente distintos, mas solidários” (KERVÉGAN, 2008, p. 106).

é preciso, 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. Quando se fala da diferente atuação dos poderes, não se deve cair no enorme erro de aceitar isso como se cada poder devesse ficar aí abstratamente por si, já que, ao invés disso, os poderes só devem ser diferentes como momentos do conceito (HEGEL, 1998, § 272, p. 67).

Cada poder desempenha uma função específica na administração estatal.¹⁰⁷ Este fato é um dos balizadores da concepção que o filósofo manifesta, sobre a formação e desenvolvimento de um Estado, pois este defende como forma de governo ideal a monarquia constitucional. O seu momento de efetivação máxima, dentro da história da humanidade, ocorre no Estado Moderno.

Segundo Rosenfield (1995, p. 244), Hegel escolhe este modelo de governo por ser a forma mais efetiva de garantir a participação dos cidadãos em diversos temas de interesse geral, conforme já explicitado acima. Este, portanto, é o motivo que leva o filósofo a propor a monarquia constitucional como modelo ideal de governo, pois, para Hegel, não se trata de uma simples escolha dentre as três formas mais comuns, a saber: (monarquia [governo de um só], aristocracia [governo de alguns] e democracia [governo da maioria]). Isto não significa que Hegel se oponha a esta última forma de governo. Pelo contrário, para ele, todos podem participar de modo efetivo na vida política, como está contemplado na dinâmica presente na monarquia constitucional.

Ao nível dos poderes estaduais, também é possível propor uma analogia com um organismo vivo. Nada mais óbvio, pois os poderes realizam uma unidade estatal sob uma dinâmica interligada que se assemelha a uma estrutura tão complexa e perfeitamente organizada como é a de um ser vivo.

A integração entre os poderes por se dar de maneira tão bem organizada não impede a autonomia entre eles, pelo contrário, resulta

¹⁰⁷ “a) o poder de determinar e estabelecer o universal, *o poder legislativo*, b) a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares sob o universal, *o poder governamental*, c) a subjetividade com a última decisão da vontade, *o poder do príncipe*, poder pelo qual os diferentes poderes estão compreendidos numa unidade individual, que, portanto, é o ápice e o começo do todo, da *monarquia constitucional*” (HEGEL, 1998, § 273, p. 68).

em ganho geral, tanto para estrutura administrativa do Estado, quanto para cada cidadão. No entanto, se um dos poderes atuar de modo que comprometa a harmonia estatal, o prejuízo acarretado é para todos. O filósofo, então, propõe um envolvimento articulado. Neste sentido, “nenhum poder pode tornar-se independente dos outros, uma vez que a totalidade está presente em cada uma das partes [...]” (ROSENFELD, 1995, p. 237).

Outro ponto a ser considerado na relação entre os poderes refere-se a quem deve ocupar o papel do soberano. Quanto a este ponto, Kervégan compactua com o pensamento hegeliano, pois entende que

a soberania pertence ao Estado como tal, e não a essa ou àquela autoridade constituída. Nem o povo nem o príncipe são o soberano; reciprocamente, o soberano (o Estado constitucional) só é porque cada um dos três poderes (príncipe, governo, legislador; o judiciário, quanto a si mesmo, é uma instituição social e não política) participa da formação de sua vontade e da sua atividade racional (Kervégan, 2008, p. 107).

Outro aspecto que Hegel alega demandar atenção diz respeito às pessoas que ocupam funções e cargos ligados à administração pública. Para ele, esta incumbência não deve ser realizada de modo privado. As pessoas designadas para tal tarefa não devem ser selecionadas naturalmente, mas sim escolhidas por suas qualidades objetivas (habilidades, caráter, etc.). A idoneidade dos cidadãos que ocupam funções ou cargos públicos é fator preponderante para a escolha dos mesmos, já que o caráter responsável das tarefas a eles atribuídas assim o requerem. Por isso é fundamental que a escolha destes cidadãos não ocorra de maneira subornada, nem designada ou nomeada por hereditariedade (HEGEL, 1998, § 277, p. 75).

No que se refere ao **poder do monarca**, para Hegel, o rei é a personalidade real do Estado¹⁰⁸. Pelo entendimento de Hegel (1998, §

¹⁰⁸ Segundo Weber (1993, p. 154), “o Estado centralizado deve concretizar-se num só indivíduo, porque ele ocupa a ponta da pirâmide do Estado e, como tal, deve haver um poder

280, p. 82), o monarca é alguém em que é possível encontrar a “singularidade imediata” e a “determinação da naturalidade” devido ao seu nascimento. Desse modo,

a liberdade última pode nele se refugiar, porque ele está situado fora de um mundo de liberdade falsa e negativa, e está “elevado” acima de tudo que é particular e condicional. O eu de todas as outras pessoas está corrompido pela ordem social que modela todos eles; só o monarca não é assim influenciado, sendo, pois, capaz de criar e determinar todos os seus atos referindo-se ao seu eu puro (MARCUSE, 2004, p. 189).

A figura do rei é importante para Hegel, pois evita um possível desconforto em garantir a soberania popular e a harmonia com o mesmo. Um exemplo disto é se um povo não tiver rei, neste caso, não há a personalidade concreta do Estado e as instituições coletivas como governos, tribunais, etc., ficam sem sentido (HEGEL, 1998, § 279, p. 78-80).

Outra relevância refere-se ao que a figura do monarca representa, pois que pessoa que ocupa este cargo não será tomada propriamente dita como um ser humano qualquer, visto que a importância que o cargo lhe confere sobrepuja a pessoa em particular. Dado que a relevância de suas atribuições é indispensável à vida do Estado. Se a figura do rei atuar de acordo com as atribuições que lhe são conferidas pelo cargo e não por seus possíveis interesses particulares, então é sinal efetivo de que a soberania é do Estado e não da pessoa que ocupar essa função, e nem do povo exclusivamente, pois nesta condição, cada cidadão está, inclusive o rei, abaixo das leis do Estado (KERVÉGAN, 2008, p. 107).

Essa reflexão é confirmada no Estado monárquico-constitucional de Hegel, porque não há confusão da autoridade do rei com o agir arbitrário e individualista do mesmo, haja vista que este cargo está “vinculado ao conteúdo concreto das deliberações e, se a Constituição é sólida, então, frequentemente nada mais tem a fazer do que subscrever o seu nome” (HEGEL, 1998, § 279, p. 83). Todavia, não é qualquer

único. O “eu quero” indica a individualidade e, ao mesmo tempo, o mais universal, porque contém em si os três poderes do Estado numa unidade”.

assinatura, porque depois dele não há mais a que recorrer. Esta circunstância que, a princípio, pode ser pura formalidade, na verdade demonstra todo um processo lógico da cidadania e a efetiva ação do monarca, visto que, “a decisão do príncipe pressupõe a de todos os membros do Estado” (ROSENFELD, 1995, p. 248).

Ao **poder governamental** cabe dar continuidade e garantir a execução do que já foi decidido pelo monarca, sempre a partir das leis existentes e organizações que propiciem o bem comum (HEGEL, 2010, § 287, p. 272).

Ao **poder legislativo**, está confiado a determinação ulterior, tanto das leis como dos assuntos internos, cuja garantia está assegurada pela Constituição. Outra consideração fundamental refere-se à relação do poder legislativo com a Constituição. Ambos relacionam-se de modo que um não sobreponha o outro, ou seja, “[...] a Constituição é um todo articulado que ‘põe’ o poder legislativo e é ‘posto’ por ele” (ROSENFELD, 1995, p. 257).

Dos três poderes existentes num estado hegeliano, o legislativo é o que mais agrega os outros dois: do monárquico agrega o estabelecimento de decisões supremas, e do poder governamental, o momento consultivo, “dotado de conhecimento concreto e da supervisão do todo” (HEGEL, 1998, § 299, p. 105). O poder legislativo não é uma concentração puramente de indivíduos dispersos, mas é o que garante a efetiva realização do poder governamental e o do monarca. Isso porque cabe a tal poder a elaboração das leis que permitam responder as expectativas de desenvolvimento¹⁰⁹ da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado (ROSENFELD, 1995, p. 257).

Apesar de toda esta organização formulada por Hegel, o Estado não existe para eliminar qualquer vontade particular, pois é o meio pelo qual os interesses individuais se realizam. A partir dessa formulação protecionista do Estado, todo cidadão manifesta uma consciência patriótica, pois verifica nesta instituição uma garantia de manutenção dos fins particulares. Esta é uma das formas que Hegel expõe como sendo um modo de seguimento e respeito que o cidadão possui com o

¹⁰⁹ “O poder legislativo, por sua vez, medeia as relações políticas à medida que a participação orgânica dos cidadãos nos assuntos políticos aí encontra um lugar de realização. O poder legislativo é uma esfera que assegura a mediação entre o Estado e a estrutura da sociedade” (ROSENFELD, 1995, p. 260).

Estado¹¹⁰. O entendimento que o filósofo confere ao patriotismo não é apenas sacrifício, ou o cumprimento de ações extraordinárias em casos esporádicos, mas sim uma identidade do cidadão com o Estado que lhe garante a sua individualidade, quando este “considera a vida coletiva como a base substancial e o fim” (HEGEL, 1997, § 268, p. 231). Esse pode ser chamado de patriotismo real em que o cidadão age com um sentimento cívico. Tal condição é possível porque o Estado “conserva as esferas particulares dos mesmos [cidadãos], a legitimação e a autoridade dessas esferas assim como o bem-estar desses” (HEGEL, 1998, § 289, p. 95).

2.3.3 Impostos e cidadania

A cobrança de impostos tem presença marcante na estrutura administrativa de um Estado. O dinheiro em si não configura uma riqueza de natureza particular¹¹¹ como aquilo que é próprio de cada pessoa, a exemplo os talentos e habilidades. No entanto, torna-se elemento universal de aquisição dentro do Estado, pois esta instituição, de posse do dinheiro arrecadado pelos impostos o investe em bens de natureza universal, que por sua vez ampliam as riquezas de natureza particular, como, por exemplo, quando o Estado arrecada dinheiro e deste investe em segurança contra seus inimigos.

O Estado necessita de capital para desempenhar suas funções. Num instante inicial, parece haver uma pressão da autoridade pública em exigir o pagamento de impostos dos cidadãos para arrecadar o capital necessário. No entanto, é condição da modernidade que, “[...] tudo o que o indivíduo faz seja mediado por sua vontade. Graças ao dinheiro, porém, a justiça da igualdade pode ser muito melhor realizada” (HEGEL, 1998, § 299, p. 105). Já que modernamente a vontade do indivíduo impera, tem-se que os impostos são pagos não mediante uma pressão do Estado, mas sim pela compreensão, por parte do cidadão, da

¹¹⁰ “O verdadeiro patriotismo não é uma aptidão ao sacrifício; é, primeiro, uma adesão a si mesmo na e pela adesão ao universal, uma aptidão a agir conforme as condições objetivas da liberdade, exprimindo-se nas práticas ordinárias” (KEVERGAN, 2008, p. 104).

¹¹¹ “De fato, o dinheiro não é uma riqueza particular ao lado das restantes, mas é o [elemento] universal das mesmas, na medida em que elas se produzem na exterioridade do ser-aí, na qual podem ser apreendidas como uma coisa” (HEGEL, 1998, § 299, p. 104).

necessidade que o Estado tem da posse financeira para gerir-se e promover a justiça da igualdade.

A tributação só realiza tal fundamento quando a cobrança incide apenas sobre aquilo que cada indivíduo tenha condições de pagar. E mais, os impostos não estão aí para enriquecer o Estado ou beneficiar os administradores públicos. Esta arrecadação deve reverter em benefício para os membros do Estado que contribuíram. Com isto, será possível que as pessoas se dediquem mais tempo às atividades particulares e não se preocupem tanto com as atividades administrativas e logísticas. Graças a isso, a disponibilidade de recursos financeiros garante a manutenção da máquina governamental.

Quanto à cidadania o filósofo afirma que, as pessoas detêm para si a chamada cidadania universal, visto que “todos devem participar na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado, porque esses todos são membros do Estado e os seus assuntos são os assuntos de todos” (HEGEL, 1998, § 308, p. 114).

Tal instituição não visa o bloqueio ou a restrição no acesso às decisões, mas promove um modo racional de organização. Na determinação universal, há o duplo momento, o de ser pessoa privada e o de ser um indivíduo pensante e consciente do querer universal. Hegel também afirma que o cidadão pode participar dos assuntos do Estado mesmo que seja só opinando, desde que tenha consciência do que acontece. Com este pensamento, Hegel classifica como sendo subjetiva a opinião dos cidadãos que participam dos assuntos do Estado. Neste momento, surge a ação dos deputados que, pela delegação confiada, podem deliberar e decidir não apenas num interesse localizado de uma corporação, mas envolver toda a diligência universal.

Enfim, o Estado é a instituição pela qual os indivíduos e a própria organização coletiva que rege os mesmos, garante a liberdade plena possível a todos, de acordo com as suas qualidades, aptidões e ocupações diárias. Somente nesta instituição é que todo cidadão é livre. Mesmo assim, toda pessoa tem consciência de que faz parte de um todo que necessita do cumprimento de algumas regras, mas sem que venha a ferir ou diminuir a liberdade conquistada por ela e garantida pelo Estado. E, como cada indivíduo participou e participa direta ou indiretamente na formação e organização estatal, a sua liberdade está assegurada e o poder organizacional e executivo ocorrem normalmente.

3 O ESTADO: *AUFHEBEN* DO INDIVÍDUO

O Estado é a instituição política capaz de permitir a liberdade, tanto para o cidadão, como para toda uma coletividade. Este organismo político, consoante os estudos especulativos deste autor, promove a liberdade no âmbito mais pleno possível, isto é, “o Estado é a efetividade da liberdade concreta” (HEGEL, 2010, § 260, p. 235), ou seja,

nele [Estado] e só nele, se possibilita e se realiza o completo desenvolvimento da particularidade do sujeito e nele, só nele, é possível realizar-se o sujeito particular como universal, por força de ser a mesma liberdade o seu conteúdo da racionalidade (de universalidade). Nele a realização dessa liberdade dá-se pelo reconhecimento universal [...] segundo o princípio da humanidade (SALGADO, 1996, p. 412).

No último estágio lógico-dialético de efetivação da liberdade, todo indivíduo conquista a liberdade em sua máxima amplitude porque ele tem conhecimento do exercício deste ato. No entanto, não se pode agora ignorar os momentos anteriores. Na família, o filho respeita a autoridade do pai e se submete forçosamente a esta condição. Em todo caso, o próprio núcleo parental lhe dá condições de adquirir uma individualidade e partir em busca da realização dos seus sonhos; na sociedade civil-burguesa o ser humano empenha-se egoisticamente na satisfação de suas carências. Deste momento em diante, deixa de ser sujeito e passa a ser pessoa ao possuir objetos que deseja; no Estado, a pessoa detém posses, conquista o que aspira para si e tem a consciência de que é uma pessoa livre¹¹².

Esta última instituição põe à prova o conhecimento da liberdade a partir das interações que dela serão exigidas, de modo que todos

¹¹² “A satisfação da particularidade na sociedade civil-burguesa e a privacidade da família consagram práticas ‘despolitizadas’. No entanto, elas são, conceitualmente, dependentes da finalidade política do Estado que as acolhe, pois ele é o fundamento da vida privada” (RAMOS, 2000, p. 220).

também sejam livres plenamente. A interpretação de Salgado (1996, p. 421) também confirma esse percurso lógico-dialético que o indivíduo faz com a universalidade de uma instituição coletiva e sua respectiva particularidade. Para este crítico de Hegel

[...] a unidade imediata da família e a divisão da sociedade civil resultam na unidade mediatizada do Estado, ou seja, o indivíduo na sua particularidade e a “sociedade” na sua universalidade resultam na universalidade concreta do Estado, em que o social é o individual e o individual o social, como liberdade concreta ou unidade da liberdade subjetiva e da liberdade objetivada nas instituições do Estado. O Estado é o fim último do indivíduo e o indivíduo o fim último do Estado (SALGADO, 1996, p. 421).

Ao atingir a condição de cidadão, acontece uma mudança de perspectiva na consciência do indivíduo, pois o mesmo, enquanto membro da família ou participante da sociedade civil-burguesa, não tem a consciência da universalidade do Estado que ele passa a ter quando se torna membro do mesmo, pois ele também é parte constituinte dessa universalidade.

Com o advento do Estado, que representa o ponto culminante da vida ética (*Sittlichkeit*), todo cidadão poderá exprimir sua individualidade numa perfeita consonância com a cultura de sua nação. Também a vida livre efetiva o seu patamar pleno através de uma indivisa relação das liberdades subjetiva e objetiva (RAMOS, 2010, p. 227).

A vida humana, inserida numa unidade pública estatal a partir da proposta hegeliana, exclui por completo qualquer tentativa utilitarista de conquistar a felicidade. Com o surgimento lógico-dialético do Estado, o filósofo muda esta perspectiva e reformula o entendimento a respeito da vida em comum, da qual o ser humano deixa de ser parente de alguém e submisso ao pai, ou, então, um profissional de uma classe, que almeja, a todo instante, suprir egoisticamente a suas carências. Com esta

derradeira instituição lógico-dialética, o indivíduo é membro¹¹³ e, por conseguinte, cidadão do Estado. (TAYLOR, 2005, p. 109).

O termo cidadão já se configura como sendo um diferencial em relação às instituições anteriores (família e sociedade civil-burguesa), pois o indivíduo singular, ao ser denominado cidadão, tem a sua perspectiva alterada diante da realidade¹¹⁴. A sua individualidade continuará sendo preservada, porém, a sua atitude será de tal modo que o seu interesse estará em consonância¹¹⁵ com uma liberdade universal, e será consciente de sua participação da totalidade, como membro (ROSENFELD, 1995, p. 227). Com isto, compreende-se a seguinte afirmação do filósofo: “[...] todo valor que o homem possui, toda realidade espiritual, ele só tem mediante o Estado” (HEGEL, 2000, p. 39-40).

Essa condição não é absolutamente ratificada por todos. O senso comum¹¹⁶ questiona essa entrega da liberdade do indivíduo sob a autoridade do Estado, alegando o intuito de referendar uma atitude fascista. Hegel discorda desta opinião pois defende que “não há verdadeira liberdade individual fora do tecido institucional do Estado” (BORGES, 2009, p. 86). Se esta afirmação estiver correta, então cada cidadão não será engolido pela universalidade do Estado de modo a perder toda a sua particularidade. Pelo contrário, será mantida a sua específica individualidade e se afirmará a identidade com o universal

¹¹³ “Tal noção transfere o centro de gravidade, por assim dizer, do indivíduo para a comunidade. [...] A comunidade é uma corporação do *Geist* [espírito], e uma corporificação mais total, mais substancial que o indivíduo” (TAYLOR, 2005, p. 110).

¹¹⁴ Pela formulação de Hegel o Estado modifica o entendimento e a relação com cada pessoa, “[...] visto que ele [Estado] é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é membro dele. A união enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal” (HEGEL, 2010, § 258, p. 230).

¹¹⁵ Para Taylor (2005, p. 116), a harmonia e reciprocidade entre Estado e cidadão é tal que “viver num Estado desse tipo é ser livre. A oposição entre a necessidade social e a liberdade individual desaparece”.

¹¹⁶ “O que Hegel entende por liberdade é, decerto, algo bastante distinto do que comum e quotidianamente se compreende como significando tal coisa. Liberdade é, sobretudo nos tempos modernos ou a partir deles, algo que soa familiar, algo de que todo indivíduo tem ou acredita ter alguma noção. Porém, a familiaridade, o simples fato de algo ser próximo e parecer ser um ‘velho conhecido’ de cada um de nós, é insuficiente para filosofar” (BICCA, 1992, p. 26). A afirmação deste comentador direciona para o Hegel na *Fenomenologia do Espírito* ao afirmar que “o bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo como está” (HEGEL, 2001, p. 37).

(RAMOS, 2000, p. 224). Com isso, é possível estabelecer que toda pessoa tem o Estado como sua substância, pois

a *substância* que se sabe *livre*, em que o *dever-ser* absoluto é igualmente *ser*, tem efetividade como espírito de um *povo*. A divisão abstrata desse espírito é a singularização *em pessoas*, de cuja autonomia é ele a potência e a necessidade [*Notwendigkeit*] interiores. Mas a pessoa sabe, enquanto inteligência pensante, aquela substância como sua própria essência, e nessa disposição deixa de ser acidente dela. [...] Assim, leva a termo, sem a reflexão que escolhe, seu dever como o *seu*, e como o *essente*; e nessa necessidade [*Notwendigkeit*] a pessoa tem a si mesma e a sua liberdade efetiva (HEGEL, 1995b, § 514, p. 295-6).

Por tais enunciados, os indivíduos garantem a preservação da sua identidade própria a partir desta pertença necessária ao Estado. Este será o espaço público-político onde cada um poderá “encontrar sua essência” e a “meta final”. Nesta instituição, os indivíduos têm mais compreensão do que eles são particularmente, pois a autonomia efetivamente conquistada permite uma real reflexão de si mesmo¹¹⁷ (TAYLOR, 2005, p. 111). Enfim, toda pessoa compreende a necessidade de pertença a um Estado¹¹⁸, quando consente livremente que não terá existência e não se realizará plenamente se estiver em desacordo e não integrar esta “totalidade ética” (RAMOS, 2000, p. 217).

Uma caracterização que sempre permite uma melhor compreensão a respeito de um tema é demonstrá-lo de modo afirmativo. Neste envolvimento do Estado com o cidadão percebe-se o quanto que ambos estão nitidamente em harmonia. A necessidade do Estado para

¹¹⁷ “Tudo o que o homem é, ele deve ao Estado, somente nele o homem pode encontrar sua essência. Todo valor que um homem possui, toda realidade espiritual, ele possui somente por meio do Estado” (Id., 1955, p. 111).

¹¹⁸ “Somente na condição de *membros* de uma comunidade é que os homens alcançam a sua realização. A vida ética perpassa os indivíduos, dando-lhes uma finalidade última que culmina na vida política, onde o indivíduo é cidadão e vive o bem público no Estado que se objetiva para os indivíduos e que se distingue do bem abstrato na moralidade objetiva” (RAMOS, 2000, p. 207).

que o ser humano seja livre e feliz também pode ser demonstrada por aquilo que não seja benéfico. A própria racionalidade não encontra espaço para se solidificar e se desenvolver fora do Estado. E mais, a remota existência de uma pessoa vivendo fora do Estado, assemelha-se a uma situação em que o indivíduo seja “[...] arrebatado por paixões que tendem ao antagonismo, ao descontrole, tornando insustentável a sociabilidade” (RAMOS, 2000, p. 229).

Os aspectos pertinentes que inclusive apresentou-se até esta etapa, foram os modos e diríamos até, os diversos graus lógico-dialéticos, numa ordem crescente de conquista da liberdade individual, que Hegel demonstra nos estudos da ciência filosófica do direito. A saber, o direito abstrato (privado), a família, a sociedade civil-burguesa e, por fim, o Estado. Nesta configuração, ele afirma que, ao longo de sua investigação da filosofia do direito, percebe-se a formação de uma autêntica comunidade (*Allgemeinheit*), em que seja possível uma vida harmônica entre as pessoas, ou seja, uma

sociedade na qual todos os interesses particulares e individuais estão integrados no todo, de modo que o efetivo organismo social resultante concorda com o interesse comum – a comunidade; Por outro lado, *Allgemeinheit* significa uma totalidade na qual todos os diferentes conceitos cognitivos isolados estão fundidos e integrados, ganhando significação com o todo (a universalidade) (MARCUSE, 2004, p. 56).

Esta definição ganha sentido porque os interesses individuais estão harmonizados com o que se apresenta de forma coletiva. O Estado, proposto por Hegel, mesmo que pareça contraditório, fundamenta suas normatizações na racionalidade. Tal configuração propicia uma “integração social e política”, de modo que esta organização “institucionalize o interesse comum” (PADUANI, 2005, p. 37). Porém, estas reflexões não advêm de uma condição irrefletida ou puramente natural. A investigação se pauta, essencialmente, no modelo lógico-dialético.

Pela condição lógico-dialética apresentada, o Estado é, então, o *Aufheben*, do que Hegel apresentou a respeito de sua tese filosófica do

direito. Esta instituição convergirá tanto os aspectos individuais, ou seja, o comprometimento singular de cada cidadão, no que se refere aos modos de exercício do direito, como os de caráter coletivo, em particular, a família e a sociedade civil-burguesa. Em acréscimo, a liberdade é presença constante em ambas as instâncias de interação humana. Aliás, o próprio autor já toma este conceito como pré-determinado e balizador no estudo da filosofia do direito.

Taylor (2005, p. 70) afirma que a teoria de Hegel poderia ser questionada a respeito de um possível desentendimento entre indivíduo¹¹⁹ e Estado. No entanto, os argumentos de Hegel sustentam como superada a hipótese de uma possível antinomia. A proposição que deve ser entendida é de que esta instituição permite que os cidadãos realizem seus desejos de forma efetiva¹²⁰ e não fiquem apenas num puro devaneio, o que encerra qualquer possibilidade de conflito entre o cidadão e o Estado. Ramos (2000, p. 224) entende que a compreensão que Hegel tem do Estado permite estabelecer um estreitamento abundantemente íntimo com o cidadão, a ponto de comparar-se a uma realidade orgânica. Por essa razão que,

a liberdade só é real quando expressada numa forma de vida que, uma vez que o homem não pode viver por si só, deve ser uma forma de vida coletiva, mas o Estado é o modo de vida coletivo que é sustentado por todo o poder da comunidade e, portanto, a liberdade tem de estar corporificada no Estado (TAYLOR, 2005, p. 70).

A proposta de liberdade efetiva do cidadão só se realiza num momento concreto mediante uma deliberação autônoma do Estado, em virtude das contradições existentes nas relações com os cidadãos entre si (PADUANI, 2005, p. 50), sobretudo nas condições extremas as quais alguns indivíduos e grupos podem enfrentar. Todavia, não se deve

¹¹⁹ “‘O valor infinito da individualidade’ não está esvaziado no cidadão, mas garantido e efetivado pela instância do Estado, que expande essa vontade individual em vontade universal e em verdadeira liberdade” (MENESES, 2006, p. 92).

¹²⁰ “[...] o cidadão deve satisfazer seu interesse particular; ao mesmo tempo, porém, o cidadão não deve encarar seu interesse particular como objetivo último, mas referenciá-lo ao geral” (HÖSLE, 2007, p. 610).

confundir um Estado totalitário com um Estado forte¹²¹. O primeiro impede qualquer possibilidade de diversidade de opiniões e comportamentos; o seguinte, regulamenta e promove a harmonia coletiva. Em acréscimo, cada indivíduo em particular não se sente dominado ou controlado por tal modelo de governo. Isso porque,

[...] qualquer que seja o resultado da luta de Hegel entre o idealismo filosófico e o realismo político, sua filosofia não aceitará qualquer Estado que não atue sob o império da lei. Ele pode aceitar um ‘Estado forte’, mas somente enquanto neste Estado prevalecer a liberdade dos indivíduos cujo poder deverá aumentar pelo poder do Estado (MARCUSE, 1978, p. 88).

No entanto, percebe-se que a lei prescinde a presença de uma instituição que promova a efetivação da liberdade plena possível a todos os cidadãos, tanto individual como coletivamente. Outro fator relevante é a presença e a aceitação consciente de uma necessária soberania interna. Isso para exercer tal autoridade com autonomia; promover a permanência da unidade de toda uma nação; e permitir a conquista “[...] de uma ‘liberdade substancial’ moderna (liberdade positiva e racional), que os singulares só alcançam na sua qualidade de cidadãos” (HEGEL, 1998, p. 15).

Agora, será mostrado como o Estado realiza o *Aufheben* em cada momento dialético anterior a esta instituição. Por último, o objetivo será de enfatizar como a liberdade é o aspecto imprescindível no seu estudo da ciência filosófica do direito, e como ela se concretiza de modo pleno nesta organização política a fim de promover a igualdade de direitos.

Desse modo, a maneira de exposição a ser seguida é explicitar como cada momento antecedente ao Estado, em particular o direito abstrato (privado), a família e a sociedade civil-burguesa, revelam-se limitados ou incompletos e, de que maneira o Estado, amplia e complementa os casos anteriores.

¹²¹ “A justificação da exigência de um Estado forte sedimenta-se na circunstância de que somente um Estado assim organizado seria imperioso à estrutura da sociedade individualística” (PADUANI, 2005, p. 50).

3.1 A VONTADE E O ESTADO

A princípio, o modo como Hegel formula o conceito de vontade ocorre de forma imediata, ou seja, inexistente qualquer limitação ou tentativa de compreensão. Em seguida, a mesma delimita e converte seu desejo em algo particular (HEGEL, 2005, § 6, p. 52). Neste ínterim, a liberdade encontra espaço para a sua real efetivação quando almeja algo determinado e que esteja de certa forma, condicionado pela razão.

Esse será o momento do arbítrio, “a representação mais usual que se tem a respeito da liberdade, o termo médio da reflexão entre a vontade enquanto meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si” (HEGEL, 2005, § 15, p. 59). Nesta etapa, a ação humana ainda possui uma conotação totalmente individualista, ou seja, o indivíduo não tem ainda a percepção da coletividade. Tudo o que ele aspira e executa refere-se somente ao seu espaço de desejos e inclinações que ele mesmo aspira.

Não se pode ignorar que, mesmo neste caso particular e que é próprio de cada pessoa, a sua ação contenha uma limitação da qual ninguém pode se isentar. A contingência é o campo delimitador natural¹²² da ação individual de cada ser pensante, isto é, o tempo e o espaço onde cada um vive restringe qualquer movimento da vontade e, por conseguinte, uma possível inclinação livre e irrestrita. Além disso, a ação encerra seus limites numa contingência particular ou um desejo por algo específico. Isso se definirmos o movimento humano a partir do livre-arbítrio.

Mesmo com tais condições, esse será um meio possível de ocorrência da liberdade, ou seja, para Hegel (2005, § 15, p. 58), a “liberdade da vontade é o arbítrio”. Nesse ínterim, o arbítrio é a deliberação humana que compõe a vontade, uma vez que, para ele, a liberdade está em contínuo uso do pensar. Tal relação impede que o homem suponha que a liberdade seja a capacidade de realizar tudo, como acredita o senso comum.

Quando uma pessoa faz uma escolha por algo, segundo Hegel (2005, § 15, p. 15), essa decisão partiu, inicialmente, da vontade que ela detinha em si mesma. O arbítrio entra quando a escolha delimita-se em algo específico. Desse modo, o arbítrio não prende a ação humana, mas

¹²² “Ser singular, estar localizado e delimitado no espaço, estar situado num intervalo de tempo, dependente e submetido às contingências” (HEGEL, 2003a, p. 133).

tão somente, realiza o desejo da vontade. Este é um modo de ocorrência da liberdade.

Todavia, ainda não é sua máxima amplitude possível, pois limita a ação a partir de escolhas que não tem origem nos impulsos e inclinações próprios de cada pessoa. O Estado, então, numa de suas principais atribuições, garante a realização de uma vontade particular de um cidadão a partir daquilo que ele mesmo estipulou e do que seja possível ocorrer, ou seja, que as ações humanas coincidam com os interesses gerais, “[...] de modo a preservar o direito e a liberdade do indivíduo” (MARCUSE, 2004, p. 187).

Isso porque, mesmo que um crítico de Hegel, por ventura, constate que há menos liberdade no Estado, seu argumento assemelha-se ao senso comum. Esta justificativa baseia-se na crença de que liberdade é uma condição humana em que se possa fazer e possuir tudo o que se deseja. Porém, isso não acontece nesta instituição e, dificilmente em qualquer outra. Bobbio (1989, p. 51) afirma que a liberdade vislumbrada vulgarmente é apenas uma aparência, um desejo natural de ser livre. Com o Estado conquista-se uma “liberdade substancial” que torna possível a ocorrência de ações livres, as quais serão aceitas e reconhecidas por todos os cidadãos e pela própria instituição que gerencia o agir político, econômico e social em uma determinada circunscrição político-geográfica.

Pelo que até agora foi argumentado, percebe-se que é inerente ao ser humano o desejo de uma condição ilimitada de liberdade. Esta efetivação é irrealizável. Primeiro porque não há apenas um único exemplar desta espécie e, segundo, que todo indivíduo está, necessariamente, exposto a contingências temporais e exteriores. Neste momento, cada indivíduo tem um olhar voltado exclusivamente para si e para aquilo que almeja possuir. As formulações nesta etapa (direito abstrato) dizem respeito aos modos de uma liberdade que tudo deseja e tudo quer.

A passagem para uma concretude, ocorre inicialmente através de uma escolha por algo em particular, a posse. Este ato concretizado exprime a realização efetiva da liberdade, porém, ainda não se questiona como acontecem as interações entre as vontades de cada indivíduo. Sendo assim, para que cada indivíduo realize sua vontade, é fundamental a presença de uma organização superior. Superior no sentido de que o povo desta nação seja respeitado sob condições iguais

de direitos, deveres e do exercício da liberdade plena possível. O Estado, então, será a instituição capaz de coordenar tais necessidades.

Segundo a compreensão de Taylor (2005, p. 93), cada homem realiza-se de uma maneira única, tornando impossível uma satisfação com base em terceiros. Desse modo, a liberdade individual é defendida por Hegel como o principal quesito a ser garantido pelo Estado. Isto só se conquista, conforme o entendimento de Rosenfield (1995, p. 226), na medida em que “o Estado tem um direito soberano sobre os indivíduos, pois o Estado é somente um pensamento da cidadania concretizado nas instituições que asseguram o desdobramento deste pensamento”. Isso não quer dizer que o ser humano, submetido a esta organização, esteja incondicionalmente dependente das deliberações estaduais. O envolvimento é tal que se prefigura uma harmonia entre todos.

Percebe-se também, que Hegel apresenta a liberdade que cada indivíduo desfruta em si mesmo, e até com o mundo externo, quando sua vontade se particulariza em algo específico. No entanto, falta-lhe o relacionamento entre as vontades e liberdades de cada pessoa. O contrato é uma boa alternativa para regulamentar as ações entre as partes, servindo para delimitar o que seja propriedade de um e de outro, pois “Hegel concebe o contrato como instrumento de direito privado que serve para estabelecer uma vontade comum [a ambos], onde o elemento da particularidade permanece” (RAMOS, 2000, p. 218).

Isto porque, num contrato

as duas partes contratantes relacionam-se uma a outra como pessoas autônomas *imediatas*, o contrato α) procede do arbítrio; β) a vontade idêntica, que pelo contrato entra no ser-aí, é apenas *uma* vontade posta por elas [as partes contratantes], com isso, é apenas *comum*, não uma vontade em si e para si universal; γ) o objeto do contrato é uma Coisa *exterior singular*, pois somente tal Coisa está submetida o seu mero arbítrio de alheá-la (HEGEL, 2010, § 75, p. 107).

A presença da estrutura organizacional do Estado é mais explicitada pela necessidade de uma instância superior que possa garantir o pleno cumprimento das cláusulas firmadas em acordos

privados. Inicialmente, pode-se pensar que a organização estatal estipulada pelo filósofo até será importante para assegurar o pleno cumprimento do acordo firmado entre dois cidadãos. Contudo, esta função estatal não necessita da formulação de um contrato social, entre indivíduo e Estado, nos moldes do direito privado ou numa união de vontades a partir de contratos particulares.

No entanto, o que costumeiramente se sabe é que um acordo de natureza privada responsabiliza o Estado a apenas promover a proteção dos direitos dos indivíduos e da propriedade numa condição semelhante à sociedade civil-burguesa, cuja ação dos indivíduos é sempre isolada. Num possível diálogo entre Rousseau e Hegel, Ramos (2000, p. 218) expõe que o filósofo alemão concordaria com o pensador francês por ter previsto um Estado submetido a uma *vontade geral*, mas discorda quando tal vontade se orienta mediante contratos, impedindo de “alcançar a verdadeira universalidade”¹²³

Por essa razão que, para Hegel

o Estado não é de modo algum um contrato, nem a sua essência substancial é incondicionalmente a proteção e a garantia da vida e da propriedade dos indivíduos enquanto singulares, antes ele é o superior, que reivindica também essa vida e essa propriedade mesma e exige o seu sacrifício (HEGEL, 2010, § 100, p. 123).

Por tais argumentos, parece que o Estado não trará benefícios aos indivíduos, no que se refere à proteção da vida e da propriedade. Porém, percebe-se que tal instituição garantirá a efetiva realização da liberdade de cada indivíduo, sem ferir a vontade de ambos, ou seja, será a plenitude possível das relações interpessoais, pois “o Estado é a realidade efetiva da Idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe” (HEGEL, 1997, § 257, p. 216).

¹²³ “Rousseau estende o procedimento próprio da esfera civil-burguesa para a esfera política. Sua “vontade geral” permanece uma vontade comum e não o elemento universal do conceito de vontade livre em si e para si. Para Hegel, a totalidade política, a vontade geral, deve ser ainda mais radical, anterior ao indivíduo e independente da sua vontade” (RAMOS, 2000, p. 218-9).

Nesse sentido, o Estado será o meio político de ocorrência de uma ação individual. Isto é possível porque, conforme já mencionado, para Hegel, cada cidadão participa direta e/ou indiretamente, na formulação das leis do Estado, sobretudo da Constituição. Diretamente através dos membros desta comunidade, que são escolhidos para trabalharem nas câmaras legislativas e indiretamente, porque não foi apenas um grupo restrito de pessoas que elaborou uma carta magna isenta de qualquer influência externa. Os costumes¹²⁴ semelhantes entre os indivíduos de uma mesma comunidade delimitam e promovem uma formulação racional e regimental de um código de leis que coordene os anseios da população. Esta é a razão pela qual uma lei promulgada representa, em certo sentido, a opinião de cada cidadão. Por conseguinte, os mesmos referendam e homologam esta Carta de Leis, pois seus costumes e hábitos estão ali presentes de forma racional.

Por tais considerações, é possível demonstrar a unidade existente entre o particular (indivíduo) e o universal (Estado) que se solidificam em ambas as partes, pois

nem o universal tem valor e é realizado sem o empenho, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal (HEGEL, 1997, § 260, p. 225-6).

Mesmo assim, o Estado está numa posição externa e superior ao indivíduo e este terá suas motivações particulares asseguradas através dos direitos (HEGEL, 1998, § 261, p. 36).

O que Hegel apresenta na teoria do Estado é que cada cidadão torna-se cúmplice¹²⁵ desta instituição, uma vez que ele atua, pelo menos indiretamente, na organização coletiva vigente. A confiança que cada

¹²⁴ Paduani (2005, p. 59) pontua que, “todas as individualidades se diluem na comunidade (*Allgemeinheit*). Assim, a consciência é determinada pelo que é comum, é não pelo que é particular.”

¹²⁵ Cúmplice, neste caso, não se refere à formulação comumente conhecida e amplamente utilizada no direito penal como uma pessoa que contribui negativamente para a realização de um crime, por exemplo. O sentido aqui proposto refere-se aquele que colabora com outrem na realização de alguma coisa como um sócio ou um parceiro (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 584).

pessoa deposita no Estado é tal que, surge naturalmente o patriotismo, visto que hoje cada cidadão reconhece em si a atuação do Estado, defendendo-o e promovendo-o. Esta instituição, por sua vez, regula a liberdade particular, de modo que promova a harmonia coletiva sem deixar de realizar o fim particular de cada indivíduo.

O envolvimento de cada cidadão é tão intenso e incisivo que o patriotismo é apenas uma demonstração de como uma pessoa considera o Estado, ou seja, uma instituição importante em sua vida e para a de todos os outros habitantes que estão sob a custódia deste. Contudo, ser patriota, pelo menos na compreensão de Hegel, não é tão somente, correr o risco de morte em um conflito armado, por exemplo, mas ter consciência e promover a afirmação de que o Estado garante a harmonia da vida coletiva e não exclui a individualidade de cada um (HEGEL, 2010, § 268, p. 240).

O filósofo designa um sinônimo para patriotismo: “disposição de espírito política” (HEGEL, 2010, § 268, p. 240). Este termo possibilita uma compreensão mais de acordo com a afinidade e a confiança que cada cidadão confere ao Estado, de tal modo que assuma para si próprio o desejo de uma vida pautada no bem comum e na satisfação plena da liberdade humana.

Seria ilusório e até hegelianamente equivocado supor que o Estado permite que a totalidade absoluta dos desejos mais íntimos de cada cidadão fosse possível ocorrer¹²⁶. Com esta entidade política, o interesse coletivo tem a primazia. Embora, de tal modo que, a individualidade tenha espaço para a sua realização. Não se deve perder a lembrança que essas preocupações ficam sem sentido quando se tem o conhecimento de um conjunto de regras, a Constituição, que foi redigido em favor do povo. Isto porque tal código de leis é a explicitação formal dos hábitos e costumes presentes em cada cidadão de uma mesma nação. Desse modo, não há como o Estado ser uma instituição que impeça a liberdade de cada indivíduo, conseqüentemente, não pode haver cidadão que discorde da ação desta instituição em sua vida (HEGEL, 1998, § 270, p 45).

Por essa razão que se torna importante a formulação de um direito positivo que ofereça condições de realização e, por conseguinte, de externalização da liberdade plena possível de cada cidadão. Segundo

¹²⁶ Esse seria o caso da chamada liberdade negativa que levaria à destruição, pois a ninguém é possível a realização de todas as suas pulsões sem que esbarre no mundo contingente e no agir livre do outro. Esta é também a conceitualização mais aproximada para o senso comum.

Hegel, esta elaboração seria pela via filosófica de modo a evitar impurezas exteriores, pois

o que se desenvolve sobre bases históricas não pode se confundir com o desenvolvimento a partir do conceito, nem com a legitimação e explicação históricas jamais atingem o alcance de uma justificação em si e para si (HEGEL, 1997, § 3, p. 5).

Até o momento, argumentou-se a respeito das relações pessoais e interpessoais de um sujeito e como o Estado organiza suas deliberações permitindo que a liberdade seja garantida a todos. A seguir, será apresentada a oposição e semelhança existentes na relação entre família e Estado.

3.2 A FAMÍLIA E O ESTADO

Conforme já foi apresentado, a família é elemento importante na formação, tanto do indivíduo como do Estado. Todavia, segundo a compreensão que Hegel apresenta em sua investigação lógico-dialética da ciência filosófica do direito, o núcleo familiar não soluciona todas as dificuldades pertinentes ao relacionamento humano, como o desejo pela posse de bens e da plena realização da liberdade particular.

No que se refere à família, a limitação é visível, pois o envolvimento coletivo restringe-se apenas ao núcleo formado, na compreensão de Hegel, pelos pais e filhos. Portanto, o comprometimento para este momento lógico-dialético da eticidade, limita-se na obediência que o filho deve aos pais e no dever que estes assumem, proporcionando condições para que os mesmos sejam educados e desenvolvam suas habilidades. Ao expandir-se sócio-intelectualmente o filho necessariamente conquista uma expansão em uma nova estrutura coletiva de pessoas, qual seja, o Estado.

É neste sentido que o Estado é a instituição que complementarmente a que a família se propõe a fazer para os seus membros. A necessidade se justifica porque alguns valores familiares, como a unidade e o amor, são

condições que podem até estar profundamente enraizados entre todos os parentes. Porém, Hösle (2007, p. 578) ressalta que tal afeição é particular e limitada a sua mediação natural e, portanto, não pode incidir nela nenhuma conotação de ordem jurídica.

Contudo, a organização estatal evita que mal entendidos entre os cidadãos ocorram de modo semelhante ao da vida familiar, pois, na família, a harmonia é conquistada pelo sentimento e pelo respeito (HEGEL, 1997, § 158, p. 159), e no Estado, por sua vez, é conquistada pela livre racionalidade e pela lei, que organizam a vida coletiva. Não que este discorde do modo como uma família organiza as relações entre os parentes. Todavia, há a necessidade de um regimento coletivo, a Constituição, que seja aceito publicamente e que gerencie a vida pública como um todo.

Na família, há também o casamento, que para Hegel (1997, § 176, p. 161), é a “primeira forma imediata da idéia moral objetiva”. Tal entrelaçamento é um ato público que une um homem e uma mulher de famílias diferentes que demonstram tanto o empenho natural do casal como, em certos casos, o interesse dos pais (HEGEL, 1997, § 161, p. 150).

No Estado, cada indivíduo se entrelaça porque percebe a sua realização plena e a harmonia com o bem comum. No casamento, a atração envolve questões de ordem natural e não de modo regimental. No Estado, a Constituição será o elo com cada cidadão, mas não haverá, a exemplo do casamento, uma unidade civil baseada exclusivamente “[...] no amor, na confiança e na comunhão de toda existência individual” (HEGEL, 1997, § 163, p. 152).

Na família, há a necessidade de uma cumplicidade mútua do casal de modo que construam, para ambos, uma vida harmoniosa (HEGEL, 1997, § 167, p. 156). No Estado, inexistente o sentimento, ou qualquer tipo de juízo, sem um fundamento legal para organizar a vida coletiva. Sendo assim, a reciprocidade entre cada cidadão orientar-se-á pelas leis que foram formuladas a partir dos hábitos e costumes do povo que, de certa forma, tiveram sua origem numa família. O *aufheben* do Estado em relação à família ocorre pela necessidade de uma organização externa que coordene as atividades públicas dos cidadãos, de modo que todos também possam ser pessoas livres entre si. Hösle (2007, p. 577) atribui à família uma espécie de “altruísmo particular” (familiar). No Estado, os vínculos naturais dão lugar a uma adesão livre e racional e por tal motivo, um “altruísmo universal” (estatal).

No que se refere ao conceito de propriedade, pode-se afirmar que possui dupla presença nas discussões hegelianas, tanto na família como no Estado. Isto porque a família necessita de posses para se estruturar no mundo, de maneira que os pais tenham condições materiais mínimas para promover o desenvolvimento sócio-educativo de seus filhos (HEGEL, 1997, § 169, p. 157-8). No Estado, todo cidadão tem assegurado o direito à propriedade, porque é intrínseco a cada um ter tal desejo e é atribuição do Estado garantir a realização do mesmo. A garantia da posse se concretiza através das leis, que deverão permitir a realização do ato de possuir que, num instante inicial, manifesta-se de maneira impulsiva no indivíduo. Todavia, a organização coletiva de pessoas que transcende os laços familiares, tornará segura, moralmente e juridicamente, o direito de posse a um cidadão. Ao mesmo tempo, será dever de cada cidadão o respeito pela posse do outro, não de modo impositivo. A aceitação coletiva da posse por parte dos indivíduos ocorre de modo livre e consciente pela compreensão que prevalece nos cidadãos da harmonia coletiva em detrimento de qualquer possível sentimento que impeça tal organização.

Outro aspecto importante na família é a educação e o provimento de tudo o que seja necessário aos filhos. Os pais são detentores do poder exclusivo sobre os filhos, cuja obediência, realiza-se, de certa forma, incondicional aos progenitores e sobretudo ao pai. Todavia, não lhes cabe retirar a liberdade de sua prole, uma vez que os filhos não são propriedades deles. O Estado, por sua vez, detém certa função paterna com os cidadãos, porém não exercerá este controle excessivo.

Isso porque cada membro do Estado assume livremente os deveres e usufrui dos direitos, que ele colaborou direta (câmaras públicas) ou indiretamente (hábitos e costumes) na formulação das leis públicas. Estes regimentos permitiram uma maior liberdade individual, mas sem haver qualquer imposição ou restrição, uma vez que todos são cidadãos desta nação e desfrutam de uma igualdade de condições. Sendo assim, “a ligação entre dever e direito tem esta dupla face: o que o Estado exige como dever é também, imediatamente, o direito da individualidade” (HEGEL, 1998, § 261, p. 39).

A família, contudo, apresenta sua limitação: a formação da família ocorre pela vivência mútua do casal e da educação dos filhos. A partir do momento que os pais educam os filhos, estes estarão aptos para o relacionamento com outras pessoas. Portanto, há a necessidade de outra instituição que acolha tais indivíduos para que eles também

possam conquistar seu espaço e realizar sua liberdade no mundo. O Estado, então, será o órgão que receberá cada filho como um cidadão, que gozará de direitos e dará, por sua própria decisão, o livre consentimento em cumprir os deveres éticos.

Não se pode negar a importância que a família desempenha na formação do ser humano. Neste núcleo, ele aprende a se relacionar com outras pessoas através da educação que recebe dos pais e também a respeitar os limites da sua ação particular quando os mesmos lhe impõem restrições. Todavia, cada núcleo familiar necessita se organizar e se relacionar com um órgão político superior, neste caso, o Estado. Esta instituição permitirá que cada pai, mãe e filho detenham uma liberdade própria, mas que, em nome da harmonia coletiva e da liberdade particular, respeitem o outro, a fim de que o Estado seja a instituição da plena satisfação do indivíduo.

Outra organização coletiva de pessoas que, logicamente, para Hegel, sucede a família é a sociedade civil-burguesa. Tal entidade realizará a função de gerenciar e alocar os indivíduos nas atividades que mais lhes cabe conforme suas habilidades individuais.

3.3 O ESTADO E A SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA

A sociedade civil-burguesa, na sequência lógico-dialética da filosofia do direito de Hegel, constitui o momento seguinte da investigação que este realiza na *Eticidade* (HEGEL, 2003b, § 182, p. 15). Em tese, quando o filho conquista a sua independência em relação aos pais, ele sai em busca da realização dos seus desejos e aspirações. A sua “chegada” no mundo de forma independente em relação aos progenitores vem composta por diversas carências, somado a isto, é ausente o sentimento de reciprocidade nas relações o que acentua um comportamento egoísta por parte do mesmo.

Por essas realidades apresentadas, inexistem a presença de conceitos como individualidade e coletividade proposto por Hegel nos moldes de Estado. Na família, estes conceitos se apresentam de forma imediata nas relações de autoridade e amor entre pais e filhos. Apesar da presença de sentimentos na família que instigam uma harmonia coletiva, a satisfação buscada pelo indivíduo ao atingir a sociedade civil-

burguesa é a aquela que se realiza em primeira pessoa e ainda não será possível a vivência de modo recíproco (HEGEL, 1997, § 182, p. 168).

Consoante ao que já foi explicitado, o egoísmo é o sentimento movente das relações sociais, ou seja, cada indivíduo respeita e considera o outro na medida em que este lhe serve para algo, ou seja, a garantia de satisfação da necessidade particular de um indivíduo ocasiona uma dependência mútua imediata (HEGEL, 1997, § 183, p. 168). Para alguns comentadores, a sociedade civil-burguesa tem a lógica econômica como o modo de organização e relacionamento entre os indivíduos. Além disso, os aspectos religiosos e culturais podem ser o foco norteador das relações nesta sociedade desde que satisfaçam as necessidades particulares, isto é, é o interesse particular que vai regular o agir coletivo (TIMMERMANS, 2005, p. 125).

Pelo afirmado acima, não há como negar um avanço do indivíduo em relação à família rumo à efetivação da liberdade propiciada pelo Estado. Isto se confirma devido à saída de uma condição ordenada pelo amor entre pais e filhos para uma condição pautada no entendimento e na acentuação da individualidade¹²⁷ que permitirá a efetivação concreta da liberdade. A sociedade civil-burguesa não aparenta ser uma organização coletiva de pessoas que demonstre, tão somente, suas fragilidades. Mesmo que cada pessoa, por natureza, tenha uma carência por algo e busque realizá-la usando o outro, existe a divisão em estamentos¹²⁸. Esta organização reunirá os indivíduos que almejam os mesmos desejos, pautados numa universalidade, organizados segundo um egocentrismo mútuo e por uma convenção social. A identificação de uma pessoa numa classe já lhe possibilita a satisfação pelo livre-arbítrio. Isso para os casos em que a escolha realizou-se de modo livre e sem qualquer imposição (HEGEL, 1997, § 206, p. 183).

No entanto, todo o envolvimento interpessoal será ainda uma instância muito variável, impossibilitando uma segura e efetiva satisfação do indivíduo e de todos os demais homens envolvidos. Outro parecer possível, é a percepção que esta instituição oferecerá condições para uma liberdade real e segura, mas o equívoco em seguida é comprovado, porque o interesse egoísta sustenta-se por uma motivação

¹²⁷ Para Timmermans (2005, p. 125), a sociedade civil-burguesa é “governada não mais pelo instinto, mas pelo entendimento, ela se dedica perpetuamente a precisar, a diferenciar, a particularidade os meios de satisfazer as ‘necessidades’ individuais”.

¹²⁸ “Se a primeira base do Estado é a família, os estamentos são a segunda” (HEGEL, 2003b, § 201, p. 29).

comum, mas estéril (CHÂTELET, 1995, p. 131-2). Marcuse (2004, p. 154) também compactua com essa perspectiva, pois as possíveis relações entre os indivíduos têm motivação devido a uma necessidade puramente particular, fato que não promove qualquer modalidade de interesse comum ou uma unidade recíproca dos indivíduos¹²⁹.

Por essas evidências,

Hegel diz que a sociedade civil não pode ser um fim em si porque, em virtude das suas contradições intrínsecas, não pode realizar a verdadeira unidade e a verdadeira liberdade (MARCUSE, 2004, p. 177).

Desse modo, mesmo que o envolvimento entre as pessoas seja ao acaso e segundo uma dependência recíproca, cuja finalidade, mais uma vez é a própria satisfação, o interesse egoísta é a necessidade primeira a ser saciada por todos. Por fim, uma possível organização que tem em vista o interesse particular, surge como consequência não pré-estabelecida. Salgado (1996, p. 373) acentua ainda mais essas afirmações ao advogar que a sociedade civil-burguesa se constitui num Estado com interesses estritamente privados, onde “[...] cada indivíduo é, em primeiro lugar, fim para si mesmo e os outros, meio, compondo-se, destarte, um sistema de necessidades a serem satisfeitas individualmente” (SALGADO, 1996, p. 373).

Todas essas elocuições permitem uma análise a respeito dos direitos e deveres dos indivíduos. Marcuse (2004, p. 173) percebe que a relação entre direitos e deveres dos indivíduos tem uma concepção necessariamente injusta, pois o aspecto movente nessa instância institucional (sociedade civil-burguesa) está delimitado por uma condição psicológica acentuadamente egoísta. Tal condição fere a possibilidade de um direito coletivo. No máximo, haveria uma

¹²⁹ “A sociedade civil, por si mesma, não pode realizar a unidade dos indivíduos senão analiticamente, num aglomerado de pontos iguais formalmente, mas que no jogo dos interesses diversos se tornam desiguais, só se igualando formalmente na dependência de classes uma da outra” (SALGADO, 1996, p. 382).

[...] generalização abstrata dos interesses particulares. [E mais,] se o indivíduo, na busca do seu interesse, colide com o direito, pode invocar para si a mesma autoridade que os outros invocam contra ele, qual seja, que todos agem na defesa dos seus interesses próprios (MARCUSE, 2004, p. 173).

Essa condição confirma uma discordância entre o direito do todo e o direito do indivíduo. No entanto, o próprio descrédito com o direito do todo só promove a própria deturpação do direito individual. No Estado, ver-se-á que esta conjuntura não ocorrerá devido a uma intrínseca harmonia entre os direitos de cada cidadão entre si e, agora com a presença de uma instituição reguladora, o Estado.

O Estado, pelo contrário, permitirá que ocorra a plenitude possível das relações interpessoais. E o cidadão já não condicionará sua relação com o outro e com o mundo, movido por um sentimento como na família (amor) e na sociedade civil-burguesa (egoísmo), mas pela própria liberdade inerente e o envolvimento recíproco com o coletivo. Isto acontece porque o Estado permite que seus habitantes participem direta (legisladores) ou indiretamente (representantes) na formulação das leis que, por sua vez, transparecem, de forma regulamentada, nos hábitos e nos costumes diários.

No Estado, a liberdade e a satisfação plena possível acontecem de forma mediata (HEGEL, 1998, § 258, p. 27). O objetivo desta instituição coletiva de cidadãos não é controlar as leis positivas, pois estas foram elaboradas mediante o consentimento livre dos cidadãos de modo que o Estado organizasse a vida coletiva. A razão disto está na Constituição, visto que todos, direta ou indiretamente, participaram na elaboração, pois “cada povo tem, por isso, a Constituição que lhe é adequada e que lhe convém” (HEGEL, 1998, § 274, p. 73).

Mesmo no Estado, Taylor (2005, p. 111) alerta para a formação da crença utilitarista onde a instituição serviria para o bem-estar de cada indivíduo. Na teoria de Hegel isto não acontece, pois a comunidade é organizada a tal ponto de ser comparada a um organismo vivo. Desta forma, uma pessoa não estará à disposição de outra, ou por uma dupla dependência ou para satisfazer egoisticamente a necessidade, mas ela se realiza dentro de uma proposta coletiva e numa mútua reciprocidade. O Estado, então, para o filósofo organizará as relações a partir da

concepção semelhante a um organismo vivo. A partir daí, o envolvimento deste com os cidadãos, como nas relações entre si, impossibilitam qualquer envolvimento social egoísta e geram uma satisfação recíproca das aspirações de cada cidadão.

Na sociedade civil-burguesa, como já se sabe, a satisfação das carências é conduzida por um sentimento, o egoísmo. Isto porque, na medida em que uma ação beneficia a uma pessoa, esta mesma terá interesse em realizá-la. O mesmo acontecendo com o outro que acolherá uma proposta de outra pessoa na medida em que isso lhe servir (HEGEL, 2003b. § 192, p. 24). No Estado, a interação com cada indivíduo é diferente.¹³⁰ Pela interpretação de Rosenfield (1995, p. 227), na sociedade civil-burguesa, o ser humano cujo seu interesse é puramente econômico e segundo um sentimento egoísta, chega ao Estado tornando-se membro do mesmo. O objetivo desta organização sócio-política é também a satisfação particular de todos, garantindo a segurança, a propriedade e a liberdade pessoal. Todavia, isso não impede que as normas estatais regulem o comportamento de cada cidadão, pelo contrário, só harmoniza ainda mais as relações entre os cidadãos e promovem o bem comum. Entretanto, esta não é uma condição negativa, pois cada indivíduo, no Estado, harmoniza suas aspirações individuais de acordo com a vida universal coletiva. A satisfação das carências concretiza-se de forma mais acentuada no Estado do que em qualquer outra instituição coletiva de pessoas, a exemplo, família e sociedade civil-burguesa, uma vez que a vida social permite um maior incremento na satisfação individual e coletiva. (HEGEL, 1998, § 258, p. 27).

É somente a partir do Estado que se efetiva o conceito de povo, pois até o momento não havia espaço para que esta associação coletiva de pessoas pudesse ser experimentada pelo indivíduo. A própria condição de povo remete necessariamente a uma conjuntura sócio-política inexistente até o surgimento da sociedade civil-burguesa, embora esta mesma apresente uma conjuntura sócio-política, o conceito de povo só pode ser concretizado no Estado, porque pela análise de Bobbio (1989, p. 71), “povo não é uma soma de indivíduos, mas uma totalidade orgânica caracterizada por um modo particular de viver e de pensar [...]. Povo é uma ‘totalidade ética’”, ou seja, cada cidadão é importante à estrutura organizacional do Estado, de modo que todos são

¹³⁰ O Estado (espírito objetivo) possibilita que a pessoa tenha “objetividade, verdade e eticidade” (HEGEL, 1998, § 258, p. 26).

responsáveis em garantir a harmonia individual e coletiva. Diante desta perspectiva, cada cidadão tem plena consciência de sua tarefa na esfera coletiva, agora de modo racional e ausente de qualquer sentimento que possa desorientar a si próprio e a toda a nação.

A compreensão de povo também não se reduz a uma “sociedade juridicamente regulada e organizada” (BOBBIO, 1989, p. 72). Se fosse apenas isto, família e sociedade civil-burguesa seriam suficientes para ordenar as atividades e os comportamentos coletivos. No entanto, faltaria a vivência e a consciência da liberdade. Em acréscimo, o núcleo familiar, pelos seus costumes e hábitos, já prefigurou uma eticidade natural; na sociedade civil-burguesa, não houve uma unidade de indivíduos, mas uma conveniência social; no Estado, a vida ética conquista seu estágio máximo e o povo se realiza efetivamente (BOBBIO, 1989, p. 74).

3.3.1 Estado e pobreza

Dentre os problemas que o Estado se depara, a pobreza ocupa um lugar de destaque. Em sua teoria, Hegel propõe soluções visando a resolução deste problema. A sociedade civil-burguesa é a primeira associação coletiva de pessoas onde este problema surge, estendendo-se posteriormente ao Estado.

A questão é: como usufruir de um impressionante aprimoramento tecnicista nas atividades econômicas gerando um aumento de riqueza e produção e, ao mesmo tempo, solucionar o excessivo e o contínuo aparecimento de pessoas que vivem em estado de carência absoluta dos meios de subsistência?

No que se refere à satisfação das carências por parte da sociedade civil-burguesa, o trabalho constitui uma forma real e efetiva para dar conta destas necessidades. Todavia, o trabalho que deveria ser um modo de satisfação pessoal, acaba por frustrar os trabalhadores quanto à busca desta satisfação através do trabalho, uma vez que a especialização dos meios de produção ocasiona a dependência recíproca entre cada trabalhador. Isto ocorre porque, cada empregado de uma fábrica, por exemplo, torna-se muito mais dependente do seu colega de trabalho, à medida que o processo de produção se especializa, pois cabe a cada um

dos trabalhadores cumprir apenas uma etapa de todo o processo de produção¹³¹.

Outro aspecto que contribui para a frustração dos trabalhadores refere-se à mudança de perspectiva de uma atividade profissional regular pautada numa satisfação individual, pois o que antes visava à satisfação da necessidade de cada um, agora passa a ter uma utilidade mercadológica.

A chance maior de resolução da insatisfação do trabalhador está no Estado hegeliano, porque, neste Estado, cada cidadão participa livremente na sua atividade profissional, estando em harmonia consigo mesmo, com todos os demais cidadãos e, por conseguinte, com toda a coletividade.

O aspecto regulador da sociedade civil-burguesa, a necessidade egoísta, é uma das causas para o aumento da desigualdade da riqueza produzida, fator este gerador da pobreza, ou seja,

a riqueza excessiva anda de mãos dadas com a excessiva pobreza, e o trabalho puramente quantitativo leva o homem, especialmente aquela parte da população que está sujeita ao trabalho mecânico nas fábricas, a um estado de extremo barbarismo (HEGEL, 1955, p. 496).

Esta conjuntura, para o filósofo, é o momento crítico da sociedade civil-burguesa, pois sua estrutura organizacional promove o aumento da produção e gera um acúmulo excessivo de riquezas, as quais, infelizmente ocasionam a formação de grupos em situação de miséria material (escassez de bens) e espiritual (baixa auto-estima). Salgado ainda comenta que

a sociedade civil que, substituindo a família, deveria por isso tornar possível ao indivíduo, por si mesmo, produzir a sua subsistência e fruir do

¹³¹ “Quanto mais o homem domina seu trabalho, mais impotente ele mesmo se torna. Quanto mais mecanizado se torna o trabalho, menos valor ele tem e mais arduamente deve o indivíduo trabalhar. O valor do trabalho decresce na mesma proporção em que cresce a produtividade do trabalho” (Id., 1932, p. 237).

produto social, produz um resultado inverso, uma população carente, sem trabalho e sem participação na sua riqueza (SALGADO, 1996, p. 379).

Na sociedade civil-burguesa não há uma saída adequada para resolver esse impasse. Nessa instância, todas as possíveis organizações de classes garantiam a liberdade apenas assegurando a defesa da propriedade. (HEGEL, 2010, § 208, p. 203). Para Marcuse (2004, p. 181), há a necessidade de que órgãos externos as próprias classes produtoras sejam os responsáveis por toda a estrutura política deste povo para evitar que o critério econômico seja o regulador principal das relações sociais e políticas, neste caso seria o Estado concebido por Hegel.

Por outro lado, nem mesmo o Estado hegeliano propõe uma alternativa capaz de solucionar em definitivo tal disparidade econômica entre os cidadãos¹³². Hegel, tampouco, motiva uma prática assistencialista aos pobres e também exclui uma possível ajuda dos ricos. A preocupação maior dele é o possível surgimento de classes de preguiçosos e a consequente perda da auto-estima. Rosenfield (1995, p. 210) concorda com esta afirmação, porque também para ele o Estado não deve intervir nos assuntos sociais no que se refere a doações aos que se encontram em situações de extrema pobreza. Tais medidas seriam paliativos casuais e que não considerariam a condição humana.

Por fim, a busca por novos mercados e o consequente intercâmbio comercial facilitado configuram-se como sendo uma proposta mais plausível e dignificante para todos. Neste caso, a estrutura administrativa estadual partirá em busca de possíveis mercados consumidores, nos quais a venda ou a troca de mercadorias e serviços possibilitará a tentativa em resolver o impasse causado pelo excesso de produção (HEGEL, 1932, p. 232-3).

Hegel sugere algumas tentativas de ordem institucional e alerta para procedimentos que devem ser evitados de modo a não condicionar pessoas a uma situação de inércia e contribuir para formar pessoas sem qualquer esperança para almejar algo melhor. O filósofo até sugere uma

¹³² “A ‘plebe miserável’ pode parecer uma coisa do passado, mas a incapacidade de controlar a pobreza ainda é a experiência ingrata de nossas afluentes sociedades tecnológicas, que corrói a unidade a solidariedade de toda comunidade moderna” (TAYLOR, 2005, p. 164).

possível solução de ordem econômica, que é a busca por novos mercados consumidores. No entanto, soluções específicas de ordem técnica não condizem com a filosofia de Hegel, pelo menos enquanto exerce esta atividade intelectual. Esta afirmação é o que o filósofo já demonstra na investigação do Estado e que Ambrósio e Santos (2010, p. 235) confirmam, pois “para Hegel, não cabe ao filósofo construir projeto de Estado direcionado para o futuro, ele ensina como devemos conhecer o Estado, como captá-lo no seu conceito [...]”.

Em todo caso, não significa que Hegel esteja tentando se esquivar de um problema tão sério como esse. Contudo, assim como na questão do direito positivo o filósofo não entra no mérito sobre como serão tomado alguns temas, como liberdade, a igualdade, a posse e que, posteriormente, como serão formuladas as leis e códigos sociais a resolução efetiva da pobreza não lhe caberá uma proposta de solução direta.

Hegel até apresenta algumas propostas que resultam insatisfatórias para a resolução efetiva da pobreza. No entanto, o filósofo formula as bases racionais para que a pobreza possa ser erradicada tais como: a prevalência da igualdade de direitos fundamentais, a proteção à propriedade e a liberdade do cidadão. O diferencial em relação à sociedade civil-burguesa é realmente a busca de alternativas para, pelo menos, amenizar o sofrimento desses indivíduos, uma vez que, na sociedade civil-burguesa, a motivação egoísta seria de apenas deixá-los com que eles próprios se motivem a sair dessa situação.

Enfim, no Estado hegeliano surge uma perspectiva melhor, porque existe a consciência de uma vida pautada no bem comum, ou seja, todo cidadão sabe do seu valor como membro do Estado e realiza o seu trabalho porque contribui para a harmonia coletiva. Diante desta perspectiva e, como o Estado hegeliano não anula nem a família e, muito menos, a sociedade civil-burguesa, a solução possível estaria nos estamentos. Isto porque os próprios associados, movidos pela racionalidade universal, poderiam colaborar com esses indivíduos que, momentaneamente, encontram-se em uma situação de exclusão social. Novamente uma resolução de ordem técnica não cabe à filosofia, porém alguns critérios racionais estão presentes de modo a estruturar as propostas efetivas de combate à miséria.

No próximo tópico, serão abordadas algumas possíveis relações entre liberdade e igualdade para este filósofo, em sua filosofia do

direito. Este assunto será importante para entender que há diferenças na igualdade entre as pessoas, visto que, toda pessoa é exclusivamente diferente. No entanto, percebe-se que existem aspectos mínimos de liberdade e igualdade os quais nenhum ser humano deve ter a mais ou a menos.

3.4 IGUALDADE E LIBERDADE

Num momento inicial pode-se ter a impressão de que o Estado será a instituição que somente promoverá e garantirá vantagens e regalias que motivarão os indivíduos a defenderem e a terem para si os ideais estabelecidos. Porém, ao aprofundarmos criteriosamente o estudo desta concepção, fica fácil a compreensão de que isto não ocorre unilateralmente, pois ao promover vantagens ao indivíduo cria neste uma contrapartida para com o Estado. Esta relação bilateral prefigura a unidade indivisa entre cidadão e Estado.

O Estado hegeliano, então, será a instituição que propiciará uma satisfação a cada cidadão. Entretanto, dada a condição da peculiaridade humana, o Estado fica impossibilitado de aplicar uma igualdade aritmética de liberdade a todos e também fica impossibilitado de promover igual satisfação a todos. Isso não significa que o governo relaciona-se de modo diferente para cada cidadão. Pelo contrário, para o filósofo, “[...] o governo é o mesmo para todos os indivíduos e sua vontade expressa o interesse do todo” (HEGEL, 1932, p. 249).

Cada membro desta instituição política usufruirá os mesmos direitos e deveres gerais. No entanto, o grau de liberdade será específico para cada pessoa de acordo com a profissão ou responsabilidade que lhe foi confiada, pois os desejos individuais e o desenvolvimento de certas habilidades são distintos. Logo, existe uma contingência temporal e material que especifica o desenvolvimento intelectual de cada pessoa. Por exemplo, algumas habilidades físico-mentais receberam um estímulo mais acentuado em um ser racional do que em outro por contingências temporais e materiais. Mesmo assim, como já foi visto essas diferenças entre cada indivíduo já permitiram o surgimento de problemas como o excesso de riqueza contra o excesso de pobreza.

Já no início dos estudos de Hegel tem-se o contrato como forma encontrada para harmonizar as relações interpessoais, que tem por sua

vez, o respectivo reconhecimento no coletivo (HEGEL, 2003a, § 46, p. 63). Porém, o contrato, que garante a proteção da posse entre as partes envolvidas, não será condição única para encerrar o problema da desigualdade humana, pois

aqui a igualdade seria somente a igualdade das pessoas abstratas enquanto tais, fora da qual, precisamente por isso, cai tudo o que concerne à posse, este solo da desigualdade. [...] Não se pode falar de uma injustiça da natureza da repartição desigual da posse e da riqueza, pois a natureza não é livre e, por isso, nem justa, nem injusta (HEGEL, 2003a, § 49, p. 67).

O contrato soluciona parcialmente os problemas das relações interpessoais nas duas primeiras instâncias de associação coletiva de pessoas (família e sociedade civil-burguesa), porque nestas não existe nenhum instrumento capaz de garantir o cumprimento deste, apenas o respeito mútuo na família ou uma dependência egoísta na sociedade civil-burguesa. Já no Estado o respeito às cláusulas de um contrato está garantido pela carta máxima¹³³.

O Estado, segundo Hegel, também copia a prática contratual, apenas no sentido de racionalizar os acordos previamente estabelecidos, que no Estado são os costumes que influenciam na elaboração da Constituição do seu povo, ainda assim, tal código de leis não caracteriza um contrato social entre todos.

Assim como um contrato particular delibera sobre o interesse entre as partes envolvidas, a Constituição fará o mesmo para os membros de uma nação que se encontra sob tal regimento. O fato dos cidadãos contribuírem a seu modo na elaboração da carta magna faz com que os mesmos legitimem-na como instrumento de organização coletiva e de coerção no que se refere ao cumprimento de um contrato que, por sua vez, promovem a harmonia coletiva e preservam a individualidade de cada um.

¹³³ “A constituição é o princípio de unificação de uma sociedade dividida em grupos que têm interesses diversos e, às vezes, contrapostos: enquanto tal, é o *medium* através do qual o momento da sociedade civil é superado no momento sucessivo e superior do Estado” (BOBBIO, 1989, p. 100).

A Constituição trata-se de um conjunto de leis que garante o exercício pleno possível da liberdade e, em decorrência disto, assegura posse sob algo em particular. Além disso, o indivíduo não é comparado a um contratante, pois ele é membro e, portanto, cidadão. Tais qualidades proporcionam muito mais do que um simples dever em seguir as regras sociais, porque como já foi argumentado, todo cidadão usufrui de direitos garantidos pelo Estado e em consonância com os demais membros. Por essa razão que, ser cidadão de um Estado hegeliano é conquistar plenamente a sua liberdade individual (subjéctiva) e realizá-la de modo objectivo. Ao ser membro, cidadão, ele não é apenas um sujeito individual pelo qual deverá cumprir suas obrigações e em troca usufruirá de algumas regalias, é parte do Estado, membro desta universalidade político-social.

Weber (1993, p. 145) interpreta que o Estado e sua respectiva Carta Regimental é que possibilitam a realização da liberdade singular de cada cidadão. Isto porque, fora desta instituição, não existe este código máximo de leis o que impossibilita a efetivação da liberdade. Pela análise de Bobbio (1989, p. 67), esta instituição tem esse vigor de atuação garantido pela Constituição, visto que, organiza de forma “compacta e coerente” toda a nação, assemelhando-a a um organismo vivo.

Essa condição se realiza porque todo cidadão detém conhecimento de sua autonomia, que é conquistada graças à própria expressão pública da lei. Este conjunto de regras, que gerencia a vida colectiva, exprime o próprio interesse dos cidadãos¹³⁴ e garante a promoção do *auto-desenvolvimento*. A confirmação é inevitável, pois concede que “indivíduos perfeitamente livres e independentes [estejam], unidos, porém, por um interesse comum – esta é a correcta aplicação da lei” (HEGEL, 1932, p. 248).

Uma ilustração da variação das pretensões humanas, conforme já foi visto anteriormente, refere-se à posse, visto que esta nada mais é do que uma expressão contingente e particular da vontade do indivíduo em deter algo externo para si. Neste sentido, deve haver a reciprocidade no respeito pela propriedade de cada um. O Estado será a instituição que, através das suas leis, garantirá a posse de cada indivíduo. Isso só é conquistado quando tal instituição e, por conseguinte com seu regimento

¹³⁴ “Os múltiplos interesses particulares não são destruídos pelo Estado, mas supressumidos pelas câmaras legislativas, que articulam e compatibilizam suas particularidades para produzirem leis universais, que orientam a acção do Estado” (MENESES, 2006, p. 92).

interno, detiver um poder independente e acima dos indivíduos. Tal formulação evita que possíveis conflitos surjam na disputa pela propriedade e garanta a posse individual para todos (PADUANI, 2005, p. 39).

Pelas afirmações até o momento proferidas, a Constituição e outras leis subordinadas a esta, primam pela garantia da unidade estatal, pela reciprocidade livre e pela liberdade particular. O Estado só é capaz de assegurar esta garantia por conceber o ser humano pelo seu caráter universal e sem considerar suas especificidades conforme abaixo, pois

pertence à cultura, ao *pensar* como consciência do singular na forma da universalidade, o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale assim, porque ele é homem*, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc. (HEGEL, 2010, § 209, p. 203).

Na sociedade civil-burguesa, os interesses egoístas dos indivíduos impediram qualquer pretensão de formular leis gerais. No Estado, esta condição se modifica e leis fundamentais baseadas na satisfação comum são promulgadas. Porém, a legislação não impedirá que a igualdade relativa entre os homens seja consolidada nos aspecto material, ou seja, conferir a mesma condição econômica a todos os indivíduos. Hegel reconhece como essencial o direito a propriedade para todos, mas não uma igualdade numérica de bens¹³⁵. Notório será que, pautado numa igualdade mínima, a lei poderá corrigir possíveis injustiças que venham a prejudicar os menos favorecidos (MARCUSE, 2004, p. 183).

Outro aspecto que se relaciona com as leis refere-se aquilo que os cidadãos devem realizar a fim de que não comprometa a liberdade da coletividade e o direito de posse. Quando um cidadão age de acordo com as leis prescritas no Estado, tal atitude vai de encontro com o sentimento egoísta da sociedade civil-burguesa. Isto porque a ‘virtude ética’ desmistifica o agir pelo dever como se fosse uma restrição da liberdade. Pelo contrário, enaltece a realização da mesma. Porquanto,

¹³⁵ “Por descuidar dos elementos contingentes, a lei é mais justa do que as relações sociais concretas que geram desigualdades, riscos e injustiças. A lei, pelo menos, se baseia em alguns fatores essenciais comuns a todos os indivíduos” (MARCUSE, 2004, p. 183).

ele [indivíduo] sacrifica sua naturalidade primeira e assume a segunda natureza dos hábitos e costumes, pela consciência de que a realização de sua liberdade depende da efetivação desta nas leis e instituições do Estado (BORGES, 2009, p. 96).

Sendo assim, tais códigos civis expressam e promovem a liberdade e a autonomia diante dos instintos naturais, além de afirmar a racionalidade dos deveres, pela virtude ética conquistada nesta instituição. Por isto que, “não se trata de uma resignação cega, mas da autoconsciência da racionalidade das próprias leis e instituições do Estado (BORGES, 2009, p. 97).

A configuração até aqui apresentada condiciona o cidadão a compreender e a exercer livremente as leis e seus respectivos deveres de maneira que usufrua da liberdade¹³⁶ plena que é garantida apenas no Estado. No entanto, toda necessidade resulta no livre exercício dos direitos (HEGEL, 1995b, § 486, p. 282). Weber (2003, p. 106) compactua com esta análise, visto que, a “mútua restrição de direitos e deveres permite a sua realização. A [aparente] limitação das liberdades individuais, o que se dá pelo processo de mediação, é condição de possibilidade de sua realização”.

A partir de então surge uma questão: o comportamento que é orientado segundo a vontade própria de cada indivíduo permanece em harmonia com uma organização coletiva de pessoas (Estado)?

A resposta de Hegel advém da Eticidade, momento em que o conceito de liberdade se concretiza no mundo sensível (HEGEL, 1997, § 142, p. 141). Porém, sem deixar de conter uma formulação racional, permitindo que a vontade e a liberdade sejam a manifestação própria de cada pessoa no mundo sensível. Desta maneira, as leis não proíbem a ação individual.

Para o filósofo (1997, § 147, p. 143), as leis e as instituições não estão distantes de cada indivíduo, pois ele faz parte delas, é sua própria essência. No entanto, não há como evitar certo comprometimento de cada cidadão em cumprir determinadas tarefas e realizar certos comportamentos. Em todo caso, não representará uma dificuldade, pois

¹³⁶ “Liberdade sem o pressuposto do direito existe apenas na forma do refúgio na interioridade, como possibilidade interna, e não como realidade ética efetiva” (RITTER apud BICCA, 1992, p. 27).

a liberdade individual depende da realização desses¹³⁷. O Estado se coloca numa posição de fazer com que os deveres sejam cumpridos e garantir o exercício dos direitos¹³⁸. A partir daí,

a mútua restrição dos direitos e deveres é o critério indicado, para assegurar a identidade entre a particularidade e a universalidade, no Estado. [...] O conteúdo do dever está restringido ao conteúdo do direito e vice-versa. O que um não tem o outro não pode incluir. Isso possibilita a conciliação ou a possível identidade entre particularidade, representada pelos indivíduos (cidadãos), e o universal, representado pelo Estado (WEBER, 1993, p. 146).

Por essa razão que a organização estatal tem a tarefa de incentivar para que todo cidadão se comprometa livremente consigo mesmo (liberdade individual) e permita que os demais realizem o mesmo, sempre numa reciprocidade coletiva¹³⁹. Desse modo, a virtude é um aspecto particular de cada um e em harmonia com o costume local, pois

o hábito que se adquire é como que uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural. E assim, a ética conquistada a validade, pois as consciências de cada indivíduo desaparecem na medida em que poderia existir para si e a ela se opor (HEGEL, 1997, § 151, p. 147).

¹³⁷ “No plano moral objetivo, tem o homem deveres na medida em que têm direitos e direito na medida em que tem deveres” (HEGEL, 1997, § 155, p. 143).

¹³⁸ “A identidade substancial entre o Estado como fim supremo (*Endzweck*) universal e os interesses particulares dos indivíduos manifesta-se politicamente em um sistema de direitos e deveres” (ROSENFELD, 1995, p. 233).

¹³⁹ Paduani (2005, p. 40) entende que “a ideia fundamental de que a liberdade última do indivíduo não entra em colisão com a liberdade última do todo eis que só pode realizar-se dentro do todo e por seu intermédio”.

Por essas afirmações percebe-se que esta organização supera tanto a família, como a sociedade civil-burguesa, ao organizar a ação do cidadão de modo a assegurar a liberdade para todos e a harmonia coletiva. A relação, direitos e deveres, de certa forma, está ausente nas duas formulações lógico-dialéticas anteriores ao Estado. Na família, o direito do filho detém certa limitação. Na sociedade civil-burguesa, o artesão fabrica um objeto por que realiza determinadas ações visando unicamente à satisfação de sua necessidade. No Estado, o diferencial é que o filho, que se tornou artesão, se sente responsável em assegurar a harmonia da nação. Na prática não haverá uma mudança radical, pois o artesão, neste exemplo, continuará a exercer seu trabalho do mesmo modo. No entanto, a mudança de perspectiva é o que torna a ação diferente, pois a obrigação de ser mandado pelo pai ou de ter uma intenção egoísta muda para uma relação de mútua reciprocidade entre os cidadãos. O importante é compreender que

se trata apenas de uma não-coincidência imediata pois, mediadamente, direitos e deveres pertencem a um único sistema de vontade livre. Insista-se ainda em que esse sistema repousa sobre um princípio universal, o da *liberdade do homem* (ROSENFELD, 1995, p. 234).

Ainda com relação às obrigações dos cidadãos que, por sua vez propiciam mais liberdade para todos, tem-se a cobrança de impostos conforme mencionado em item anterior. Esta é uma necessidade vital para o Estado, pois possibilita que o mesmo desempenhe ações as quais reverte em benefícios para os associados. Tal análise vai ao encontro do que compreende Rosenfield (1995, p. 258), porquanto “[...] é uma concretização da liberdade subjetiva dos tempos modernos, pois o indivíduo encontrou um meio de mediar as suas relações com o Estado”.

Essa condição somente é possível com a presença dessa instituição coletiva de pessoas, visto que na família, tal exigência não lhe diz respeito e, na sociedade civil-burguesa o egoísmo é tão acentuado que os indivíduos se recusariam a pagar tal tributação, pois ocasionaria a redução do montante de seus bens. Com o Estado a perspectiva muda, porque todo cidadão percebe um bem maior e uma

satisfação coletiva quando reconhece neste ato a possibilidade de contribuir diretamente com o bem comum.

Com base nestes apontamentos, a cobrança de impostos para Hegel, não é um dever, mas um direito, pois permite que o cidadão coopere com a organização do Estado. Desse modo, tanto o patriotismo como a tributação representam manifestações públicas da confiança, da liberdade e do nível de racionalidade que todo cidadão detém quando as faz de forma livre e desimpedida.

Outro fator relevante para uma organização eficaz da vida dos cidadãos em um Estado, diz respeito à divisão e interdependência da estrutura político-administrativa em três poderes. Tal estrutura possibilita que a administração pública obtenha um êxito mais elevado do que se houvesse uma concentração de todas as ações públicas sob a responsabilidade de um pequeno grupo de pessoas, ou de apenas um.

Essa organização é condição que não ocorre nem na família e nem na sociedade civil-burguesa. Isto se deve ao fato de que, em ambos, a quantidade de pessoas envolvidas reduz-se a um número que não há a necessidade de escolher entre os familiares, ou entre os membros de uma classe, um grupo de indivíduos dedicados exclusivamente para gerenciar as relações pautadas no egoísmo.

Mesmo assim, de certo modo, o pai e a mãe na família, já desempenham esta tarefa na divisão das responsabilidades do lar e na educação dos filhos. Porém, na sociedade civil-burguesa não há a formação de um grupo específico que, por exemplo, regulamente as relações entre os estamentos. Em ambas as realidades, situações de conflitos podem surgir, uma vez que não há de fato um órgão que possa fiscalizar as ações dos indivíduos. Tudo é realizado seja pelo respeito e certa submissão que os filhos depositam nos pais, seja pelo interesse que o outro pode dispor à satisfação da minha carência. Esse é mais um aspecto em que a necessidade do Estado se confirma pela importância em haver a organização político-administrativa tal que solidifique ainda mais a liberdade de cada cidadão e a garantia de posse da propriedade.

Importante compreender que o Estado hegeliano permite a satisfação plena do indivíduo, e não extingue a família e a sociedade civil-burguesa¹⁴⁰, ou seja, será a instituição que possibilita a liberdade plena possível do cidadão e mantendo a existência desses dois primeiros agrupamentos de indivíduos. A interpretação de Ramos (2000, p. 210)

¹⁴⁰ “O Estado é a substância ética consciente-de-si, a união dos princípios da família e da sociedade civil” (HEGEL, 1995b, § 535, p. 306).

ainda reforça essa análise ao compreender que o Estado e suas partes antecedentes constituem um envolvimento orgânico. Fato este que impede o isolamento. Esta instituição derradeira formará a “unidade orgânica dos momentos da eticidade: a família e a sociedade civil-burguesa”¹⁴¹ (RAMOS, 2000, p. 211)

Diante deste fato, a perspectiva será diferente, pois o Estado organizará a vida coletiva e individual de modo a não permitir que um egoísmo recíproco aconteça, mas que a harmonia seja a tônica do convívio social e que permita a satisfação plena do indivíduo (HEGEL, 1998, § 260, p. 35). Isto é o que Marcuse (2004, p. 189) também compreende, pois esta associação de indivíduos deve, necessariamente, promover o progresso harmônico dos mesmos.

Desse modo, há uma cumplicidade por parte de cada cidadão em reconhecer, nesta instituição, o órgão que garante a sua liberdade e harmonize a vida coletiva¹⁴². Antes, porém, todo ser humano deve compreender que está, impreterivelmente, inserido num determinado momento e num espaço singular da realidade temporal. Mesmo assim, ele faz parte desta fase da história do seu povo e da organização coletiva atual, a qual está submetido e aceita livremente. Nesse ínterim, Estado

enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei compenetrando todas as relações, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição (HEGEL, 2010, § 274, p. 259).

¹⁴¹ “No Estado racional estão integrados os momentos da imediatidade e da reflexão, isto é, da família, sua base ética e da sociedade civil, sua base econômica. O Estado, fim político desses dois momentos, não é alguma ordem diferente que se superpõe à família e a sociedade civil, ou o momento da identidade e o momento da diferença, numa unidade de plano superior o do conceito, que conserva as diferenças” (SALGADO, 1996, p. 419).

¹⁴² “O indivíduo que pelos deveres está subordinado, no cumprimento deles como cidadão obtém a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, o respeito pelo seu bem particular e a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o orgulho de ser membro de um todo” (HEGEL, 1997, § 261, p. 228).

Enfim, não há como conceber, segundo Hegel, uma organização coletiva de pessoas, ou indivíduos em particular, que não esteja livremente submetida ao Estado. Pois é ela que propicia que cada indivíduo conquiste e usufrua de uma liberdade possível, e que todos os outros co-cidadãos aceitem o movimento de terceiros de modo livre e sem qualquer restrição¹⁴³, desde que siga os códigos de comportamento e a estrutura coletiva que foi elaborada com base no próprio povo.

Perante o que até o momento foi apresentado, constata-se que o ser humano necessita da vida coletiva para conquistar a máxima liberdade possível e, por conseguinte, desfrutar de momentos de felicidade. Garaudy (1983, p. 92) é do mesmo parecer, pois a liberdade não é conferida sem uma relação com o outro. Caso contrário, nem seria possível propor tal debate. Esta condição remete para outra proposição que Châtelet (1995, p. 126) discute, pois não cabe, tão somente, a discussão se o homem é livre, mas em que condições isto é possível. Ademais, a liberdade não fica apenas na fantasia. Todo indivíduo busca realizá-la individualmente e, conforme Hegel, sempre em sintonia com o coletivo.

Não se pode deixar de considerar que somente o ser humano, por ter a necessidade de ser livre, é que poderá se predispor a conquistar a liberdade. Esta condição deve ser tal que coloca a todos em condições iguais de viver a vida livre. Salgado (1996, p. 432) afirma que a liberdade mencionada por Hegel deve ser tal que todos sejam iguais em liberdade. No entanto, cada cidadão tem sua intrínseca particularidade, tanto natural como cultural. A igualdade se restabelece a partir do momento em que passa a considerar a pessoa abstrata¹⁴⁴ como detentora de direitos.

O Estado concebido pelo filósofo será o ambiente ideal e necessário para efetivar a liberdade como ambiente público-político e econômico para se viver intensamente a liberdade individual e coletiva. Este modo de percepção da liberdade é o que vem sendo demonstrado na *Filosofia do Direito* de Hegel, visto que se sedimenta na lógica, segundo uma perspectiva dialética, que recorre continuamente ao pensamento (MARCUSE, 2004, p. 166-7).

¹⁴³ “Sou livre apenas na medida em que afirmo a liberdade dos outros e sou reconhecido como livre pelos outros” (BOURGEOIS, 2000, p. 102).

¹⁴⁴ “Essa única determinação abstrata da personalidade constitui a igualdade efetiva dos homens” (HEGEL, 1995b, § 539, p. 308).

Por fim, o Estado hegeliano não é e não poderá ser comparado a um casulo que o ser humano criou para si e que, dentro dele, será livre por toda a vida. Marcuse (2004, p. 169) concorda com essa opinião, ao elucidar que a liberdade só é tal efetivamente quando a mesma é colocada em prova. Neste sentido, esta instituição oferece as condições desejáveis, uma vez que a liberdade individual deve, constantemente harmonizar-se com a do outro. Porém, não será exercida nenhuma pressão moral, cada cidadão reconhece, racionalmente, e promove a indivisa liberdade individual e coletiva.

CONCLUSÃO

Ao chegar ao término desta investigação dissertativa percebe-se que o ganho foi considerável ao predispor-se em estudar o pensamento de Hegel, sobretudo nas suas explanações a respeito da filosofia do direito.

O desafio proposto foi conhecer a teoria do Estado hegeliano relacionado com sua filosofia. O estudo deste tema, portanto, permite ao leitor tenha uma compreensão de como Hegel entende ser uma instituição que visa promover o bem-estar individual e coletivo. Antes, porém, como todo bom filósofo, ele formula e estrutura a base de sua investigação. Para este pensador o conceito que regulará toda a sua filosofia do direito é a liberdade. Tal conceito será o que estabelecerá as relações entre os indivíduos e os modos de promover a convivência social.

O filósofo concebe o Estado como uma união de pessoas onde a liberdade aparece em sua máxima expressão efetiva, tanto num cidadão como em todos os demais membros. Diversos pensadores questionam, sobretudo, se no senso comum é realmente possível acontecer a máxima liberdade estando submetido a determinadas restrições.

Hegel dá início a sua investigação a partir do próprio indivíduo e, mostrando o quanto ele é livre subjetivamente, ou seja, na sua vontade existe uma busca constante por realizar seus sonhos. Uma divergência momentânea surge quando tais desejos são “efetivados”. Este é o real momento em que uma pessoa pode afirmar ser livre, não apenas subjetivamente, mas também objetivamente.

O ser humano, por viver em coletividade, encontra possíveis situações de conflito no momento de efetivar a sua liberdade, pois é necessário o respeito pelo outro que também almeja a liberdade.

Todo indivíduo nasce numa família na condição de filho. No núcleo familiar, por ser membro, não poderá mais satisfazer plenamente todos os seus desejos, porque existem os desejos dos outros parentes. Esta também é o espaço social em que se aprende a ter limites e a respeitar a autoridade, neste caso, do seu pai. Após este momento de aprendizado, o filho acredita que pode realizar seus desejos de forma independente e sai em busca da sua autonomia “entrando” na sociedade civil-burguesa. Neste momento, age de forma egoísta e tudo o que ele faz visa a satisfação da sua necessidade. Sendo assim, a sociedade civil-

burguesa caracteriza-se por um ambiente hostil em que todos só pensam em si mesmos.

No entanto, na sociedade civil-burguesa, as relações tornam-se muito superficiais e insustentáveis apenas por acordos pontuais, pois nesta instância as relações são motivadas pelo desejo egoísta. Surge, então, a necessidade de estruturar um órgão máximo capaz de regulamentar as ações humanas em benefício dos cidadãos. Diante desta necessidade, Hegel concebe o Estado, visando suprir essa demanda. Trata-se de uma instituição elaborada, lógico-dialeticamente, a partir do próprio devir humano. Esta instituição combina tanto os aspectos da família, no que diz respeito à organização administrativa, como da sociedade civil-burguesa, por preservar a individualidade humana.

Essa associação é que permitirá a máxima realização da liberdade, tanto individual como coletiva, ou seja, o mesmo desejo que havia no ser humano em realizar sua vontade ainda continua sendo possível de se efetivar. É claro que não é possível a realização de absolutamente todas as aspirações humanas, uma vez que, primeiramente, todos possuem aspirações infinitas e só há apenas um mundo finito para realizá-las, mas esta condição, exclusiva dos seres racionais, não é eliminada no Estado. Pelo contrário, será o momento de alcançar a sua máxima realização, visto que, para Hegel, a organização é de tal modo que propicia diversos benefícios, tanto individuais como coletivos. Por essa razão que a realização de uma tarefa qualquer ganha um novo significado, pois, no Estado, não será movido por um sentimento egoísta, mas pelo desejo patriótico de contribuir livremente na harmonia coletiva e efetivar o bem comum.

Infelizmente, a formulação do Estado hegeliano não é perfeita o suficiente para eliminar a pobreza. É claro que o filósofo apresenta os parâmetros pelos quais o Estado deve agir de modo a impedir que a situação piore ainda mais, como promover um assistencialismo aos empobrecidos o que ocasionaria uma perda da auto-estima e impediria os mesmos saíssem desta situação por vontade própria. No entanto, a solução apresentada pelo filósofo é que o Estado busque novos mercados consumidores geradores de recursos que possibilitem não uma erradicação da pobreza, mas a amenização da mesma. Outra solução seria de que cada estamento encontre soluções pontuais para seus membros no intuito de contribuir à solução de problema.

Importante perceber também que a formulação do Estado aqui proposta por Hegel tem o caráter eminentemente filosófico e, assim como, não cabe a ciência filosófica entrar no mérito das formulações jurídicas dos códigos de direito positivo. Deste modo, não cabe ao filósofo resolver situações de ordem técnica. Todavia, Hegel formula as bases, pelas quais a elaboração de um código de leis deve se fundamentar, como a igualdade nos direitos comuns, a liberdade do indivíduo e a proteção da propriedade privada. E também possíveis deliberações na prevenção e no combate à pobreza, no que se refere ao modo de como cada direito e dever serão formulados, isso já é tarefa do próprio povo que, com suas tradições e costumes peculiares formaliza o texto de sua Constituição, de acordo com suas necessidades.

Portanto, nos moldes apresentados, é imprescindível a presença do Estado como instituição coletiva de pessoas capaz de promover a liberdade de cada cidadão de modo efetivo e sem diminuir a liberdade do outro e a autoridade administrativa desta instituição.

Por isso, que é necessária a presença do Estado para garantir a liberdade. Todavia, cabe ao cidadão estabelecer relações pautadas na liberdade recíproca. Desse modo, uma ação egoísta ou qualquer outra motivação, como o amor recíproco de um casal, não encontram espaço para continuarem estabelecendo relações sociais. O motivo agora será lógico-racional e com base no próprio povo. Enfim, o Estado hegeliano garante a liberdade, no seu próprio movimento lógico-dialético de modo a permitir que cada indivíduo usufrua dos direitos que tal instituição proporciona.

Atualmente, tem-se anunciado a tentativa de diminuir a ação do Estado frente a alguns setores econômico-sociais. No entanto, algumas propostas de Hegel, podem contribuir para que o Estado detenha autonomia interna e não sufoque a ação coletiva e individual de cada cidadão. Neste sentido, um Estado forte não é sinônimo de uma dominação ditatorial sobre os habitantes e demais estrangeiros, mas permite que a liberdade recíproca seja a tônica nas relações humanas e também corporativas. Isto tudo possibilitando uma harmonia coletiva e uma saudável interação entre os povos. Se isso for possível, a liberdade humana que Hegel projeta em seus estudos é conquistada e o sujeito desfrutará de momentos de felicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBRÓSIO, José M. C; SANTOS, Maria Clara O. Estado e liberdade em Hegel. **Hegel, Liberdade e Estado**, Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 229-45.

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

BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado**. Tradução Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: UNESP, Brasiliense, 1989.

BORGES, Maria de Lourdes. **História e Metafísica em Hegel**: sobre a noção de espírito do mundo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. **A atualidade de Hegel**. Florianópolis: UFSC, 2009.

BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tradução, Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

CHÂTELET, François. **Hegel**. Tradução, Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

D'HONDT, Jacques. **Hegel**. Tradução, Emília Piedade. Lisboa: Edições 70, 1987.

GARAUDY, Roger. **Para conhecer o pensamento de Hegel**. Tradução Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1983.

HEGEL, George W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio**: terceira parte, terceira seção – O Estado, §§ 257-360. Série Textos Didáticos nº 32. Tradução, Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Texto completo, com os adendos orais, traduzidos por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995a. Vol. I (A Ciência da Lógica).

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.** Texto completo, com os adendos orais, traduzidos por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995b. Vol. III (A Filosofia do Espírito).

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio:** primeira parte – O Direito Abstrato, §§ 34-104. Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução n° 5. Tradução, Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, set. 2003a.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio:** terceira parte, segunda seção – A Sociedade Civil, §§ 182-256. Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução n° 6. Tradução, Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, out. 2003b.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito.** Tradução, Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito.** Tradução, Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Principios de la filosofía del derecho.** Tradução, Juan Luis Verma. 1ª ed. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio:** Introdução à Filosofia do Direito, §§ 1-34. Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução n° 10. Tradução, Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio.** Tradução, Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. **Fenomenologia do Espírito,** parte 1. Tradução, Paulo Meneses. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Jenenser realphilosophie I.** Leipzig: J. Hoffmeister, 1932.

_____. **Theologische jugendschriften.** Tübingen: H. Nohl, 1907.

_____. **Die Vernunft in der Geschichte.** J. Hoffmeister: Hamburg, 1955.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel:** o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. Tradução, Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro S. **Dicionário da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JAESCHKE, Walter. **Direito e Eticidade.** Tradução Draiton Gonzaga de Souza et al. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução, Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o hegelianismo.** Tradução, Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHEREY, Pierre. **Hegel e a Sociedade.** Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

MARCUSE, Hebert. **Razão e Revolução:** Hegel e o advento da teoria social. 4. ed. Tradução, Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

_____. **Razão e Revolução:** Hegel e o advento da teoria social. 5. ed. Tradução, Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas.** Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

NEVES, Getulio M. P. Relações Jurídico-Sociológicas dos "Princípios da Filosofia do Direito", de Hegel. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*. Vitória, n.º 58, pp. 25-44, 2004.

Disponível em <http://www.sociologiajuridica.net.br>. Acesso em 05 fevereiro 2011.

NÓBREGA, Francisco. P. **Compreender Hegel**. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

PADUANI, Celio C. **Filosofia do Estado em Hegel**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2005.

RAMOS, Cesar A. **Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel**. Curitiba, UFPR, 2000.

RAMOS, Marcelo M. A liberdade no pensamento de Hegel. **Hegel, Liberdade e Estado**, Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 139-52.

_____. O Estado no pensamento de Hegel. **Hegel, Liberdade e Estado**, Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 215-28.

ROSENFELD, Denis. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Ática, 1995.

_____. **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado**. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SALGADO, Joaquim C. **A ideia de justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996.

SINGER, Peter. **Hegel**. Tradução, Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2003.

STRATHERN, Paul. **Hegel**, em 90 minutos. Tradução, Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Tradução, Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

TIMMERMANS, Benoît. **Hegel**. Tradução, Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, Estado e história**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. O Estado Ético. **Revista Filosofia Política**. Rio de Janeiro. Série III. n° 5, p. 101-9, 2003.