

EMERSON BALDOTTO EMERY

LIBERDADE: HEGEL E OS CONTRAPONTO DE ERNST TUGENDHAT E ISAIAH
BERLIN

Dissertação apresentada como requisito
para a obtenção do grau de Mestre pelo
Programa de Pós-graduação da
Faculdade de Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do
Sul.

Orientador: Professor Dr. Eduardo Luft

PORTO ALEGRE
2010

EMERSON BALDOTTO EMERY

LIBERDADE: HEGEL E OS CONTRAPONTO DE ERNST TUGENDHAT E ISAIAH
BERLIN

Dissertação apresentada como requisito
para a obtenção do grau de Mestre pelo
Programa de Pós-graduação da
Faculdade de Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do
Sul.

Aprovada em _____ de _____ de 200__.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Eduardo Luft – PUC/RS

Prof. Dr. Thadeu Weber – PUC/RS

Prof. Dr. Giovani Agostini Saavedra – PUC/RS

AGRADECIMENTOS

À Cristiane:

amor da minha vida e espírito de minha determinação.

Pelo apoio, compreensão, carinho e sorriso com que sempre me acolhe.

À Juliana e Aline:

que fizeram pulsar em mim sentimentos indescritíveis.

Dedico-lhes o objeto central, a realização da liberdade e meu amor incondicional.

À minha mãe:

exemplo de mãe.

Amor, dedicação, força e superação.

Parâmetro de vida.

A meu pai:

Sabedoria e cultura.

Visão de mundo essencial que moldou aquilo que minha mente tem de mais relevante, o gosto pela leitura e a disposição para aprender.

Ao Eduardo Luft:

por me dar a chance de admirá-lo como professor, amigo.

Vastidão de conhecimento e capacidade de exposição.

Voz que me abriu a porta da filosofia.

Aos professores:

todos que encontrei pelo caminho, sem os quais eu não seria...

À PUC:

que nas palavras do amigo Molinaro: “é um lugar de encontros”.

RESUMO

Este estudo descreve e analisa o conceito hegeliano de liberdade e o contrapõe ao enfoque de dois de seus críticos: Ernst Tugendhat e Isaiah Berlin. O objetivo é a compreensão das implicações dos conceitos expostos à realidade atual, como ferramenta de interpretação dos limites de liberdade individual e social presentes nas sociedades modernas. O eixo da análise é o sistema de filosofia prática de Hegel, que mostra o conceito de liberdade como efetivação do Espírito Absoluto que só alcança sua plenitude no estágio de desenvolvimento social representado pelo Estado. Trata-se de uma visão que enaltece as conquistas e possibilidades humanas, porém, restringe o agir livre por meio da submissão da liberdade negativa à liberdade positiva, dada pela autodeterminação do agente racional. O confronto das idéias hegelianas com as concepções de Tugendhat e Berlin clareia os caminhos pelos quais o argumento de uma solução estritamente racional alcança um resultado autoritário, contrário aos conceitos correntes de liberdade. Para Berlin o monismo deve ser refutado e há ao menos duas formas de liberdade, negativa e positiva, a primeira, condição para a segunda. Tugendhat alerta para a impossibilidade da vida social e moral sob a liberdade de Hegel, afirmando inexistir sociedade sem o conceito de responsabilidade, que se extingue com extrema limitação ou inexistência de escolha. Afirma que Hegel substitui a decisão por reflexão pela confiança no Estado ético, o indivíduo livre hegeliano não decide, acata, alijando sua consciência moral privada para considerar apenas a lei. A conclusão constata que os três autores não crêem ser o necessitarismo plausível, fundamentado em que sua efetivação tornaria sem sentido muitos aspectos da vida social que a humanidade conhece, e verifica na história um aumento da complexidade do conceito de liberdade para sua aplicação prática, em decorrência do imbricamento do que seja liberdade com as condições de liberdade e pelo aumento das dimensões daquilo que hoje se poderia considerar um mínimo necessário para a constatação do que é ser livre. Constata que os limites para o exercício da liberdade não são tão extensos como se pensava o que abre espaço para a especulação de um novo conceito moral monista.

Palavras-chave: Berlin. Determinação. Estado. Hegel. Liberdade. Tugendhat.

ABSTRACT

This study describes and analyzes Hegel's concept of freedom posing it to de focus of two of his critics: Ernst Tugendhat and Isaiah Berlin. The objective is to understand the implications of the concepts exposed to the current reality, as an instrument for interpreting the limits of individual and social freedom present in modern societies. The main analysis is made over the Hegel's system of practical philosophy, which shows the concept of freedom as the realization of the Absolute Spirit that only reach the fullness in the stage of social development by the state. It is a vision that exalts the achievements and the possibilities of the human being, but, restrict the free action by the submission of the negative liberty to positive freedom, represented by the self-determination of the rational agent. The confrontation of the Hegel's ideas with Tugendhat's and Berlin's conceptions, lighten the ways in which the argument of a strict rational solution reaches an authoritarian outcome, contrary to the current concept of freedom. For Berlin the monism must be refuted and there are at least two forms of freedom, negative and positive, the first is a condition for the second. Tugendhat alert to the impossibility of social and moral life under the Hegel's freedom, asserting the inexistence of any society when lacking the concept of responsibility, that is extinguished by the extreme limitation or the inexistence of choices. Affirm that Hegel replace the decision by reflection by the trust in the ethic Estate, the free hegelian man doesn't make decision, obey, jettisoning his moral conscience to consider only the law. The conclusion shows that the three authors do not believe that the necessitarianism is plausible, based on your accomplishment would make many meaningless many aspects of social life known to humankind, and verify in history an increasing complexity of the concept of freedom for its practical application, as a result of the interweaving of that freedom with the conditions of freedom and an increase in the size of what today might be considered a minimum requirement for the realization of what is to be free. Notes that the limits to the exercise of freedom are not as extensive as previously thought which makes room for speculation of a new monist concept of moral.

Keywords: Berlin. Determination. State. Hegel. Freedom. Tughendat.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	8
2 PROBLEMATIZAÇÃO	14
3 HEGEL	18
3.1 LIBERDADE NA FILOSOFIA DO DIREITO.....	18
3.2. O DIREITO	25
3.3 O DIREITO ABSTRATO E SUA LIGAÇÃO COM OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO.....	31
3.3.1 Os espíritos subjetivo e objetivo	32
3.3.2 A vontade	36
3.3.3 A personalidade	38
3.3.4 Forma imediata e campo de atuação da liberdade.....	42
3.3.5 A injustiça e sua superação: a reafirmação do direito.....	47
3.4 A MORALIDADE	51
3.4.1 O bem e a certeza moral	57
3.5 A ETICIDADE	60
3.5.1 A família	63
3.5.2 A sociedade civil	64
3.5.2.1 O sistema das carências, a jurisdição, a administração e a corporação	67
3.5.3 O estado	73
3.5.3.1 O direito político interno: a constituição.....	77
3.5.3.2 Os poderes: do príncipe, governativo e legislativo	81
3.5.3.3 A soberania para o exterior e o direito internacional	90
3.6 A HISTÓRIA UNIVERSAL.....	95
4 A CRÍTICA DE ERNST TUGENDHAT.....	98
4.1 O CONCEITO DE MORAL	99

4.2 A CRÍTICA A HEGEL	104
5 A POSIÇÃO DE ISAIAH BERLIN	109
5.1 LIBERDADE	113
5.1.1 Liberdade negativa.....	121
5.1.2 Liberdade positiva.....	123
5.1.2.1 A (não) liberdade do espírito	126
5.1.2.2 A libertação pelo conhecimento	127
5.1.2.3 O despotismo da liberdade positiva.....	128
5.1.2.4 A busca de “status”	130
5.1.2.5 Liberdade e soberania.....	131
5.1.2.6 A solução final	133
5.2 INEVITABILIDADE HISTÓRICA.....	135
6 CONCLUSÃO	141
REFERÊNCIAS.....	145

1 INTRODUÇÃO

Liberdade é um termo vago, dá uma idéia de que ser livre é se sentir livre, é não se ter amarras, é poder ir, vir ou ficar onde e quando se quiser. Remete o pensar à possibilidade de tudo fazer, não se ter impedimentos, nem mesmo impedimento de não fazer. Também é termo que induz a um raciocínio de comparação para medir seu tamanho, extensão, quantidade, capacidade, qualidade: “sou livre para...”, “estou preso a...”, “sou livre, pois posso fazer isso e aquilo...”. Todos os aspectos possíveis da palavra tornam difícil a formulação de um conceito único, havendo diversas definições e interpretações em muitos ramos do conhecimento, algumas mais especificamente focadas, outras com uma pretensão de grande abrangência e ainda as interpretações que negam sua existência.

Preliminarmente se poderia definir liberdade como não ter impedimentos para fazer ou deixar de fazer algo. Trata-se de um atributo ou direito ou característica que é condição para que o homem realize algumas de suas características sociais essenciais, portanto, a liberdade, como definida, deve existir na sociedade dentro de parâmetros mínimos, condicionados pelo limite aquém (ou além) do qual o ser social deixa de existir. Mas é verdade que assim é? Acresça-se: trata-se de atributo necessário também a outros seres? Qualidade ou quantidade, em que sentido um ou outro atributo é mais importante para se ter uma maior dimensão de liberdade? Como nos dias atuais se aplicam algumas dessas questões a partir de visões filosóficas diferentes, v.g. defendendo uma posição que limita seu conceito em relação ao que comumente se compreende pelo termo, não ter impedimentos; ou então liberdade como autodeterminação; ou, por fim, condicionando a estrutura social como conhecemos à existência de liberdade como a base do conceito de responsabilidade? Há novas formas de liberdade na sociedade moderna ou apenas novas condições de liberdade?

Estas são algumas das questões postas que se busca responder ao longo do texto, concomitante, procura-se identificar alguns limites para a formulação de um conceito atual de liberdade que se coadune com o surgimento dos chamados novos direitos e como não dizer, de uma nova sociedade.

Por fim, não se pretende provar a inexistência do determinismo para se afirmar a conclusão, portanto, para realizá-la, postula-se sua implausibilidade, apropriando-se do argumento de Berlin de que a inexistência de liberdade esvaziaria muito dos atributos do mundo como conhecemos.

Talvez pelo fato de se constituir em uma das maiores ânsias do homem, a busca por liberdade é uma constante nas sociedades modernas e diariamente vemos indivíduos ou grupos em embates para obtê-la em quantidades maiores ou em melhores condições. Sejam os filhos buscando seu espaço na família, jovens à procura de um lugar entre pares, profissionais que pesquisam nichos e reconhecimento, minorias que almejam serem ouvidas, países que tentam se afirmar cultural e, ou, economicamente no cenário mundial, religiões que reivindicam sua supremacia sobre as demais, enfim, vozes de uma forma ou de outra abafadas que procuram ventos que as levem para longe, pernas que mesmo fixas lutam para dar um passo, dentre outros são todos exemplos que têm como pano de fundo a busca pela liberdade. Por isso, mesmo não sendo novo o tema é sempre atual, e mesmo quando o debate não ilumina um conhecimento inédito, retoma argumentos que devem ficar permanentemente em voga.

O estudo teve como parâmetro o pensamento de três autores: G.W.F. Hegel, Isaiah Berlin e Ernst Tugendhat, cada qual merecendo um capítulo específico que trata a sua visão do tema, sempre a partir de uma obra determinada: a visão de liberdade em Hegel na “Filosofia do direito”, Tugendhat em “Lições sobre ética” e Berlin em “Quatro ensaios sobre a liberdade”.

Na problematização, primeiro capítulo de desenvolvimento, propõe-se o ambiente em que o trabalho se desenvolverá, determinando os limites das críticas a serem feitas ao sistema hegeliano em face da diversidade de métodos e critérios que cada autor adotou. Procura-se aclarar as dificuldades de se contrapor opiniões que se encontram formuladas sob parâmetros diferentes como forma de se encontrar um meio termo viável de interligação das conclusões.

Hegel vê a liberdade como autodeterminação e a utiliza como suporte ou parte de diversas afirmações de seu sistema filosófico, em especial de uma ordem única, universal; Berlin, sem propriamente se preocupar em formular um conceito, mas expressando uma idéia, visualiza-a como um espaço para atuação sem interferência de outras pessoas e Tugendhat a tem como pressuposto para uma atitude moral. Os variados caminhos de abordagem temática e procedimental

levaram a conclusões distintas, quando não contraditórias, como o que se verifica entre Hegel e Berlin que divergem, v.g., sobre o monismo e sobre a idéia da liberdade substancial. Tugendhat busca formular um conceito de moral, ponto de partida para uma crítica abrangente ao sistema hegeliano, na qual se destaca a inexistência de responsabilidade em Hegel por impossibilidade do indivíduo hegeliano expressar uma vontade livre, o que leva à constatação da impossibilidade do agir moral, mas não se opõe a outras idéias, como o monismo nem abertamente à existência de leis universais, ao contrário, busca uma fundamentação moral universal afirmando um conceito de bom absoluto.

No sistema filosófico hegeliano a liberdade é fundamental para afastar as críticas de necessitarismo. O conceito que desenvolve busca justificar o monismo, a racionalidade e a existência de leis éticas eternas, obrigatórias para todos, pretendendo que permaneça intacta a responsabilidade, a estrutura de poder e a sociedade. Na opinião de Berlin, a proposta hegeliana do que seja liberdade contraria o senso comum (liberdade como ausência de impedimentos), identifica-a com a sistemática obediência às necessidades éticas que são assumidas pelo indivíduo como verdades, eliminando o espaço das idéias e atitudes imediatas, sem racionalidade, classificadas como condições externas. Por isso Berlin representa o pólo oposto. Refuta o monismo e procura justificar o pluralismo, não reconhece um conceito único de liberdade, mas ao menos dois que são identificados pelo âmbito possível de atuação, no qual não se sofre interferências e pela autonomia.

Liberdade para Hegel é autonomia, capacidade de decidir seu próprio caminho e fazer suas próprias escolhas, mas no sentido racional, ou seja, capacidade de escolher aquilo que foi mediado pela razão, por isso, só é livre quem obedece à lei estatuída pela racionalidade embutida no processo histórico, cujo representante na era moderna é o Estado. Nesse processo, é o próprio indivíduo social quem estabelece (funda) o Estado e as leis, por meio de sua vontade e do “espírito do povo”. Obedecer a estas leis é atender a si, é ser autônomo, é realizar a própria vontade, mas não de forma contingente, ou seja, obediência a um impulso. A descrição das partes da Filosofia do Direito é a descrição do processo de liberdade que inicia sua trajetória no sujeito finito que decide contingentemente a partir do livre-arbítrio e evolui para a liberdade que obedece à idéia absoluta encontrada na eticidade.

O objetivo de Berlin é demonstrar que a idéia de liberdade é plural, como tal mais plausível comparada à possibilidade de um mundo regido pelo necessitarismo. Por mais que possa haver limitações a alternativas, restrições ao campo de atuação por força das carências ambientais, de recursos financeiros, de conhecimento, etc., ainda assim o necessitarismo é improvável, sendo mais provável que se decida dentre múltiplas alternativas possíveis, ou seja, que a liberdade seja uma realidade.

Afirma que a autodeterminação total é incompatível com a vida em sociedade. Para se ser minimamente livre no sentido de autodeterminação há que se ter ao menos um espaço no qual não haja interferência de terceiros. A partir desta idéia fixa um paralelo entre o conceito de liberdade e a delimitação desse espaço próprio sem interferências, dimensionando a primeira pela extensão do campo de atuação livre.

Tugendhat critica o abuso do uso que Hegel faz daquilo que identifica como liberdade positiva, que leva à eliminação da responsabilidade como característica necessária da sociedade. Além disso, desfere importante argumento contra a fundamentação da ética hegeliana afirmando-a dogmática (Tugendhat. 1993).

O cotejo da idéia de liberdade entre autores distintos tem como objetivo comparar algumas discussões contemporâneas sobre o tema e limitar o assunto a campos específicos. Após a problematização, os três capítulos seguintes abordam as principais idéias dos autores acerca do tema liberdade e a conclusão sintetiza o conjunto das posições levantadas e propõe uma visão atual do tema.

O sistema que serve de referência é o hegeliano, tratado no terceiro capítulo. A obra de referência é “Princípios de Filosofia do Direito”¹, onde se encontra a filosofia prática do autor e de onde se pode cotejar a formulação final de sua idéia de liberdade. Não se releva o aspecto teórico nem a tratativa sobre a coerência lógica do sistema, importantes principalmente para o entendimento das críticas de Tugendhat, contudo, as conclusões enfatizam o aspecto prático do tema liberdade.

A exposição das obras de referência para o presente trabalho é descritiva, evitada de comentários ora no texto ora em notas. Algumas particularidades precisam ser destacadas: os conceitos de eticidade, moralidade objetiva e Sittlichkeit expressam a mesma idéia, outro conjunto de expressões de mesmo significado é: moralidade e moralidade subjetiva. Para exemplo muitas vezes se

¹ Esta obra poderá ser designada por Filosofia do Direito ou meramente por F.D.

designou o termo latino “verbi gratia”, abreviado como “v.g.” Quando o termo refere-se a um conceito hegeliano específico, procurou-se colocá-lo em maiúscula para facilitar sua diferenciação, bem como respeitou-se a maiúscula na letra inicial dos substantivos em alemão. No que tange à Filosofia do Direito, como há a indicação de duas traduções é preciso afirmar que preferencialmente utilizou-se a obra da Edhasa traduzida por Juan L. Vermal, única entre as duas edições utilizadas que possui os Zusatz (agregados). A obra traduzida para o português da Editora Martins Fontes foi utilizada secundariamente, como apoio nos trechos nos quais a compreensão do espanhol podia gerar dúvidas, ou para confirmar passagens menos claras. Todas as transcrições de texto de livros editados em língua estrangeira têm tradução nossa, portanto, qualquer erro, omissão ou má interpretação dos trechos traduzidos, devem unicamente ser imputadas ao autor da presente dissertação.

O estudo de Hegel não significa uma enaltação de um Estado utópico² representado pela eticidade, mas o reconhecimento de que a realidade humana é uma realidade social, que por diversos motivos, inclusive físicos, o homem só o é enquanto ser social, enquanto ser que vive na interdependência de seus pares. O reconhecimento do social como necessário para o ser humano é também o reconhecimento de que a liberdade em toda sua acepção só existe no Estado como “locus” social.

Entretanto, qual o significado de liberdade como autodeterminação, conforme entende Hegel? Se todo o seu sistema desemboca em uma necessidade tida como absoluta, inexorável, como é possível falar em liberdade nessas condições? Afinal, é o homem hegeliano capaz de escolher uma dentre múltiplas alternativas, ou não se trata de capacidade, mas de preferência pela racionalidade?

Para responder às perguntas acima faz-se necessário compreender todo o sistema, daí a exposição descritiva da obra. Deve-se perceber por que a vontade universal não corresponde à vontade do indivíduo que vive em uma situação em que se impõe o agir objetivo imediato, agir dominado por sua vontade imediata, externa, cuja expressão legal se encontra no direito abstrato. A objetividade imediata não coincide com a realidade do espírito objetivo que é mediatizada, racional, a não ser que se desfaça de suas intenções aparentes (emotivas), para enlevar-se pela vontade unificada. O caminho do texto segue para a exposição das insuficiências da

² Em verdade, na F. D. há um pensamento “fortemente anti-utópico”.

moralidade e a evolução para a eticidade. O desenvolvimento só se completa com a compreensão do Estado, do direito internacional e da filosofia da história³.

Permanece subjacente a questão da contingência uma vez que o indivíduo separou-se de seu ser subjetivo para assumir a posição objetiva, mas no sistema hegeliano é uma questão de enxergar o todo. A posição inicial sempre foi a do indivíduo finito e relativo, daquele que para se determinar depende de outro indivíduo finito e relativo. Assim também na lógica, que parte de uma proposição contingente que somente ao final do ciclo se confirma absoluta (Luft 2001).

Tugendhat e Berlin acham que a radicalização do indivíduo objetivo é o fim da liberdade. Para o primeiro, discutido no capítulo 4, a implicação direta se dá sobre a responsabilidade. Extirpar da liberdade a possibilidade de escolha é eliminar da sociedade a ação moral. É também eliminar a capacidade de imputação, bem como o poder de exigir comportamentos, respostas específicas, e outras atitudes que se espera do ser social. A eliminação da responsabilidade é a própria eliminação da sociedade. Para Berlin, que ocupa todo o capítulo 5, a redução da liberdade à obrigatoriedade de obedecer às leis é retirar do indivíduo todo e qualquer espaço para a liberdade negativa, fundamental para a compreensão de qualquer conceito de liberdade. Onde não há liberdade negativa não há liberdade “*stricto sensu*”.

Há, porém, um ponto em comum no pensamento dos três autores. Todos comungam da idéia de que o determinismo não é provável ou inexistente. Hegel o ataca diretamente, para Tugendhat o determinismo impossibilita a sociedade como conhecemos, e Berlin faz a crítica mais criteriosa sobre sua possibilidade afirmando:

[...] argumentos em seu favor não são conclusivos e que se, algum dia, tornar-se uma crença amplamente aceita e entrar na textura do pensamento e condutas gerais, o sentido e o uso de certas palavras e conceitos básicos para o pensamento humano ficarão obsoletos ou terão de ser drasticamente alterados. (BERLIN, 1981, p. 2).

³ Para Jaeschke, W. (2004), a F. D. não contém uma filosofia da história nem propriamente uma exposição histórica da filosofia do direito. Primeiro porque uma filosofia da história estaria deslocada topograficamente, segundo, uma história da filosofia do direito deveria iniciar-se com a formação dos conceitos de direito, por segundo desligar o direito dos fatos e por último deveria descrever o desenvolvimento histórico dos institutos jurídicos. Assim, seu capítulo final é apenas um apêndice.

2 PROBLEMATIZAÇÃO

Como bem observou Luft (1995, p. 152), a compreensão e crítica da Filosofia do Direito, ou de qualquer de suas partes, a comparação com outras visões e o desenvolvimento de proposições que a tenham por base, passa pela compreensão de seus pressupostos fundamentais, em especial o método dialético e o antropocentrismo. A crítica do sistema hegeliano não é a meta primeira deste estudo, mas um meio necessário para aprofundar a discussão, portanto em muitos momentos poderá ser classificada como uma crítica externa. Entretanto, em uma tentativa de evitar um distanciamento acentuado do projeto de Hegel e como forma de fixar parâmetros para uma comparação plausível, no transcurso do texto esses pressupostos serão destacados para a detecção da plataforma diferenciada de argumento, bem assim as implicações que a superação dessas bases impõe ao questionamento do texto de referência.

O objetivo primeiro é a compreensão dos pressupostos, para compará-los não necessariamente sob as mesmas premissas, o que será feito mesmo depois de alertado por Luft de que a compreensão é apenas o primeiro passo, pois, “a crítica deve se basear nos mesmos pressupostos, pena de pesar sobre si o fardo da externalidade” (LUFT, 1995, p. 16), de se tornar uma crítica cuja fundamentação, por ser feita em bases diferentes, constitui-se verdadeiramente em uma proposição sobre um universo (ou modelo) diferente.

Mas os três autores partem de modelos diferentes, portanto, a crítica será externa, mas tem que se encontrar outros elementos de conexão que demonstrem a oposição ou contradição entre os argumentos afirmados e que justifiquem a adoção da crítica caracterizada como externa. Tais elementos encontram-se nos conceitos de liberdade, moralidade, eticidade e nas implicações para a formação e manutenção da compreensão do que seja sociedade para cada autor.

Antes de mais avançar, necessário se faz expor que tanto Berlin quanto Tugendhat não têm a pretensão nem de criar um sistema nem de fazer uma crítica interna, pois partem de bases completamente diferentes para desenvolver sua posição e atacar a de Hegel. Da mesma forma o presente texto apenas pretende comentar os pressupostos e analisá-los com o que se poderia chamar de “uma

crítica fraca”, pois utilizará os argumentos dos dois autores para os quais os pressupostos hegelianos não são plenamente válidos, por isso, não se pode abster de conhecer e expor os pressupostos e os argumentos expendidos. Não há, também, a pretensão de criar um novo sistema.

No mundo hegeliano, não se pode pensar e compreender o fluxo da idéia nem visualizar o desenvolvimento do direito sem entender o método dialético. Método significa “dialética enquanto fundamento último do ser mesmo, portanto, também fundamento do pensar. O método não capta ou busca o ser, mas é o ser mesmo, enquanto seu fundamento.” (LUFT, 1995, p. 13).

Método tem para Hegel um segundo significado, qual seja, o de fé na racionalidade, em especial na ciência. Preocupação permanente do autor é a da superação das contingências que têm aparência de verdade, mas que não se sustentam. Sua solução é o recurso à ciência que é a “oralidade da verdade”. Afirma já na introdução de F. D. a importância da ciência, da racionalidade, do método que conduzirá à verdade (verdade única, como fala Berlin), quando combate aqueles que contestam a lógica e o método para louvar o conteúdo como o verdadeiro e único objeto. Desta maneira, seu sistema filosófico pretende ser científico e provar a verdade, aqui com o sentido de “Idéia”, de conceito permanente.

De outra parte, se verá que o que tais verdades por um lado concedem, elas mesmas, administradas de outra forma, em outros lugares refutam. O que, neste conjunto de verdades não é nem velho, nem novo, mas permanente? Como poderia ser resgatado por meio destas considerações flutuantes e carentes de forma? Qual outra maneira se poderia distinguir e provar se não por meio da ciência? (HEGEL. GPR. 1988. p. 41).

A necessidade de produzir uma idéia ética única (a unicidade da ética é um postulado) e que ainda assim abarcasse a totalidade dos indivíduos leva Hegel a iniciar o desenvolvimento da eticidade pela afirmação da implausibilidade de seu postulado na multiplicidade. O mundo é composto de diversos indivíduos, cada qual portador de interesses e vontades ávidas de serem concretizadas, vontades imediatas que se exteriorizam em uma ação que atende às necessidades prementes desse ser. O imediato fornece uma verdade apenas parcial, pois do indivíduo e só deste, desta maneira, são vontades que existem por si, sem qualquer relação com outras vontades, e como tal, são contraditórias, devem ser superadas. Nesse

sentido, há uma pluralidade de verdades igual ao número de indivíduos existentes. O imediato é apenas o contingente, o que é comprovado pela multiplicidade das opiniões dos indivíduos, por isso a verdade não pode ser vista imediatamente, tem que ser mediada. O que dessa forma é múltiplo não corresponde ao espírito que é uno e possui somente uma verdade. O individualismo fora da Idéia não conduz à liberdade, mas à injustiça. O livre arbítrio é justamente a vontade individual contingente. A contingência da natureza, por ser em si exterior, não é a representação da idéia, por isso a ciência deve investigar sua essência.

O outro ponto crucial é a compreensão do momento histórico do desenvolvimento da filosofia hegeliana. Hegel representa o ápice “da filosofia antropocêntrica” (LUFT, 1995, p. 153) que compreende a liberdade humana como o cume do processo de desdobramento da razão universal objetiva. Como imagem e semelhança de Deus (do absoluto), o homem assume uma identidade divina que tem todas as possibilidades da natureza diante de si, e só o homem é livre.

(...) só o homem é livre, a natureza não. E mais: não só Deus se humaniza, mas o homem se diviniza. A história do homem é a história da concretização do espírito no mundo, a história do homem é a história de Deus no mundo. (LUFT, 1995, p. 153).

Ainda de acordo com Luft, o pressuposto de uma teleologia do incondicionado⁴ que marca as análises do filósofo na Filosofia do Direito não “convive” adequadamente com o método dialético, causando em muitos críticos uma confusão que os levam a refutar a ambos. Isso decorre da gradativa perda daquilo que é finito e mais animal no indivíduo em contraposição ao aumento do universal, necessário (mesmo que determinado pelas inter-relações subjetivas, da redução da “influência do para-si do indivíduo (espírito finito) sobre o para-si do espírito absoluto”, e pela amarração do sistema por uma roupa justa, quase uma camisa de força, que se traduz na tendência à redução da importância da contingência em face da necessidade absoluta.

Mesmo que não se reconheça unidade e coerência em algumas das partes do sistema filosófico hegeliano, em especial à sua antropologia e à sua filosofia prática, tal crítica se reduz frente ao método dialético, por sua coerência e estabilidade,

⁴ Teleologia do incondicionado é para Luft o movimento orientado por um fim absoluto. Para maior aprofundamento ver Luft. 2008.

formando mesmo um sistema à parte. Ainda assim, apesar de sua robustez e estabilidade, a lógica hegeliana foi posta à prova na crítica de Luft à sua determinação inicial em “As sementes da dúvida”⁵. Apesar de tudo que se possa negar na filosofia hegeliana, mesmo após abstraídas certas partes, seu substrato compõe um robusto sistema filosófico capaz de estimular novas idéias e responder com propriedade às críticas que sofre, por isso seu sistema é a referência.

Poder-se-ia afirmar que as críticas de Berlin e Tugendhat e seus posicionamentos possuem a visão da “coruja de Minerva” sem o peso da formulação de um sistema. Berlin em especial encontra-se compromissado com a apresentação da realidade nua, com o desfraldar o véu que obnubila as opiniões, não está entre as suas prioridades a construção de um sistema abstrato (ou concreto), mas a constatação e a organização de fatos observáveis. Tugendhat, em que pese faça uma análise lingüística do modelo estrutural que orienta as teses hegelianas, ao fim julgando-o inadequado, também não formula um sistema próprio, ao revés, de forma ainda mais fragmentária que Berlin, afirma que hoje se perdeu a confiança no que é a verdade, fato que por um lado instiga a sensação de insegurança, mas por outro “renova a experiência de Sócrates de que a visão do que é bom nos é dada no saber que nada sabemos” (Tugendhat, 1993, p. 279) permitindo-nos constantemente atualizar a pergunta e a valoração do que realmente consideramos bom, ou seja, nos estimula à constante reflexão e renovação.

Seus mundos são completamente diferentes do de Hegel, neles já estão lançadas as bases da globalização, difusão massificada da comunicação e uniformização das culturas que marcam o mundo atual. Entretanto, o fato de uma tese refutar a tese hegeliana não lhe dá o atributo de verdade. No presente estudo tem a função de contraponto elucidativo.

Diferenças sinalam movimento, evolução. O conceito de liberdade evoluiu com a história do homem e da filosofia, não se estagnaria em Hegel. Marcar as adequações ao mundo atual e principalmente as inadequações é o que permitirá a continuidade do movimento no sentido de novas formulações, dúvidas, que servirão de base para a instalação de novo processo de adequações e inadequações. Este trabalho tem por pretensão contribuir na interpretação dessa dinâmica.

⁵ Segundo o autor, é falha a tese de que a fundamentação última do sistema categorial, com superação do caráter contingente da situação do início da lógica é viável. Luft enxerga aí uma incompatibilidade da dialética consigo mesma que resulta em um círculo vicioso. Luft (2001).

3 HEGEL

3.1 LIBERDADE NA FILOSOFIA DO DIREITO

Liberdade para Hegel é autonomia, só é livre quem obedece à lei socialmente positiva, estatuída pelo Estado, eis que se trata da própria vontade do indivíduo que estabelece a ambos (Estado e a lei), portanto, obedecer à lei positiva é atender à própria vontade.

A liberdade só é real (wirklich) 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).

Essa autonomia é na verdade uma autonomia intersubjetiva, ou seja, a determinação própria do sujeito não se dá a partir de concepções isoladas, de uma moralidade própria do tipo Kantiano, mas decorrente do fato de os sujeitos já se encontrarem em relações intersubjetivas, de reconhecimento mútuo, pelo fato de que não respondem de forma estrita aos impedimentos legais impostos pelas leis positivas e por último que consideram interesses que se podem designar como egoístas.

Esse conceito não é dado de forma fácil, mas através de um desenvolvimento lógico racional que “parte do conceito de direito e introduz definições como ‘propriedade’ e ‘contrato’, à maneira do direito natural” (Jaeschke. 2004. p. 39) demonstrando a evolução dos institutos até a formação completa do Estado, que não é ainda o estágio final, pois além há o Espírito Absoluto.

Deve-se demonstrar a identidade entre liberdade e autodeterminação para a revelação do conceito de liberdade em Hegel, bem como sua evolução nas diversas etapas do sistema. Mas a autodeterminação como liberdade é a base das críticas de Berlin e Tugendhat a Hegel, é, também, a principal relação deste trabalho.

O Espírito objetivo e por via de conseqüência a sociedade, mantém uma marcha evolutiva constante que a cada momento o situa em um nível diferente, mais elevado que o anterior. Cada um desses níveis tem o seu próprio direito, pois trata-se da existência da liberdade numa determinação específica. Decorre da conexão entre direito e liberdade e entre sociedade e direito que a evolução do espírito determina também a evolução da liberdade em níveis sempre superiores ao anterior.

A filosofia do direito é uma descrição do Estado como é, enquanto racional, ou seja, de sua efetividade e não de sua mera realidade. Na acepção hegeliana só é Estado por que já é o racional, o encontro da subjetividade e da objetividade em uma identidade única. Nesse Estado⁶ encontram-se os elementos que caracterizam seu estágio de desenvolvimento: as relações se realizam em um ambiente de eticidade, organizado (ordenado) por uma Constituição (implícita ou explicitamente estabelecida) e contém a unidade de vontade que supera a multiplicidade de querer dos indivíduos, a multiplicidade de livres-arbítrios. A unidade de querer, a regência da vontade pela lei que é a própria vontade do indivíduo e de todos, é no Estado a total ausência de heteronomia. Isto é a autonomia na filosofia do direito. Autodeterminação é dar a si mesmo as suas determinações.

Mas o que ou quem se autodetermina? Como se autodetermina? Porque se determina?

Em nome da idéia da universalidade, Hegel busca uma forma de encontrar uma vontade que expresse a vontade de todos os indivíduos de uma sociedade. O primeiro passo é identificar a vontade individual e classificá-la diferentemente da vontade universal. À vontade individual, não mediatizada, atribui o termo livre-arbítrio, característico do que é múltiplo, do que identifica a vontade particular, com a vontade que encontra um espaço próprio para fazer ou deixar de fazer segundo o que mais apraz ao sujeito. Essa vontade é só aparentemente livre, pois ainda é dependente de impulsos exteriores, marco de determinação da contingência, que deverá ser superada nas fases posteriores de realização da vontade⁷. É a liberdade negativa, a mera liberdade formal que deve ser superada pela liberdade substancial.

⁶ Estado em Hegel sempre assume a forma completa, ou seja, só ocorre a partir da existência de uma Constituição, em um nível de eticidade, de superação das relações meramente morais.

⁷ Parágrafos 14 e 15 da F. D.

A resposta à primeira questão já está no “caput” do parágrafo quarto da filosofia do direito: é a vontade, ponto de partida do espírito em geral, do domínio do direito. Sua determinação se dá no objeto no qual se comporá. A segunda resposta é o processo dialético em desenvolvimento dentro da filosofia do direito, que não é um objeto, mas uma sucessão de acontecimentos. A terceira pergunta Hegel nos adianta a resposta logo na introdução do texto, em um parágrafo que sinteticamente elucida parte importante de seu pensamento. Para ele a filosofia deveria se desenvolver como uma ciência e buscar respostas certas, únicas, abster-se de ingenuamente afirmar o que é “imediato”, pois só o que é universal é perene e justo. Em se tratando da liberdade e do comportamento como um todo, não basta o que se tem como certo e moralmente ideal, que podem abrigar sob seu manto a injustiça, o trabalho da filosofia é buscar o universalmente ético.

Sem o dizer, Hegel usa o conceito de verdade como um objeto a ser buscado pelo filósofo. A necessidade de se determinar está em encontrar a verdade da liberdade e da vontade que estão no Estado e na lei positiva por este posta.

Descoberta sua intenção, qual seja expor os conceitos universais que concernem ao direito, em especial à filosofia do direito, o texto inicia-se pela exposição do domínio do direito, ou de sua segunda natureza que é a liberdade, no sentido de autodeterminação, como confirma Luft:

Liberdade em Hegel significa dar a si mesmo as suas determinações, autodeterminar-se de modo totalmente independente. “Liberdade realizada” significa que a vontade se autodetermina de modo plenamente livre, auto-suficiente. (LUFT, 1995, p. 155).

A efetivação da liberdade é tratada de forma dinâmica, como um processo de fluidez permanente de duplo sentido que segue do individual abstrato para a Idéia da liberdade substancial e real na eticidade. Ao final, a confirmação da idéia universal é o retorno, é a afirmação de que a liberdade é a assunção das determinações do espírito. Fica claro que a finalidade é alcançar a eticidade. O duplo sentido se justifica pela permanente influência e superioridade que a eticidade tem sobre o que é abstrato e individual, mas também pela fundamental participação que o individual tem no que lhe é superior. No seu estágio último, encontrado no Estado de direito, após um histórico e complexo processo de mediação, a liberdade é o espírito

universal e autoconsciente que a tudo abarca. Destaque-se outro questionamento: se o absoluto determina o individual, qual o papel do que é singular?

O que se tem na Filosofia do Direito, portanto, é um esquema lógico de exposição dos diversos níveis de liberdade, que se inicia pelo direito abstrato, amplia-se na moralidade e chega ao seu auge na eticidade ou na concretização do Estado. Esses são também os momentos da vontade que se desdobra, portanto, no direito formal ou abstrato, em um segundo nível na moralidade e por fim em seu estágio último na eticidade.

Em sua primeira determinação, o espírito aparecerá alienado de si mesmo, estranho a si mesmo: “enquanto natureza” (LUFT, 1995. p. 150). No direito abstrato encontramos o que se designa como liberdade formal, cuja característica principal é a ausência de mediação. O direito é externo à pessoa, heterônomo, é respeitado dentre outros motivos para evitar a coação.

O segundo nível é dado pela moralidade, onde a vontade se reflete sobre si mesma. É a passagem da vontade exterior para o interior da consciência, o encontro do sujeito consigo mesmo. Na moralidade, a vontade subjetiva é livre moralmente, pois suas determinações são em si e queridas por si. Externa-se na ação, que é o real da liberdade.

O ponto de vista moral é o da vontade enquanto não é meramente em si senão por si infinita (§ anterior). Esta reflexão sobre si da vontade e de sua identidade existente por si frente ao ser em si e a imediatidade frente às determinações que se desenvolvem nesse âmbito, determinam a pessoa como sujeito. (HEGEL. GPR 1988. p. 105).

O plano superior da moralidade reflete o reconhecimento mútuo dos sujeitos e o respeito por todos os conceitos do direito abstrato. A comunhão de interesses leva à formação de corporações que fomentam a ação.

O terceiro nível é dado pela eticidade, momento máximo da Filosofia do Direito, quando o espírito objetivo alcança sua “maioridade”. “É a antecipação do espírito absoluto, enquanto unidade do espírito subjetivo e objetivo. (...) A eticidade é a substância que fundamenta o espírito de um povo” (LUFT, 1995. p. 161).

Na eticidade a vontade de todos os indivíduos se concilia e se torna a vontade unificada. Não há nesse nível uma individualidade que se destaque, uma racionalidade despregada do espírito. Nesse momento, o externo, aquilo que não tem identificação com o espírito, é o contingente, é o que é carente de racionalidade.

A racionalidade do espírito é a própria racionalidade do indivíduo universalizada e concretizada, pois o espírito provém dele, por isso, a vontade da eticidade é a vontade mesma do indivíduo, seu querer verdadeiro. A igualdade da vontade individual e do espírito é o *télos* de sua liberdade. Segundo Luft:

Hegel enfatiza que nessa altura o indivíduo já reconheceu como meta máxima de sua liberdade a identificação com o racional apresentado pelo espírito. Não há por que o indivíduo temer esse racional, ou buscar a realização de sua liberdade em sua vontade particular, já que se demonstrou a falência do arbítrio na fundamentação da liberdade. Não há dúvida de que só há liberdade em Hegel enquanto autonomia: não ser regido por forças estranhas à razão faz do indivíduo um ser livre. (LUFT, 1995. p. 163).

A essa altura já poderiam surgir questionamentos acerca do conteúdo do conceito hegeliano de liberdade. “Autodeterminar-se de modo totalmente independente”, para utilizar a forma sintética de Luft, pode enganar o interlocutor de duas formas em decorrência do complemento “totalmente independente”: por primeiro pelo fato de que algo totalmente independente deveria ser um objeto isolado, não um ser que vive em sociedade, e sob esse aspecto há uma contradição semântica em se afirmar que o sujeito somente se autodetermina totalmente no Estado, é afirmar que não sofre influências do seu entorno. Mas “totalmente independente” significa totalmente independente do que não é mediado pela razão objetiva, pelo espírito cuja fundamentação é essencialmente social. Por segundo, dá a idéia de que liberdade é um conceito negativo, ou seja, é realizar aquilo que desejo fazer sem que haja impedimentos, existência de um espaço próprio (Berlin), idéia que parece se confirmar com o conceito de liberdade realizada: “vontade que se autodetermina de modo plenamente livre, auto-suficiente”. Sob esse aspecto, também há uma aparente contradição entre a autonomia do indivíduo com a heteronomia do direito, definido na abertura do parágrafo terceiro: “O direito é positivo:”

A aparente contradição se dissolve com a evolução da lógica dialética, na evolução dos planos espirituais. No plano do direito abstrato, prevalece o contingente, o livre-arbítrio e a liberdade negativa, os quais compõem, mas não correspondem ao real objeto do direito, que na eticidade se revelará como o que é atemporal, a união entre o subjetivo e o objetivo expressado pelo Estado e a lei

positiva. Aí, o positivo do direito identifica-se exatamente com a vontade do sujeito, e, apesar desta imposição não há heteronomia, trata-se de sua própria vontade.

Ao menos na primeira e segunda parte do texto há certa prevalência da liberdade negativa⁸, livre-arbítrio, sob a positiva. Verifica-se que durante o desenvolvimento do espírito, as etapas do processo dialético ora como tese, ora como antítese, privilegiam uma ou outra forma, mas ao final, a síntese última (última síntese da exposição, pois o processo continua indefinidamente) conclui por uma liberdade fundamentalmente positiva.⁹

O direito superior é o encontrado no Estado, aquele positivado por leis que embutem em seu conceito a evolução histórica e racional. Mesmo nesse plano superior o processo dialético encontra-se plenamente ativo, pois a evolução social não cessa. É sob esse aspecto que se pode visualizar na filosofia prática uma janela para a manutenção no âmbito da eticidade da coexistência das duas espécies de liberdade, negativa e positiva. A negação do estágio social anterior (até o momento mais elevado) só pode se dar por algum elemento dissonante (que deve estar contido na vontade) e que difere do padrão que o antecede. Ainda assim, o novo direito, a nova imposição do Estado continua sendo o próprio querer do indivíduo, a expressão do espírito objetivo e sua concreção. Mais uma vez as imposições do direito não são para o sujeito um impedimento externo, mas antes o seu próprio querer (como fica claro pela racionalidade da pena em face do ilícito, negação da negação).

Não é somente na eticidade que a dinâmica dialética se impõe e baralha os conceitos formais de liberdade positiva e negativa. Ao longo de todo o texto o processo dialético age no sentido de superar o estágio passado para alcançar um nível imediatamente acima, fazendo prevalecer num momento o aspecto negativo, v.g. vide a sociedade civil, e noutra o aspecto positivo.

Hegel tem plena convicção de que a mera liberdade negativa na forma como a concebe, o livre-arbítrio, não proporciona liberdade, ao menos o que chama de liberdade substancial. O ato baseado no livre-arbítrio, por mais nobre que seja, carece de mediação, “existe por si, sem estar necessariamente relacionado a

⁸ Entendido na forma como Berlin virá a conceituar liberdade positiva e liberdade negativa, capítulo 4.

⁹ Um dos pontos críticos levantados por Berlin, é que não há como se ter liberdade positiva total, sem que haja um mínimo de liberdade negativa. Na autodeterminação, além de se ter que determinar em relação a algo externo (Tugendhat), depende da existência de ao menos um mínimo espaço sem interferências (Berlin).

alguma outra coisa” (TAYLOR. 2005. p. 61), razão pela qual não representa a eticidade, mas o contingente, uma idéia ainda carente de racionalidade. Corresponde ao conceito de liberdade formal uma vez que admite elementos externos. Não sofreu uma reflexão que o identificasse com o racional (o que Tugendhat chamará de deliberação).

Quando ao direito positivo e às leis se opuserem o sentimento do coração, as inclinações e o arbítrio, não será a filosofia quem reconhecerá tais autoridades. Que a força e a tirania possam ser um elemento do direito positivo, é para ele contingente e não pertence a sua natureza. (HEGEL. GPR 1988. p. 58).

Ao detalhar o conteúdo da vontade combate novamente a liberdade negativa, declarando explicitamente que se trata de um fanatismo que pode destruir toda ordem social, pois os elementos que afirma compõem a idéia de liberdade são meramente formais ou dados externamente, contaminando o que poderia ser a verdadeira autodeterminação. Nesse ponto afirma a superação da doutrina ética Kantiana, que se atém a uma “autoatividade formal”:

Quando a vontade se determina de acordo com este aspecto que se acaba de especificar – esta possibilidade absoluta de abstrair de toda determinação em que me encontre ou que eu tenha, a fuga ante todo conteúdo como diante de uma limitação – ou quando a representação o toma por si como a liberdade, se está então ante a liberdade negativa ou liberdade do entendimento.

É a liberdade do vazio. Elevada a uma figura real e transformada em paixão, se manifesta, embora ainda em sua forma meramente teórica, no fanatismo religioso da pura contemplação hindu. Quando se trata de correspondência na realidade, manifesta-se no fanatismo que, tanto no religioso como no político, traduz-se na destruição de toda ordem social existente e na expulsão de todo indivíduo suspeito de querer uma ordem, assim como na aniquilação de toda organização que se iniciar. (HEGEL. GPR 1988. p. 69).

E mais adiante nas páginas 80 e 81 da mesma edição:

Quando se ouve dizer que a liberdade consiste em poder fazer o que se quer, só se pode tomar essa representação como uma carência total de cultura do pensamento, na qual não se tem ainda a menor idéia do que são a vontade livre em si e por si, o direito, a eticidade, etc.

Se o arbítrio pretende ser a liberdade, pode ser chamado de um engano, já que apenas o elemento formal da autodeterminação lhe é imanente, uma vez que o outro elemento lhe é algo dado. (HEGEL. GPR 1988. p. 80 e 81).

Como Berlin adverte, se fosse possível a plena liberdade negativa (liberdade negativa de forma absoluta), não haveria liberdade, pois o tudo se poder fazer é o nada, uma vez que se negaria mutuamente a esfera individual.

Mas a primazia total da liberdade positiva também não pode ser afirmada, primeiro pela impossibilidade factual, segundo pela impossibilidade lógica da necessidade de um espaço mínimo que seja de livre decisão sem qualquer interferência, sob pena de sequer ser possível a positivação, e, por fim, pela afirmação do sistema da filosofia prática, pelo qual o finito e as escolhas (decisões) dos indivíduos (o espírito subjetivo) são partes integrantes do espírito objetivo, sua consciência, componente sem o qual este não se realiza.

3.2. O DIREITO

Há uma evolução na concepção de direito em Hegel desde os primeiros escritos até os Princípios de Filosofia do Direito, marcada pela crescente sistematização das matérias, ampliação de suas abrangências que na Filosofia do Direito envolve a política, a economia, sociologia, cultura, história, ética e mais um aglomerado de disciplinas que compõem a filosofia prática, consolidadas em sua topologia final. Apesar da evolução, as linhas essenciais de seu pensamento se mantêm.

Hegel quis entender por “direito” algo incomparavelmente mais abrangente do que seus contemporâneos filosóficos: em oposição a Kant ou Fichte, que sob o conceito de “direito” entenderam a ordem estatal de uma vida comum regulada pelo direito e destacaram com isso o momento da coercibilidade do Estado, Hegel compreendeu sob o mesmo conceito todos aqueles pressupostos sociais que se mostraram necessários para a realização da “vontade livre” de cada sujeito individual. (HONNETH. 2007. p. 64).

Dentre as características de seu sistema está a separação peculiar entre direito privado e o direito público, este dividido entre interno (também chamado de Constituição) e externo. Destaque seja dado à primazia do direito público sobre o privado, aquele, com uma função organizadora do todo social, objetivando a coesão

da multiplicidade, este com papel coordenador dos impulsos dos indivíduos, delimitador daquilo que pertence a um determinado sujeito em relação ao restante dos outros. A peculiaridade da divisão fica patente ao se constatar que matérias tradicionalmente pertencentes a uma ou outra esfera estão alocadas (atribuídas) à outra, em um baralhamento intenso de sua ordenação tradicional.

Fundamental é também o processo histórico de sua formação, que dá facetas específicas para cada sociedade. Trata-se de um movimento “evolutivo” que constitui a mediação necessária para sua racionalidade, no qual se forma o “espírito do povo”, é por outro lado, onde se pode perceber o grau de desenvolvimento da liberdade (medida qualitativa e quantitativa da modernidade de um Estado e da Constituição), pois “a razão não mediada pela história é uma mera razão abstrata” (Jaeschke, 2004, p. 152).

Direito tem como definição liberdade enquanto Idéia: “o que numa existência é a existência da vontade livre, constitui o direito, que é, por tanto, a liberdade enquanto Idéia.” (HEGEL. GPR 1988. p. 91). A vontade será tratada em tópico à parte, à frente, aqui o intuito é destacar a identidade entre direito, Idéia, liberdade e Espírito Objetivo. Idéia é a expressão final do Espírito Objetivo, já é a universalidade, corresponde não só à totalidade do movimento do Espírito Objetivo, mas também a “cada um dos momentos singulares” (BOBBIO, 1991, p. 81). A atenção a esse dado é importante, como faz lembrar o agregado do parágrafo primeiro: “A Idéia do direito é a liberdade, para apreendê-la adequadamente deve-se conhecê-la em seu conceito e a existência que ele adota” (Hegel. GPR 1988. p. 55), ou seja, faz-se necessário um duplo esforço.

A Idéia, forma de expressão do absoluto, é o conceito do direito e a sua realização, e toda a realidade que não for conforme com a realidade do conceito é contingência, portanto, para assumir sua forma concreta, o conceito tem que se auto-conhecer. A vontade livre é a sua base, seu início, e a liberdade é a sua substância e seu objetivo, e através do pensamento chega-se depois de um grande caminho evolutivo à eticidade. Todo o resto, o que não está conforme com a Idéia e com o Espírito Objetivo, é contingente e não positivo, ou, representa o não direito.

Portanto, a primeira parte, entendimento do conceito, passa pela compreensão do que seja a totalidade do direito e suas expressões, a existência adotada é o processo evolutivo integralmente adstrito à introjeção da necessidade de obediência à lei positiva e realização do Estado.

Mas o direito não é uma lei (normatividade) qualquer. Embora Hegel reconheça o costume como uma das fontes de direito, vincula-o a sociedades mais primitivas, trata-o como uma eticidade menor, vinculado à família como primeira entidade social. A eticidade se torna plena apenas no Estado, etapa superior de seu desenvolvimento, e o instrumento de evocação de sua vontade é a lei. Por isso, há que se lembrar sempre o caput do parágrafo terceiro: “o direito é positivo”; que se conclui no parágrafo trinta: “é a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si”. Em outras palavras, o absoluto se expressa na lei, que como tal se impõe a todos na sociedade, uma imposição da própria liberdade.

Justamente pela abrangência do termo “Direito” na Filosofia do Direito sua apreensão literal é um erro, devendo-se destacar aquilo que corresponde ao direito propriamente dito do restante do amalgama de disciplinas. O que se tem por direito nos termos atuais é “em grande medida o que Hegel denomina de direito abstrato” (BOBBIO, 1991, p. 48), e que de certa forma corresponde a um momento negativo, seja no processo dialético, seja no sentido de liberdade. O autor o identifica com a esfera pessoal, um espaço de liberdade isento de intervenção prejudicial ao indivíduo, no qual seu ser ou sua propriedade não podem ser lesados por terceiros. É um espaço de liberdade negativa, um direito de impor uma abstenção, limites a terceiros. Como limite, a lei refere-se a uma liberdade externa, limite ao livre-arbítrio, à vontade não mediada. No processo dialético corresponde à tese a ser negada.

Por isso, o “Direito” no sentido lato tem seu conceito fora da “ciência do direito”, advém do conceito de liberdade que se funda na lógica, é um pressuposto que deve ser aceito como dado, consequência de ser o ponto de inicial a partir do qual a filosofia o revelará, é uma mera abstração do intelecto. A mediação da filosofia levará o conceito a assumir a sua própria realidade, a assumir uma forma concreta que o próprio conceito se dará. É a liberdade exaltada no parágrafo 260, conseguida mediante a constituição (no sentido de instituição) do Estado. É a formação do Estado a partir da Constituição que lhe dá subjetividade internacional, que lhe permite tornar-se um todo orgânico.

A grande divisão existente no seio do direito é entre direito público e privado, embora seja importante destacar dentro do direito público um terceiro gênero, que se pode chamar de internacional público. O direito privado (abstrato), por ser o que se aplica às relações individuais, não tem capacidade de “compreender a realidade mais complexa e mais alta do Estado” (BOBBIO, 1991, p. 104), e por isso, por se

tratar de uma coordenação do que é contingente, é axiologicamente inferior ao direito público. Saliente-se que a diferença entre privado e público implica uma diferença de desenvolvimento do espírito objetivo, em que pese haja direito privado no Estado (etapa superior), nos momentos menos desenvolvidos, nos quais este ainda não surgiu, predomina e somente existe o direito privado, ou por outro ângulo, no domínio da sociedade primitiva e mesmo no âmbito apenas da moralidade, só existe “o privado”, vindo o público a existir quando da eticidade.

O direito público interno será dado pela Constituição, sua função é a de organização do todo, das relações entre este e as partes. No cenário internacional não há um ordenamento jurídico supranacional, o Estado é um ente singular e sua relação com outros é calcada unicamente em sua soberania. Apesar disto há um direito superior, correspondente ao direito do Estado cujo desenvolvimento sócio-econômico encontra-se no estágio mais desenvolvido no momento, é o povo dominante. Frente a “esse direito absoluto” (HEGEL. GPR 1988. p. 422), os outros povos não têm direito. Todavia, todos Estados são afetados e afetam a marcha da história universal, bem como o direito superior.

Ainda relativamente à distinção entre direito público e privado, o último diferencia-se do primeiro pelo fato de que regula as relações entre indivíduos, entre sujeitos singulares, e pelo poder de disposição que esses indivíduos têm para atuarem segundo seu livre-arbítrio. O direito público somente existe no Estado e se caracteriza por sua abrangência geral, pelo tratamento que dá ao todo não distinguindo as partes. Esta também uma das características do Estado.

Como a preocupação de Hegel é estabelecer as bases do que é essencial, ou seja, aquilo que é universal e permanente, o contingente é constantemente trazido a lume para que se destaque seu papel secundário, inferior ao universal, à expressão da eticidade representada no direito público.

Como universal, o direito não é afim ao sentimentalismo, antes deve corresponder e mediar-se pela racionalidade, em especial pelo trabalho “milenar” do pensamento e do intelecto, ou seja, de não se deixar levar pelo imediato, pela aparência, à vontade decorrente do impulso, por aquilo que na verdade seria uma expressão do livre-arbítrio ou mera contingência. Deve-se buscar o que não é “temporal e transitório”, mas a “substância”, o “eterno”, pois quando a Idéia (o racional) entra na existência exterior, assume uma infinidade de formas e aparências que não correspondem ao que é, mas apenas ao fugaz, ao que momentaneamente

está. Por isso a filosofia deve tratar do que é, da razão, e não há como se pensar filosofia tratando do que é individual, que pertence a um tempo definido.

Este tratado, portanto, enquanto contém a ciência do Estado, não deve ser outra coisa que o intento de conceber e expor o Estado como algo em si mesmo racional. A mensagem que radica em seu conteúdo não é a de apresentar um Estado como deve ser, mas de apresentá-lo como é, o universo ético deve ser conhecido. (HEGEL. GPR 1988. p.52).

Desde o prefácio Hegel antecipa a idéia, contrária ao senso comum, de liberdade como subsunção à lei, identidade com a vontade do Estado, e de que a expressão da vontade individual não mediatizada é uma falsa pretensão uma vez que sua substância não é universal. Por outro lado, a razão universal, identificada na lei, representa uma unidade substancial, a união do natural com o espiritual, ou a unidade da forma e do conteúdo. A forma é a “razão como conhecimento conceitual e o conteúdo é a razão como essência substancial da realidade ética e da natural, e, a unidade consciente de ambas é a Idéia filosófica” (HEGEL, 1988, p. 53), quer dizer, o que a filosofia vê no direito é o substrato perene, aquilo que permanece independentemente do tempo. A liberdade é o essencial desse substrato.

A conseqüência imediata do fato de a liberdade ser a substância do direito expressa na lei (racionalidade) é a primazia da liberdade positiva sobre a negativa, da mitigação da liberdade moral kantiana. Em Kant tem-se uma liberdade da vontade que livre de todas as influências do que é sensível se abre para a razão, em Hegel essa razão é dada pelo Espírito objetivo, é uma razão formada na história, na cultura, etc. A lei, portanto, é necessária e deve ser aceita para libertar.

a – Por sua forma, por ter validade em um estado; esta autoridade legal constitui o princípio para seu conhecimento: a ciência positiva do direito; b – Segundo seu conteúdo recebe este direito um elemento positivo: 1) do caráter nacional particularizado de um povo, do estágio de seu desenvolvimento histórico e do conjunto das condições que pertencem às condições naturais; 2) da necessidade de que um sistema de direito legal deve conter a aplicação do conceito universal a natureza particular dos objetos e casos, que se dão exteriormente (essa aplicação não corresponde ao pensamento especulativo, senão que é uma subsunção do entendimento); e, 3) das determinações últimas que são necessárias para uma decisão realista. (HEGEL. GPR 1988. p. 58).

O direito é positivo porque é a forma necessária para se impor, é a racionalização da história. Sua aplicabilidade não se mostraria eficiente apenas como o lábil costume, ou quando não corresponde a leis escritas, em especial

codificadas¹⁰ (aspecto que fica patente na crítica ao direito inglês ou no ataque a Von Haller); é o direito como capacidade de coerção, em repetição aos cânones entoados pela filosofia até Kant, mas que supera o formalismo deste acrescentando o elemento cultural, moldando o direito à imagem de cada povo, localizando o desenvolvimento dessa liberdade no tempo e no espaço, não olvidando que as condições naturais impõem um fardo ou ajudam a atingir a vanguarda, mas deixa a ressalva de que o elemento universal deve conter em si a particularidade. Sua crítica já é explícita ao menos desde o escrito “Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural”, onde afirma que o formalismo, por tratar do vazio e tão somente deste, apenas consegue concretude a partir de um componente dogmático, uma determinação que é escolhida ao acaso.

Deduz-se logo que, uma vez que a unidade pura constitui a essência da razão prática, pode-se ter tão pouca consideração de um sistema da vida ética que nem mesmo uma pluralidade de leis é possível – enquanto isso que vai além do conceito puro, ou – por que este, na medida em que ele é posto como negando o múltiplo, isto é como prático, é o dever – o que vai além do conceito puro de dever, e da abstração de uma lei, não pertence a esta razão pura, assim que Kant – este que expôs esta abstração do conceito na sua pureza absoluta – reconhece muito bem que toda a matéria da lei falta à razão prática e que esta não pode erigir em lei suprema nada mais que a forma da aptidão da máxima do livre-arbítrio. (HEGEL. 2007. p. 61).

Em Kant a liberdade negativa é o que há de mais essencial para o direito, o passo a mais de Hegel é uma evolução, não uma refutação do que já se escreveu, uma vez que mesmo no direito ou na filosofia os erros e acertos do passado compõem o presente na forma do que deve ser refutado pelo método dialético.

Por ser a liberdade a substância do direito, para cada fase do espírito, para cada novo elemento da liberdade que se une ao conceito, há um direito mais elevado, relativamente ao direito formal, pois esse novo “estágio” é mais próximo do universal, é mais verdadeiro, há para cada um desses estágios uma determinação própria da liberdade. Contudo, a superioridade de um direito sobre outro implica a prevalência do mais elevado sobre o inferior em caso de conflito, uma vez que o superior é o devir do anterior, por isso o direito privado, abstrato, precede ao direito público e em relação a este é inferior, uma vez que coordena as relações privadas, serve de orientação para as vontades individuais (ao arbítrio) dos contratos, cujo

¹⁰ Segundo Jaeschke (2004. p. 34) a posição de Hegel favorável à codificação decorre, dentre outros motivos, da disputa que sustentava contra a escola histórica do direito cujo expoente na Alemanha era Savigny.

objeto é a coisa exterior; por outro lado, o direito público é a representação da vontade do Estado pela Constituição, tem função ordenadora dos espíritos e das individualidades, visa unificar a massa informe de vontades individualizadas da sociedade civil.

Mas só há Estado onde há Constituição. O Estado é “o absoluto e imóvel fim último no que a liberdade alcança seu direito supremo, pelo que este fim último tem um direito superior ao indivíduo, cujo supremo dever é ser membro do estado” (HEGEL, 1988, p. 318). É a confirmação da superioridade do direito público sobre o privado¹¹, nesse sentido a lei é um fim universal dentro do próprio Estado, aí a liberdade tem seu valor supremo, realiza-se completamente, ou conforme o § 4º, o direito realiza a sua substância da forma máxima.

A superioridade do público sobre o privado é diversas vezes demonstrada e pertine à busca pela unidade. Ressalte-se que além do direito privado preceder o direito público, e a ordem nesse caso tem o valor de informar que o que precede é menos evoluído, esse só é demonstrado após uma evolução do espírito, ou seja, é necessário que o espírito evolua para se atingir o direito público, fato demonstrado na crítica aos povos antigos, em especial os romanos e os gregos, que possuíam um direito dito privado, mas não um público. Aí não há um direito do todo, só do particular, nem uma preocupação em se fazer um Estado orgânico (justamente a meta buscada por Hegel), por isso, em suas sociedades o individualismo triunfa sobre o universal, “porque a função do direito (privado) é limitar a esfera privada de cada indivíduo em relação à esfera privada de todos os outros e assim, limitando, reconhece, enrijece e perpetua a divisão” (BOBBIO, 1991, p. 128).

3.3 O DIREITO ABSTRATO E SUA LIGAÇÃO COM OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO

Muitos dos elementos do direito abstrato, primeiro nível de mediação, serão encontrados nos outros níveis, embora refletindo momento diferente do espírito.

¹¹ A superioridade do direito privado sobre o público é afirmada diversas vezes, em especial a partir do § 257, mas não com menos intensidade nos anteriores, como se vê no parágrafo 75 onde a idéia do contratualismo como fundante do Estado é combatida, pois o contrato é um elemento essencialmente do direito privado, do arbítrio dos indivíduos, enquanto o Estado é um fim em si e por si, e o racional do indivíduo é nele viver. Tanto o individual se submete ao público que o particular tem que pedir permissão para entrar ou sair do Estado.

Entretanto, pela peculiar divisão das matérias de direito em Hegel, não se pode escapar de uma compreensão sistematizada abrangendo todas as etapas. Interessa destacar que muitas ações específicas acabam se tornando categorias de direito fundamentais para a formação de outras categorias ou subcategorias, tais como o ato de reconhecimento, fundamental para a formação da posse e da propriedade ou mesmo a indisponibilidade, importante característica dos direitos de personalidade, são elementos básicos da formação e delimitação da liberdade.

3.3.1 Os espíritos subjetivo e objetivo

Falar de liberdade na Filosofia do Direito é falar do próprio direito dentro da concepção hegeliana, demanda permear toda sua filosofia prática, em face de ser o “*locus*” onde o autor apresenta o momento máximo da evolução do espírito e por via de consequência ápice de seu projeto filosófico. É neste texto que Hegel finaliza sua teoria do Estado e do Espírito objetivo e da eticidade, que coerentemente sempre foi tratada como algo público, algo que o indivíduo não pode alcançar dentro da esfera meramente privada, mas somente em sociedade, em especial no Estado.

O direito é a existência da liberdade, é a liberdade entendida como espírito objetivo, daí a importância do conceito de espírito. “O domínio do direito é o espiritual; seu lugar mais preciso e seu ponto de partida é a vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua essência e a sua determinação, e o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, ...” (Hegel, 1988. p. 65).

O espírito divide-se em subjetivo, objetivo e consolida-se no absoluto, mas sua característica principal é ser o permanente, o que há de universal no sujeito e no objeto. A identidade do direito com a liberdade e desta com o espírito lhes atribuem íntima ligação e faz do direito mais do que um conjunto de leis ou agrupamento de regulamentações.

Espírito objetivo e método dialético são conceitos centrais da filosofia hegeliana, apesar de o primeiro ter sua formulação a partir de uma ‘intuição’ do autor (HARTMANN, 1976, p. 582) e não do desenvolvimento por meio do método dialético que explica e põe o próprio espírito. Trata-se de um conceito descritivo concebido

previamente ao sistema, mas que conduz a este. Pela centralidade do conceito de espírito e por ser uma temática predominante em Hegel, “não é por acaso que o sistema tenha sido claramente construído sobre a teoria do espírito objetivo” (HARTMANN, 1976, p. 583).

(...) o sistema não conduz à descoberta, mas a descoberta conduz ao sistema. A concepção do ‘espírito objetivo’ é prévia, no pensamento de Hegel, ao sistemático, que se apóia na dita concepção como sobre a sua própria base e que, no seu essencial, surge em virtude dela. (HARTMANN, 1976, p. 582).

O que é, então, o espírito objetivo? Para além do que se poderia considerar uma preferência ou mero dogmatismo, é o grande balizador da ética e substrato da finitude do tempo. A mistura de elementos finitos e infinitos abre espaço para a sua compreensão em partes, por meio de conceitos que se pode dizer são subordinados, “menores” em face do conceito de espírito objetivo, como o de espírito subjetivo.

Por força da concepção de que o natural é fraco e inadequado, é o que se submete ao tempo¹², a “contradição não resolvida”, a filosofia do espírito situa-se em uma esfera superior à filosofia da natureza, cujo marco inicial e final é a vida. Na filosofia do espírito, a autoconsciência do homem é o aspecto diferencial em relação à natureza, é o elemento que visa o todo e sua união a ele, é o ponto de partida para a realização do para-si.

A superioridade do espírito se explica pela dependência da natureza do seu outro, pois o seu centro de gravidade está fora de si, ou seja, a natureza não está ela mesma em si. Ela é o exterior à sua própria essência. Seu conceito só se concretiza, quando ela fica por detrás deste e passa ao seu ser outro: ao espírito. Enquanto natureza é o meramente imediato.

A “orgânica” começa com o organismo terra que em sua individuação dá início à vida. Entretanto, a vida no organismo terra deve ser considerada como um todo que está dividido em partes que não são vida por si. Esse aspecto da filosofia de Hegel se refletirá inclusive no seu tratamento da história, pois o filósofo só

¹² Presente, futuro e passado. Tais designações não são dimensões numa aceção física comum, mas atributos relativos ao espírito subjetivo por meio dos quais se compreende que a posição da natureza se atrela ao tempo presente, enquanto passado e futuro remetem apenas a representações, atribuídas a primeira a recordações e a segunda ao temor e esperança. Esta ‘atribuição’ é o que permite compreender o tempo como uma subjetividade abstrata e o espaço como uma objetividade abstrata. “O espírito subjetivo é a consciência. O espírito objetivo não é consciência.” (HARTMANN. 1976. p. 583).

considerará real não o que meramente veio a ser, mas o que organicamente se realizou, concretizado na frase: “o que é racional é efetivo, e o que é efetivo é racional”¹³. O espírito subjetivo se espalha e é encontrado em todos os entes, desde os que aos olhos do homem são inanimados, até no ser com maior grau de determinação que é o homem. Nesse sentido, o vegetal é a vida subjetiva que não difere do organismo objetivo, já o animal tem um Si mesmo, possui um caráter de uma referência a si, e, assim, o conceito alcança o ser-para-si.

O animal é o Si mesmo que é para o Si mesmo; é a unidade existente do distinto que passa através de ambos... O organismo animal é, portanto, este desdobramento da subjetividade, que já não existe diferenciada, como nas plantas, mas sim em que apenas chega a existir a unidade de tal desdobramento. Por isso, no animal existe a verdadeira unidade subjetiva, a alma simples e a infinidade da forma em si mesma, exposta na exterioridade do corpo. (HARTMANN, 1976, p. 577).

O aspecto a ser destacado é sempre o componente universal. No espírito subjetivo a marca diferenciadora é a consciência, que é o próprio espírito subjetivo, cuja importância está em seu componente universal. E o subjetivo é a consciência porque vive e pensa o para si, não é o universal, mas o meramente individual, apesar de conter em si o universal, no que difere essencialmente do espírito objetivo. (...) “O essencial do espírito não é a consciência, mas sim o universal, quer dizer, o conceito e a Idéia, na medida em que nas suas realizações objetivas constituem o verdadeiro conteúdo do mundo real” (HARTMANN, 1976, p. 583).

Aqui já se encontram elementos que subsidiam a compreensão do que seja o espírito objetivo em face do espírito subjetivo. Este é o individual, finito, temporal, é a determinabilidade que é exterior a si e por isso mesmo se contradiz; aquele é a expressão do conceito, do que é atemporal, do infinito, “é o poder do tempo”, pois eterno. O desenvolvimento e etapa mais elevada em relação ao espírito subjetivo é o espírito objetivo, que tem consciência, mas não é consciência, “é aquele algo universal que conhecemos na forma dos poderes supra-individuais da cultura que, não obstante, são reais, tais como os costumes, a língua, os modos de pensar, os preconceitos, os valores dominantes” (HARTMANN, 1976, p. 584). É uma força que

¹³ O que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional. O efetivo tem o sentido de ordem da mediação, da racionalidade, assim, a tradução mais vulgarizada para o português que transcreve a frase como “o que é racional é real e o que é real é racional” melhor expressa o pensamento do autor com a substituição da palavra real pela palavra efetivo, no sentido de que o real (efetivo) é aquilo que foi racionalmente mediado.

adentra o âmago do indivíduo e o mixa com todos os demais, e, por fim, é o espírito objetivo que tem história, pois “sem ele os indivíduos seriam um simples ir e vir sem qualquer distinção, uniformes” (HARTMANN, 1976, p. 585).

O essencial do espírito não é a consciência, atributo que distingue o homem do restante dos animais, mas o que o espírito tem de universal, uma vez que também “contém” o natural, ou seja, o conceito e a Idéia, a parcela infinita e atemporal de suas realizações objetivas, que concretizam o verdadeiro, o real, o substrato que permanece quando já se foi o natural. A consciência é fundamental ao espírito objetivo, que não a possui diretamente, mas tão somente enquanto parte do indivíduo, de forma mediada.

O espírito objetivo é o “eterno presente”, o elemento essencial que a tudo compõe e simultaneamente é composto de tudo, é a dimensão que nos mergulha em uma história, cultura, educação, enfim, que envolve a totalidade das coisas, “como a água envolve um corpo submerso” e ao preencher todos os contornos, transforma cada plano e por cada plano é transformado. Nesse sentido, há uma verdadeira individuação que o opõe ao abstrato e o concretiza, pois historicamente cada etapa do espírito é única, singularizando uma liberdade para cada tempo e espaço. Não se trata, entretanto, de oposição semelhante a do indivíduo, em face do qual o espírito sempre será universal. A história é um processo teleologicamente direcionado pelo próprio espírito que funda e é fundante, se autodetermina.

O espírito objetivo é o que é ‘em si’, sem ser imediatamente ‘para si’. Tal é a expressão rigorosa dialética daquela falta de uma consciência universal e adequada. É certo que o ‘espírito objetivo’ é objeto, mas não é, ao mesmo tempo, sujeito desse objeto, e precisamente por isso chama-se ‘espírito objetivo’. Realiza-se em formas de grande estilo, em povos ou grupos de povos e neles é ‘objeto’ real, não para si, mas apenas para os sujeitos individuais, aos quais se ‘manifesta’ como um poder externo, como um objetivo real. (HARTMANN, 1976, p. 586).

A intenção de Hegel é nos conduzir à síntese do espírito subjetivo e do espírito objetivo, ao grau supremo do espírito absoluto. A conexão do homem com o espírito objetivo se dá pelo conteúdo, através do qual o espírito subjetivo ascende ao patamar superior. É a adequação da consciência do homem com a Idéia, que teve origem no próprio espírito objetivo, estabelecendo assim a relação entre o homem e as formas espirituais, é dizer, o espírito objetivo a tudo põe, mesmo ao homem que virá a formá-lo e modificá-lo, conforme Hartmann afirma:

O que o homem cria no patrimônio espiritual tem de antemão o cunho do objetivamente espiritual; logo que sai das suas mãos já não é seu, é qualquer coisa de universal que, entendida literalmente, é comum e pertencente a todos. Com isso prova-se a sua verdadeira origem, surgida da 'substancia' do espírito objetivo. (HARTMANN, 1976, p. 592).

Mas se é assim, se o espírito objetivo “a tudo” põe e o faz, então, de antemão, “tudo” deve ser necessário, não há liberdade. O sistema deu uma volta sob o seu centro, o espírito objetivo, e dele parou equidistante, assim como começou. Como a liberdade na Filosofia do Direito é o próprio espírito objetivo, há aqui apenas uma inversão do sentido de liberdade, ou uma mera palavra liberdade que não significa o que diz (para a compreensão do que normalmente se tem por liberdade).

Retornando às relações estabelecidas pelo autor vinculadas a liberdade e ao espírito objetivo, para cada nível de direito, e conseqüentemente do espírito objetivo deve corresponder um nível de direito e de liberdade, identificado pelo grau de mediação da Idéia com a imediatez do espírito subjetivo. Assim, atribui-se ao direito abstrato o caráter imediato da liberdade (seu ser-para-si) correspondente, ainda, ao indivíduo, à mera necessidade externa e contingência; o segundo nível é o da moralidade (do dever ser propriamente dito), é o superar do formal e abstrato que existe no direito, é a liberdade que é para si, o aspecto real do conceito da liberdade. A eticidade é o último estágio, ou a união da vontade concreta com a universal.

3.3.2 A vontade

A vontade é o elemento essencial ao direito, e meio pelo qual transitam a liberdade e o próprio direito, portanto, para estudar a liberdade há que procurá-la na vontade. A vontade sem a liberdade é uma palavra vazia, afirma o agregado do parágrafo 4, ou seja, enquanto a vontade não corresponde à universalidade ela não é livre, ou só é parcialmente livre e assim não corresponde à verdadeira vontade.

A verdadeira vontade contém em si o momento de indeterminação e de determinação, seu conteúdo é dado pelos parágrafos 5 e 6. Em um primeiro movimento a vontade determina-se de forma negativa, unilateralmente, pois é uma

mera identidade consigo mesma. Trata-se de um querer abstrato, um querer que não identifica seu objeto, é, portanto, uma vontade vazia. O segundo momento é o “contraponto” do primeiro, pertence à liberdade, mas trata-se apenas de parte dela. O Eu passa da indeterminação indiferenciada à diferenciação, determina seu objeto, mas continua uma vontade unilateral.

Os conteúdos, mesmo após uma decisão, podem mudar, alterando o decidido, caracterizando-os como pertencentes à esfera do finito, pois a incapacidade de manter o que se estabelece é na verdade uma indeterminação, um momento unilateral. Aí, a liberdade ainda não se mostra plenamente, senão que no nível abstrato do livre-arbítrio. Sua superação levará à vontade universal por meio de ulteriores determinações. O trajeto da vontade individual a caminho da vontade universal segue no sentido de se igualar com as outras vontades individuais aumentando seu grau de concretude.

O terceiro momento identifica a vontade real, livre. Corresponde à união dos dois momentos precedentes. É o querer determinado pela razão, autoconsciente, em face do querer imediato representado pelo segundo momento.

A vontade é a unidade desses dois momentos, a particularidade refletida em si mesma e por ela reconduzida à universalidade: a individualidade. Ela é a autodeterminação do eu de pôr-se como o negativo de si mesmo, é dizer, de pôr-se como determinado, limitado, e ao mesmo tempo permanecer consigo, ou seja, em sua identidade consigo e universalidade, e, na determinação, unir-se só consigo mesmo. (HEGEL, 1988, p. 72).

A vontade que tem conteúdos externos ao Eu é só formalmente livre, pois não tem uma medida em si, é o arbítrio, ainda não foi perpassada pela universalidade livre. Por outro lado, naquelas em que o Eu se reconhece no objeto em que se determina, correspondem à verdadeira vontade livre. Aqui já houve um retorno para ser mediada. (TUGENDHAT, 1993).

No direito abstrato a vontade só é formalmente livre, determina-se no que é imediato, não há a racionalidade em seu conteúdo, é o querer singular do indivíduo, é ainda a vontade correspondente à que Kant tem por idéia na identificação da liberdade. Mas em Hegel, por ser imediata, é apenas o ponto de partida para se chegar à vontade do Espírito que se encontra na vontade do Estado, esta, conforme o parágrafo 257, é a “vontade substancial revelada, que pensa e se sabe e cumpre aquilo que sabe precisamente porque o sabe” (HEGEL, 1988, p. 318).

A vontade substancial para Hegel difere do que foi defendido por Kant na introdução da “Doutrina do Direito”. A vontade abstrata, sem qualquer mediação, é a limitação da liberdade, pois se trata da exposição do arbítrio, que se limita em face do arbítrio de todos por meio do imperativo categórico, que conforme Kant, seria uma lei racional universal. Seu lado positivo é a concordância de arbítrios, uma vez que é a concordância das vontades particulares e não da vontade espiritual.

Por isso, a vontade individual, do arbítrio, contém a total indeterminação, que é o querer da liberdade negativa, mas também o que é a representação do espírito objetivo, a determinação que significa o momento absoluto do finito, embora a vontade em si, ao efetivar seu desiderato, cumpre a si mesma, e desta maneira efetiva a liberdade, isso porque o objeto de seu querer é querer a si própria.

Ao conscientizar-se de sua determinação, a vontade livra-se de todos os conteúdos exteriores, atendendo só a si, transforma-se no ser-para-si da liberdade, pois é a própria liberdade querendo a liberdade. Desta maneira a verdadeira vontade é infinita. É a que existe em e por si, porque seu objeto é ela mesma, “sua existência exterior é sua interioridade” (HEGEL, 1988, p. 86 e 87). O encontro da vontade subjetiva com a vontade substancial somente se dá na eticidade, quando todas as vontades individuais se amalgamam na vontade do Estado.

3.3.3 A personalidade

Personalidade na Filosofia do Direito tem a função de ancorar a capacidade de direito, ou seja, é o elemento essencial sem o qual o ser não tem qualquer ação no mundo jurídico. Para ser reconhecido como pessoa¹⁴ capaz de expressar e requer algo de valor¹⁵, deve-se antes ter personalidade, que se inicia com a consciência de si, formada a partir do momento em que o indivíduo se torna hábil a elevar sua mente a um nível de abstração suficiente para negar valores concretos, a

¹⁴ “A pessoa se diferencia essencialmente do sujeito; o sujeito é só a possibilidade da personalidade, já que todo vivente é um sujeito. A pessoa é portanto o sujeito para o qual é esta subjetividade, nela sou absolutamente para mim. É a individualidade da liberdade no puro ser por si”. (HEGEL. 1988. p. 103 - agregados).

¹⁵ § 209: “O homem vale porque é homem e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. A consciência desse valor do pensamento é de uma infinita importância” (...). (HEGEL. 1988. p. 281).

autoconsciência. A personalidade é um atributo exclusivamente humano decorrente da racionalidade, do que se conclui que só o homem possui capacidade de direito.

As implicações desse raciocínio inicial são muitas: Como corolário do direito ser o “reino da liberdade”, só o homem tem liberdade na acepção plena da palavra, contudo a esfera de liberdade entre os homens depende do respeito mútuo, respeito regido pelo direito abstrato que delimita os âmbitos individuais, razão pela qual “o imperativo do direito é: sê uma pessoa e respeite os outros como pessoas”. No direito público, porém, há um ponto de aparente inconsistência, pois o Estado tem vontade e é sujeito¹⁶ de direito, e a sua vontade é a própria “autoconsciência individual elevada à universalidade”. Essa inconsistência somente é superada pela personificação do Estado na figura de um humano, o monarca.

A personalidade só começa quando o sujeito tem consciência de si, não meramente como algo concreto, determinado de alguma maneira, mas como um eu abstrato, no qual toda limitação e valor concretos são negados e desprovidos de valor. Na personalidade está, por tanto, o saber de si como objeto, mas como objeto que foi elevado pelo pensamento à simples infinitude, sendo, pois, idêntico consigo mesmo. Os indivíduos e os povos não têm ainda personalidade se não chegaram a esse pensamento puro e a este saber de si. (...), o espírito como eu abstrato e em realidade livre, se tem como objeto e fim, e assim é pessoa. (HEGEL, 1988, p. 102).

Os sujeitos vivem o concreto, o que não sendo espírito é o “em si não livre e externo”. A capacidade de ter direito pertence ao ente dotado de espírito, de racionalidade, de personalidade, as coisas, não possuindo o espírito, não podem ter direitos, “unicamente a pessoa tem direitos sobre as coisas”. (HARTMANN, 1976, p. 601).

Em Hegel há uma delimitação que só a partir do século XX se tornará evidente e relevante para a doutrina jurídica e alguns ordenamentos jurídicos, que o objeto da proteção do direito não é a personalidade em si, aquilo que o indivíduo é, mas a relação econômica, aquilo que tem expressão de valor econômico, uma proteção do que o indivíduo tem. Isto fica claro no estudo do papel da propriedade (próximo tópico), além disso, há uma diferença temporal, para Hegel a personalidade se adquire com a autoconsciência, para o direito moderno muito antes, com o nascimento vivo, assegurando-se o direito do nascituro.

¹⁶ Sujeito de direito é a expressão moderna do indivíduo (pessoa jurídica ou física) detentora de direito ou capaz de exercer uma pretensão de direito (Código Civil, art. 1º).

O que se destaca na “personalidade” da filosofia de Hegel é que a essência do indivíduo está na indisponibilidade do que é inerente ao homem, no fato de um terceiro não poder ter direito de “posse sobre uma pessoa”¹⁷, sobre seu corpo (que é inerente à pessoa), o que ocorre porque todos os homens são iguais como pessoas, ou seja, essa igualdade de direitos decorre da pessoa humana, do ser diferenciado que é o homem¹⁸, apesar de que no texto trata-se de uma igualdade postulada, dada pelo autor. Conclui-se que somente pode ser objeto de contrato e de alienação aquilo que é disponível, o que é exterior e por ser assim está submetido à vontade individual, o que exclui as decisões volitivas que tenham por fundamento a unidade do Estado (ou uma unidade orgânica menor), que objetive a superação do individual, como o matrimônio, que é “o momento divino da fundação dos Estados” (HEGEL, 1988, p. 246) e por isso encontra-se no rol dos direitos indisponíveis. Nesse sentido, é óbvio que também o Estado é indisponível, pois para a pessoa este não é contingente, não é passível de escolha viver ou não no Estado, mas necessário (no sentido de que é seu objetivo, é o que sua racionalidade busca), assim, o “supremo dever do indivíduo é ser membro do Estado” (HEGEL, 1988, p. 318).

A mesma essência atinente ao indivíduo, decorrente de sua personalidade, se encontra no Estado, em outras palavras, a sua indisponibilidade decorre em parte¹⁹ de sua personalidade, caráter especial obtido a partir do mesmo princípio de direito abstrato, refletindo em escala universal o que é válido para o direito abstrato. Todavia, só no homem existe a verdadeira subjetividade, só nesse ser se expressa a personalidade, por isso, necessário que um indivíduo personalize o Estado. Eis o

¹⁷ Notar aqui a nítida expressão econômica do vocábulo posse.

¹⁸ A fundamentação moderna dos “direitos fundamentais da pessoa humana” decorre da natureza humana (para além de outras considerações de ordem utilitarista ou de “fundamentação” dos direitos fundamentais – fundamentar o que é fundado), mas de um conceito expandido de natureza humana em relação ao que se concebia no século XIX, superando o que a caracterizara no passado, ou seja a racionalidade, a vontade humana e a autoconsciência. Hoje o humano além das características citadas é aquele que tem o potencial de: amar, usar conceitos como igualdade, liberdade e fraternidade, ou ainda de se comunicar de forma ordenada e complexa, dentre outras características que se apresentam potencialmente. É uma concepção que visa superar a dicotomia mente e corpo ou homem e natureza. Aqui o homem é um todo, a mente faz parte do corpo. É uma concepção de personalidade que atribui valor à vida, por isso, é condição suficiente ser um humano para se ter direitos, em especial os fundamentais como liberdade, igualdade, etc. Em Hegel entretanto, deve-se ter especial cuidado com o significado de “natureza”. Como bem lembrou Luft na orientação ao presente trabalho, natureza humana tem uma conotação negativa, uma vez que sua concepção de direito natural revela o lado imediato da natureza, o “ser-aí da força-bruta e do não-direito do qual nada se pode dizer senão que *é preciso sair dele*” (§ 502, Enciclopédia das Ciências Filosóficas). Em sentido igual, ver observações do §93 F.D.

¹⁹ Ao conceito de Estado se agregam outras características indisponíveis importantes: v.g. ser o Espírito o que tem em si a capacidade da unidade, por ser a “realidade efetiva da idéia ética” (Hegel. 1988. Pág. 318).

monarca, figura que concentra o poder de personalidade do Estado, figura que é a sua própria encarnação.

Como unidade o monarca reflete um segundo aspecto fundamental a toda filosofia hegeliana, o monismo, a contraposição à multiplicidade das individualidades que têm determinação contingente. É a determinidade una, a certeza de si da vontade concreta do Estado que expõe o seu “eu quero”.

Porém o binômio indisponibilidade/disponibilidade significa mais do que meros limites à liberdade de contratar, é uma categoria que admite gradações além de ter uma importante função diferenciadora de institutos de direito. Sendo o direito público um direito de Estado e o privado o direito que rege as individualidades, o que é disponível varia de um para o outro. Desta maneira é factível que o Estado exija o sacrifício de seus cidadãos em uma guerra, situação em que a vida se torna disponível, diferente do que se verifica em nível individual.

Relativamente à Idéia do direito, a liberdade, a personalidade tem o crucial papel de determinar as pessoas frente às outras, por isso, o direito do indivíduo depende do reconhecimento mútuo de que cada um possui uma “esfera de direito”, cuja disciplina é dada pelo direito abstrato. O raciocínio é paralelo para o Estado, a efetivação de sua personalidade depende do reconhecimento mútuo dos sujeitos de direito internacional, cuja disciplina será imposta pela nação que representar o estágio mais avançado do espírito no momento.

Extrapolando o raciocínio para o direito moderno, abrangendo apenas o que seria o nível abstrato em Hegel, a personalidade é o aspecto crucial da liberdade que se insere nos hoje chamados direitos fundamentais da pessoa humana (nota 18). Apenas para ficar em dois dos temas de certa forma abordados por Hegel, o direito de preservar a incolumidade da personalidade do indivíduo está no cerne da discussão da liberdade como inerente a todos os seres humanos, pelo simples fato de se nascer de outro ser humano, liberdade como condição necessária para o desenvolvimento das aptidões humanas; e, o direito a uma nacionalidade a que todas as pessoas fazem jus, como reconhecimento do vínculo necessário entre ser um sujeito de direito e possuir uma cultura própria, pares e direito ao solo.

3.3.4 Forma imediata e campo de atuação da liberdade

A propriedade tem um importante papel no direito abstrato, pois para existir como Idéia, a liberdade deve determinar-se em algo externo e o primeiro passo de sua determinação se dá justamente na propriedade, nitidamente configurando o direito como um instrumento do mundo econômico, abrindo espaço para muitas críticas. Ao estabelecer esse vínculo, atrela também a liberdade, que encontra na propriedade a ponte entre o universal e o finito. A subordinação das relações de direito ao que tem representação econômica (fosse ou não algo consciente em Hegel), representa para o crítico atual, que observa da posição da coruja de Minerva, uma sucessão de falhas na idéia de liberdade negativa, mas também na idéia de autodeterminação. Trata-se, entretanto, de uma posição inovadora em diversas questões, em especial com relação à escravidão.

A propriedade é a primeira existência da liberdade, o seu fim essencial para si. O direito pode se dar as seguintes formas de liberdade imediatas que servirão ao propósito de determinação:

- a) Posse, que é propriedade. A liberdade é aqui essencialmente a liberdade da vontade abstrata, ou, a liberdade de uma pessoa individual que se relaciona só consigo;
- b) A pessoa, diferenciando-se de si, se relaciona com outra pessoa, e cada qual tem existência para o outro só como proprietário. Sua identidade em si recebe existência por meio do trespassar da propriedade de um ao outro por vontade comum, conservando-se seus direitos, em outras palavras, o contrato;
- c) A vontade como diferenciada na relação consigo mesma, (a) não porque se relacione com outra pessoa, mas (b) porque é em si mesma vontade particular que se opõe ao seu ser em si e para si, constitui a injustiça e o crime. (HEGEL. 1988. p. 105).

A posse é a submissão da coisa ao poder exterior do Eu, que a utilizará para a satisfação de suas exigências determinando-se através da apropriação do que é meramente material (posse), que se manifesta de três maneiras: é o ato corporal imediato de apropriar-se, o fabrico, ou, a simples assinatura.

É fácil de compreender que a posse é o externar do poder do indivíduo sobre a coisa, não fosse assim terceiros poderiam pretender apoderar-se do objeto. O exemplo mais característico é o reconhecimento por Hegel que uma das formas de

posseção é submeter aquilo que não tem proprietário, pois a coisa deve pertencer “àquele que foi o primeiro no tempo a tomar posse dela”. (HEGEL, 1988, p. 115).

Mas o reconhecimento da posse por terceiros é o ato pelo qual se reconhece a propriedade, ou seja, a propriedade é justamente a posse reconhecida²⁰. O poder sobre a coisa deve ficar patente para todos.

A representação e a vontade interiores de que algo deve ser meu não são suficientes para a propriedade enquanto existência da personalidade, pois para tanto exige a posseção. A existência que adquire a vontade desta maneira contém em si a possibilidade de que resulte reconhecida frente a terceiros. (HEGEL, 1988, p. 116).

É de se notar que o surgimento do direito de propriedade liga-se ao ato consciente do reconhecimento e que esse ato é posterior a um primeiro ato de apropriação ou produção (posse a partir do trabalho), posição harmoniosa com as premissas do direito liberal moderno. Por outro lado, o direito nesse sentido “representa no desenvolvimento ideal da sociedade um momento formal, cuja função é pura e simplesmente a estabilização das relações econômicas” (BOBBIO, 1991, p. 65), o mesmo acontecendo com o contrato e ainda com a categoria central: pessoa.

Uma primeira crítica ao alcance da liberdade no modelo contratual hegeliano se pode fazer em relação ao desenvolvimento do conceito de direitos disponíveis, ou mais propriamente à aceitação no séc. XVIII do que fosse liberdade de contratar. Para os juristas da época a liberdade de contratar devia ser absoluta, e, nada, nem o Estado, poderia se imiscuir nas tratativas particulares, de forma que ninguém fosse compelido a fazer qualquer coisa senão em virtude de lei.

Decorre que a impossibilidade de constringir alguém é a impossibilidade de obrigar esse alguém a fazer qualquer coisa que não o seja por iniciativa própria, por sua livre decisão. Resulta que todo ilícito somente pode ser reparado por meio do equivalente em valor, ao passo que em muitos casos o “justo” seria um equivalente em espécie, a chamada reparação específica, ou seja, obrigar ao inadimplente ou àquele que cometeu o ilícito a reparar dando a própria coisa ou fazendo ou deixando de fazer aquilo a que se comprometeu. A posição de Hegel é clara nos §§ 97 e 98:

²⁰ Esse também o moderno conceito jurídico de posse no Brasil (arts. 1204 a 1209 Código Civil): posse é a externalização e reconhecimento de poder do posseiro sobre a coisa. Em termos jurídicos, posse difere de propriedade.

§ 97. A lesão do direito enquanto direito tem uma existência positiva, exterior, mas esta existência é em si mesma nula. A manifestação desta nulidade é a negação que aniquila esta lesão, que também entra na existência. Esta é a realidade efetiva do direito, sua necessidade de eliminar a lesão a si mesmo.

§98. A lesão, enquanto afeta somente a existência exterior ou a possessão, é um prejuízo, um dano sobre algum aspecto da propriedade ou da riqueza. A eliminação da lesão como dano é a indenização civil do equivalente, na medida em que esta possa se configurar.

Observação. Este aspecto da indenização, se o dano consistiu em uma destruição e é irrestituível, a reposição de suas características específicas devem se dar na forma universal do valor. (HEGEL, 1988, ps. 158 e 159).

A restituição pelo valor²¹, se por um lado mantém o postulado da liberdade de contratar, por outro fere o princípio não menos importante da isonomia das partes. Em outros termos, é injusto²². É uma patente violência contra o direito contratado pela parte lesada, sem dúvida uma restrição de sua vontade e, por conseguinte, de sua liberdade, embora no mundo hegeliano esteja-se aqui não no plano da liberdade substancial, pois se está falando de direitos disponíveis regrados pelo direito abstrato. Nesse sentido, a reposição pelo valor como preconizado pelo parágrafo 98 não repõe o direito, ao contrário, mantém-se o injusto que violenta a liberdade, conforme o §94 (HEGEL, 1988, p. 156). Numa visão atual desta tese, a negação posterior não consegue negar completamente a primeira negação (próximo tópico).

Mas no plano substancial, da eticidade, a limitação da liberdade do contratante pela inexistência de previsão legal é uma falha do Espírito Objetivo. Pode-se argumentar que o processo histórico evoluirá, mas então o direito não é o reino da liberdade realizada, mas a realizar em futuro incerto e não sabido.

Por segundo, o direito de propriedade encerra ao menos uma discussão mais profunda relativa ao aspecto social, que no texto é refutada com a afirmação de que “o direito não pode se reduzir a sentimentalismos”, não pode estar afeito às decisões de caráter subjetivo, sob pena de não refletir o universal. Aqui, tem-se uma nítida prevalência do conceito de liberdade em detrimento de um conceito de justiça (ou fraternidade)²³, comumente encontrado na teoria jurídica clássica.

²¹ Sobre o tema Marinoni, Luiz Guilherme (2000). Ver também a nota nº 38, abaixo.

²² Aqui justo tem sentido aristotélico, de equilíbrio, equípólicia.

²³ Situação em que se tem possível a crítica de Flickinger (ver abaixo nota 28).

A condição material do indivíduo, em particular da possibilidade de obtenção do mínimo necessário para a sobrevivência²⁴, é condição de liberdade, ou como Berlin afirmará: “condição de exercício da liberdade”, uma limitação de ao menos um aspecto da liberdade. Sua total ausência pode limitar as possibilidades a tal ponto que no extremo elimine a própria liberdade²⁵. É nesse extremo que o caráter material da vida pode ensejar o crime em decorrência da falta de oportunidades, agora confundida com ausência de liberdade e entendida em um sentido “lato” como a capacidade de interpretar e escolher com base em oportunidades iguais²⁶. Esse aspecto “moderno” da liberdade não é aprofundado na análise hegeliana.

Também criticável é a discussão sobre a alienabilidade e inalienabilidade dos direitos e bens personalíssimos, a saber, as determinações substanciais que constituem a pessoa e a essência universal da consciência de si, a liberdade universal do querer, a moralidade objetiva, a religião. Na visão do autor só os bens exteriores podem ser alienados, porém, na eticidade se afirma que na guerra o Estado pode dispor da vida de seus súditos. Que haja uma distinção de nível entre o Estado e os indivíduos decorre da própria diferença dos sujeitos, mas a qualificação de indisponível deve ser explicitada, pois a personalidade individual é indisponível apenas no direito abstrato e talvez no direito público interno, mas com certeza torna-se direito disponível em nível de direito internacional público, mormente em tempos de guerra.

A reflexão hegeliana alcança nesse ponto importantes elementos da liberdade negativa e primados essenciais à democracia, como a incolumidade humana, a liberdade de expressão e credo, mas ao mesmo tempo alerta para a falta de liberdade provinda da supressão desses elementos, seja pela existência de

²⁴ Hegel prevê a assistência por parte das corporações, mas para pertencer a uma corporação precedentemente se deve ter uma profissão ou atividade. Reconhece também o furto famélico como um crime não ordinário (ver § 127, *suzatz*, ou acima no tópico sobre a moralidade), ou seja, para se manter coerente o direito deve prever as situações limites que não serão consideradas crimes, ou, no extremo há uma exceção à regra geral. No direito abstrato Hegel é inflexível, o direito não pode ser afeito a sentimentalidades, mas moralmente o homem poderá encontrar um equilíbrio e não considerar crime a luta de seu igual pela vida. Contudo, apesar de a síntese ser o direito positivo que não prevê exceções, mas tão somente a reposição do direito, na miséria o direito é “contingente” (§ 128). Então, no Estado não existe miséria?

²⁵ A idéia de eliminação da própria liberdade pela falta de condições materiais para a realização da liberdade não é de Berlin, mas do autor desta dissertação.

²⁶ Uma referência ilustrativa aqui seria uma situação semelhante à posição original de Rawls, ou seja, a possibilidade de escolha quando se tem acesso e capacidade de interpretar as informações, possibilidade de adquirir cultura e conhecimento para se escolher uma profissão ou trabalho, bem como a própria existência de vagas de trabalho condignamente remuneradas, que supram ao menos as necessidades vitais básicas, inclusive de atualização de conhecimento e possibilidade de evolução social.

escravidão em algumas sociedades, ou outros meios de alienação da personalidade. O direito a uma inalienabilidade desses bens é imprescritível e a supressão desse “consentimento errôneo” é o regresso a si do sujeito que se alienou para recuperar sua existência como Idéia. E ainda, outra face da escravidão é explicitada pelo parágrafo 67, ao explicar que a alienação de todo o produto ou o todo o tempo de trabalho é o mesmo que a alienação do que se tem de substancial, da própria personalidade. Isso porque há no conceito a necessidade de determinação, diferenciação, pois a totalidade indiferenciada é a própria coisa, portanto, quando alieno a integralidade do trabalho alieno o próprio trabalhador. Permanece, contudo, a prevalência do Estado sobre o particular (que encontra paralelo na maior importância que tem o direito público sobre o privado), pois como “supremo dever do indivíduo” sequer sua vida deverá ser poupada quando o Estado a exigir. Com a alienação de todo meu tempo concreto de trabalho e da totalidade de minha produção, cederia à propriedade de outro o substancial mesmo, minha atividade e realidade universal, minha personalidade. (HEGEL. 1988. p. 132).

A generalidade das coisas, portanto, é de duas espécies: as inalienáveis e as passíveis de serem alienadas, as coisas externas, que podem ser objeto de um contrato, que é o encontro de vontades imediatas. Assim, o contrato é um produto do livre-arbítrio, é algo contingente e seu objeto um bem exterior e particular que se efetiva na alteração do sujeito que detém a propriedade. Caracteriza-se pelo encontro de vontades imediatas a partir de mediação realizada pela propriedade, pois para se efetivar é necessário que haja o reconhecimento da parte como pessoa e proprietário, pois há que ter personalidade para ser sujeito de direito e como proprietário para poder usufruir dos direitos sobre a coisa.

Por ser um encontro de vontades imediatas e ainda circunscritas às partes contratantes, o contrato origina-se no arbítrio e como tal não corresponde ao universal. Também só tem por objeto as coisas exteriores, alienáveis.

Aqui retoma-se o exposto no tópico sobre a personalidade. Como só o que é alienável, externo, é passível de ser contratado, o contrato não é o instrumento a ser utilizado para a formação ou estruturação do Estado. Conforme exalta o parágrafo 257, o Estado se confunde com a própria essência do indivíduo, pois sua existência racional se encontra em sua autoconsciência, que para Tugendhat é a “consciência que alguém tem de si mesmo” (TUGENDHAT, 1993, p. 11, tradução nossa), ou seja,

Estado e indivíduo são aqui um único ser. Desfazer-se do Estado por meio de um contrato que o aliene é desfazer-se de si próprio.

Com a mesma ênfase afirma no parágrafo 76 que a “natureza do Estado” não está em relações contratuais como preconizado pelo contratualismo, um contrato que tenha como uma das partes todos os indivíduos e de outra o príncipe ou a versão de todos entre si (HEGEL, 1988, p. 141). A “natureza” do Estado é diferente, corresponde a uma esfera mais elevada, a da eticidade, pois não se “funda em uma comunidade de vontades”, mas no universal.

O contrato pode ser formal ou real, conforme os consentimentos das vontades se repartam entre os contratantes entre positivo e negativo ou quando cada um dos contratantes possua em decorrência da relação contratual de ambos os momentos, constituindo a primeira espécie na doação e a segunda na troca. Dessa relação positiva e negativa da propriedade frente à vontade do proprietário, nasce as diversas espécies de contrato.

3.3.5 A injustiça e sua superação: a reafirmação do direito

O contrato tem em si uma universalidade intrínseca que surge no que é comum à vontade particular e ao arbítrio. O direito se expressa e tem existência concreta no encontro de vontades particulares, aí ambos têm a mesma forma, seguem um rumo definido e harmonioso. Na injustiça, o direito em si e a vontade particular adquirem a forma de contrários, tornando-se um direito particular por negação do direito universal, ou negação do que há de universal no direito. O ato injusto é uma violência contra a existência da liberdade numa coisa exterior, e só no exterior, pois que a vontade livre não pode ser coagida (mesmo que o corpo o seja); sua superação, a restauração da legalidade, é a negação da negação, é a possibilidade de resgate da normalidade, de reafirmação do direito mediante uma segunda violência que suprime a primeira, o que deixa patente a violência como um fato contingente, aparente, cuja verdade é nula, não está no universal. A negação da negação é também movimento, é o acesso à moralidade, afirma.

Como o indivíduo que cometeu o injusto também tem em si o universal, a reposição do direito é a expressão de sua própria vontade, não sendo desta forma apenas mais uma violência, mas o próprio querer do indivíduo que está expresso no universal. O retorno do direito a si, essa ulterior determinação, o atribui como real e válido efetivamente, apesar de sua imediateidade anterior.

A injustiça é uma forma de cerceamento da liberdade que uma vez consolidada deve ser superada por meio da aplicação de fórmulas de direito com vistas à reposição do próprio direito. O ilícito é uma primeira negação, a segunda é a aplicação de uma sanção. A dupla negação positiva novamente o direito.

A realidade de que a violência destrói a si mesma em seu próprio conceito está na compreensão de que a violência se elimina com outra violência. Enquanto segunda violência, que é a própria eliminação da primeira, é legítima, mas não só em certas condições, trata-se de uma necessidade. (HEGEL, 1988, p. 155).

A violação do direito também pode ser natural, em outras palavras, decorrente do estado de natureza. O atacar a esse estado não corresponde a uma primeira violência, uma vez que em si, o estado de natureza já é uma violência contra a liberdade.

A injustiça pode ser cometida de três formas: pelo dano civil, pela impostura ou pelo crime. O dano civil existe quando mais de uma pessoa se julga proprietária de uma mesma coisa. O direito deve reconhecer o verdadeiro dono mediante a negação do predicado do meu para o não dono. A impostura é a redução do universal a uma simples aparência, um “engodo”, e o crime a submissão de algo físico e exterior ao homem ao poder de outrem.

A violação de um contrato por não cumprimento do estipulado, ou a lesão dos deveres jurídicos da família ou do Estado por uma ação ou uma omissão, é uma primeira violência, ou pelo menos uma força na medida em que retenho ou subtraio uma propriedade que é de outro ou o privo de uma prestação que lhe devo.

A violência pedagógica, ou a que se exerce contra a selvageria ou a barbárie, aparece como se fosse uma primeira violência que não segue a outra que lhe é prévia. Mas a vontade natural é em si uma violência contra a idéia de liberdade existente em si, que tem que se fazer valer e ser protegida frente àquela vontade desprovida de cultura. Ou já existe uma existência ética na família ou no Estado, contra a qual o estado natural é um ato de violência, ou existe só o estado de natureza, uma situação de violência, frente à qual a Idéia funda um direito heróico. (HEGEL, 1988, p. 155).

A violência lesa a existência da liberdade concretamente, nega-se com esse ato o aspecto particular da absorção da coisa pela vontade, “o que há de universal e infinito no predicado do que pertence ao ofendido” (capacidade jurídica). Como o crime afeta o bem em sua quantidade e qualidade, a reposição do direito deve retribuir qualitativa e quantitativamente a lesão, sob pena de incidir no mesmo erro da doutrina estóica ou da legislação draconiana.²⁷

Porém, a reposição do direito encerra o atendimento da própria vontade e liberdade do criminoso, atende também aos seus desejos, pois restitui a vontade universal em face de sua vontade particular.

A lesão imposta ao criminoso pela pena não é só justa em si; por ser justa é ao mesmo tempo sua vontade existente em si, uma existência de sua liberdade, seu direito. É, portanto, um direito do próprio delinqüente, é dizer, posto em sua vontade existente, em sua ação. De fato, em sua ação, enquanto ação de um ser racional, está implícito que é algo universal, que por seu intermédio se formula uma lei reconhecida para si, sob a qual pode se subsumir como que estando sob o direito. (HEGEL, 1988, p. 161).

A exposição sobre a injustiça e reposição do direito carregam ao menos duas possíveis críticas ao sistema que poderiam ser atenuadas com a aceitação da reposição em espécie ou “in natura”. Por primeiro, a idéia de reposição do direito e do absoluto e por segundo a relativa à reposição pelo valor.

A reposição do direito por meio do valor não é possível por um fator lógico. O valor não é o próprio bem (F.D., § 63), mas seu “substrato”, o elemento que o iguala a outro em qualquer das formas de troca, elemento que permite o encontro de vontades formadora do contrato.

²⁷ Em “O mundo como vontade e representação” Schopenhauer apresenta uma visão interessante sobre o assunto, embora seu raciocínio termine por levar ao mesmo lugar. No parágrafo 62, introduz o assunto explicando sua teoria acerca do surgimento das leis e do Estado, que em sua concepção se dá por meio da racionalidade do egoísmo, ao perceber que a vantagem de praticar uma injustiça para obter uma satisfação é inferior à desvantagem sofrida pelo injustiçado, e que, o somatório geral das satisfações e insatisfações geradas por um estado de natureza sem qualquer regramento é menor do que o somatório das vantagens e desvantagens (satisfações e insatisfações) das renúncias necessárias para que se componha um contrato social, se forme um Estado e se imponha a coerção legal para o estabelecimento da ordem e seus benefícios. Uma vez que o Estado se estabelece, fica nítida sua função de coibição. Sua existência se dá para evitar os ilícitos, pois é *“certo que fora do Estado não há direito de punir. Existe apenas direito de punir fundado sobre leis positivas”*.

A novidade do raciocínio surge com a distinção entre vingança e castigo. Vingança é um ato que mira no passado e como um mal pelo mal não encontra qualquer justificativa dentro da moral, já o castigo visa o futuro e serve de exemplo para coibir novos atos.

Visar o futuro como uma atitude preventiva é louvável, mas Schopenhauer não elimina a pena nem a abranda, apenas entende, contra Kant, que o homem pode e deve ser usado como meio como forma de melhorar as relações sociais (em Kant a fórmula difere: o homem não deve ser usado apenas como um meio).

A moderna visão da pena também se volta para o futuro social, por meio da aplicação de medidas substitutivas às privativas de liberdade, multas e regimes progressivos de penas. Certamente resta muito a fazer nesse campo, em especial no tratamento das raízes do crime vis a vis o tratamento postérito de aplicação de pena.

No uso a coisa é individual, determinada qualitativa e quantitativamente na relação com uma necessidade específica. Mas esta utilidade específica, ao estar determinada quantitativamente, resulta comparável com outras coisas da mesma utilidade; do mesmo modo, a necessidade específica a que serve é, ao mesmo tempo, necessidade em geral, comparável, portanto, em sua particularidade com outras necessidades, da mesma forma como a coisa é comparável com as que são para outras necessidades. Essa universalidade, cuja determinação simples surge da particularidade da coisa de maneira tal que ao mesmo tempo abstrai de sua qualidade específica, é o valor da coisa... (HEGEL. 1988. p. 127).

Quando a vontade universal estava expressa na vontade individual e essa foi violada pelo crime, o absoluto somente poderia retomar seu curso normal pela restituição do bem lesado. Mesmo considerando-se aqueles casos em que o bem é restituído por outro igual, o igual não consiste no bem, há uma diferença sutil, mas que difere da situação pretérita à lesão. Em ao menos duas passagens Hegel deixa entender que se repõe a situação anterior, que há reconstituição do espírito: na nota do § 95: “Ora, a substância de tais formas é o universal que continuará idêntico no seu desenvolvimento ulterior sem que, no entanto, a sua violação deixe de ser um crime” (HEGEL, 1988, p. 156), e no parágrafo 99: “A violação só tem existência positiva como vontade particular do criminoso. Lesar esta vontade como vontade existente é suprimir o crime, que, de outro modo, continuaria a apresentar-se como válido, e é também a restauração do direito.” (HEGEL, 1988, p. 157).

Hegel não cogita de tais sutilezas no texto, apenas mantém-se fiel à impossibilidade de retribuição “in natura”, preconizando sempre a restituição pelo equivalente em valor. No crime essa postura é mais facilmente compreensível, pois determinados bens irrestituíveis somente podem ter comparação por meio da atribuição de um valor, aqui entendido como uma característica inerente a todos os bens, mas principalmente nesses casos o direito não se reconstitui, o absoluto deixou de ser absoluto ao menos por um momento, apesar de o espírito objetivo continuar seguindo em frente, com uma mácula restaurada.

Entretanto nem a negativa geral de restituição específica nem seu oposto. O contrário, a generalidade da retribuição “in natura”, levaria à pena de Talião (olho por olho, dente por dente). No crime também não é o caso de se afirmar o meio termo, nem sempre possível faticamente.

Negando-se a aceitar a restituição “in natura” a racionalidade da justificativa hegeliana choca-se com a dinâmica da liberdade da vontade e nesse aspecto contradiz a própria teoria. A proposição em F. D. de uma negativa geral (solução pela negação da negação), sem alternativa, é, nesse ponto, incompatível com a vontade livre, e, conseqüentemente, com a liberdade do lesado, pois não lhe restitui o “status quo ante”, principalmente se pensado que no nível abstrato considerado, o crime e a retribuição pelo direito (a pena) não devem ser analisados pela ótica da produção de um mal, mas como uma violação de um direito, ou seja, sana-se tal violação por meio da restituição do direito ou da supressão da existência que contém o crime, em outras palavras, o criminoso sofrerá a pena, mas o sofrer a pena não devolve a propriedade, o bem ou o dano físico causado ao lesado.

(..) a única coisa que importa é que o delito deve ser eliminado não como a produção de um mal, mas como lesão do direito enquanto direito. Esse é o ponto de partida para se averiguar qual é a existência que tem o delito e que deve ser eliminada. Esta existência é o verdadeiro mal que deve desaparecer, e sua determinação é essencial. (HEGEL, 1988, p. 160).

Pense-se em um contrato rompido que se cumprido geraria determinado lucro e o aproveitamento de uma oportunidade, a restituição pelo valor não considera a oportunidade, é menos do que o adimplemento da obrigação. Se a vontade livre do lesado estava de acordo com o universal antes do crime, então, a restituição pelo mero valor, quando possível a restituição específica, é a manutenção do desacordo. Isso porque “equivalente em” não quer dizer “igual a”.

3.4 A MORALIDADE

A moralidade é o afirmativo, o que surge da negação da negação do direito. É a esfera do foro íntimo onde o homem julga a si próprio. É a liberdade que é para si, é o aspecto real do conceito de liberdade. A vontade que agora contém o elemento universal, ainda é subjetiva e não distingue sua finitude de sua infinitude, por isso, ainda não realiza sua própria essência, que é a Idéia da liberdade, mantendo-se no reino do dever-ser. A particularidade moral só poderá ser um direito se eu for um ser livre. Por isso, como a liberdade só é plena na eticidade, a moralidade também é a

fonte da percepção do indivíduo de que há injustiças, pois muitas de suas experiências negativas correspondem a uma violação de suas expectativas morais (HONNETH. 1996).

O sujeito moral se construiu a partir do direito abstrato, superando o medo da coação que impõe o direito abstrato, e visualiza que pode ter consciência de que determinadas formas de agir produzem resultados melhores. Melhor aqui tem o sentido de bom ou ruim, preferível ou não. É o momento que surge a subjetividade.

O autodeterminar-se deve pensar na moralidade como a pura inquietude, a atividade que ainda não pode chegar a nenhuma concreção. Só na eticidade a vontade será idêntica com o conceito da vontade e tenderá a este como seu único conteúdo. No âmbito da moral, a vontade se refere ainda ao que é em si; é, portanto, o ponto de vista da diferença, e seu processo consiste na identificação da vontade subjetiva com o conceito da vontade. O dever ser, que ainda tem seu lugar na moralidade, só se cumpre na eticidade. O outro com o qual está em relação a vontade subjetiva, tem um duplo caráter: é, por um lado, o substancial do conceito e por outro o existente exteriormente. Embora o que consiste a vontade subjetiva seja o bem, ele ainda não está realizado. (HEGEL, 1988, p. 174).

Dos conceitos introdutórios destacam-se os de intenção, propósito e ação. A intenção é o aspecto universal da vontade, e o propósito o particular, que diz respeito aos fins privados. A ação é definida no § 113: “A expressão da vontade como subjetiva ou moral é a ação” (HEGEL, 1988, p. 177), que é composta das seguintes especificações: da consciência do agente de ser o autor, ao se externar; de sua relação obrigatória a um conceito; e, da ligação com a vontade de outrem.

O sujeito é compreendido como o somatório de suas ações, se estas são substanciais, assim também será a sua vontade, entretanto, se são “produções” sem inócuas, o querer do indivíduo não terá qualquer valor. É importante não confundir os fins subjetivos e objetivos que movem as ações e principalmente não os considerar excludentes, sob pena de se concluir maleficamente que a moralidade só subsiste mediante a supressão da satisfação própria. Analogamente não se deve considerar que os grandes feitos tiveram como fim último a glória e a satisfação pessoal para o indivíduo atuante, o que pode ocorrer em algum caso, mas que geralmente trata-se da consequência e não o fim que esse indivíduo pretendeu.

Claramente se percebe a importância que Hegel dá na moralidade à relação entre pessoas, ou seja, a ação aqui tem uma expressão exterior contraposta à expressão interior e pessoal que é o móbil Kantiano.

A qualidade da ação está ligada à vontade de seu agente e pode corresponder a sua intenção e ao seu propósito, quando se tem o dolo, ou pode superar a intenção quando se tem o que atualmente se denomina culpa (*lato sensu*).

A ausência do dolo para Hegel somente se justifica nas ações praticadas por crianças, alienados ou imbecis, pois é como se pode não “conceder ao agente a honra de um ser pensante e uma vontade.” (HEGEL, 1988, p. 184).

O direito da intenção é que a qualidade universal da ação seja não somente em si, senão que sabida pelo agente e, portanto, posta em sua vontade subjetiva. Inversamente, o direito da objetividade da ação, como pode ser chamado, é que se afirme como sabida e querida pelo sujeito quando este é um ser pensante.

Observação. Esse direito ao discernimento leva consigo a total ou limitada irresponsabilidade das ações das crianças, idiotas, loucos e etc. (HEGEL, 1988, p. 184).

A exposição da evolução da moralidade segue seu curso com a crítica sobre o formalismo kantiano que impõe um dever sem o necessário conteúdo, a partir do que Hegel denomina de benefício da imunidade, que é aquele que o devedor recebe sobre a propriedade do credor, ou, com a exposição do direito do devedor de “desrespeitar” o direito abstrato em situações limites. Aquilo que é verdadeiramente moral não pode ser meramente bom em si, mas deverá ser bom em si e para si.

Afirma que o conceito de autonomia kantiano está correto, as dificuldades se encontram nas suas conseqüências. O formalismo kantiano não lhe permite adentrar a eticidade, mantém-se no imediato, pois não há exceções possíveis, não se pode particularizar determinada situação (é o caso do “direito de mentir por amor a humanidade”). Do conceito de ação segue-se que o dever deve ter um conteúdo, não pode ser vazio. No § 134 reafirma a exigência da ação em relação ao conteúdo:

Uma vez que o atuar exige por si um conteúdo particular e um fim determinado que a noção abstrata de dever ainda não contém, surge a pergunta: o que é o dever? Para esta questão só se apresenta uma resposta imediata: atuar conforme o direito e preocupar-se pelo bem estar, tanto próprio como por sua determinação universal, o bem estar de todos. (HEGEL, 1988, p. 197).

O “dever pelo dever” no sentido kantiano, de obrigação moral a ser adimplida, é uma identidade carente de conteúdo, que é a verdade da certeza moral, v.g. não há sentido em se manter acorde com o imperativo categórico e fazer só aquilo que possa ser transformado em lei universal quando se está por morrer de fome: “a

miséria revela a finitude e, portanto, a contingência do direito assim como do bem-estar” (Hegel, 2003, pág. 113). Se o furto famélico pudesse salvar o indivíduo, deveria ser aceito como lei universal, ou, a regra de proibição para o roubo deve ser mantida, mas nesse caso específico deveria ser flexibilizada. Kant não chega à eticidade, mas só nela se pode alcançar o conteúdo, “a união do saber objetivo consigo mesmo. É aí, no plano formal da moralidade subjetiva, que a certeza moral existe sem aquele conteúdo objetivo, que é para si a certeza formal infinita de si e ao mesmo tempo a certeza de tal sujeito.” (Hegel, 2003, pág. 121).

O rompimento com o formalismo está na raiz do sistema hegeliano e constitui a base de sua teoria da liberdade. É fundamental que o homem tenha esse mínimo de liberdade para realizar sua Idéia, sem a qual iguala-se ao irracional, ao meramente contingente. Esse direito é a liberdade mais ampla, a substância a que Hegel alude no caput do parágrafo quarto, é prévia ao próprio direito abstrato, é o direito à vida. Note-se, que a superação do direito abstrato não é possível sem a existência de uma sociedade, portanto, só pode ocorrer a partir da moralidade. Os parágrafos 127 e 128 expressam essa crítica ao formalismo jurídico e ao imperativo categórico, como se pode ver pelo exposto nos agregados do 127:

A vida, por ser a totalidade dos fins, tem direito ante o direito abstrato. Se, por exemplo, alguém pode conservar sua vida roubando um pão, evidentemente tem aqui uma lesão da propriedade de um homem, mas seria injusto considerar esta ação como um roubo ordinário. Se não se lhe permite atuar desta maneira a um homem cuja vida periga, deve-se tê-lo como carente de direito, e ao privá-lo da vida se lhe negaria a totalidade de sua liberdade. Para assegurar a vida tem que se ter em conta, por suposto, uma multitude de fatores, e, ao se focar o futuro, deve-se considerar cada um deles. Entretanto, o necessário é viver agora; o futuro não é absoluto e deve ceder diante da contingência. Por isso, a necessidade do presente imediato pode justificar uma ação injusta, pois com sua omissão se cometeria uma injustiça e, em realidade, a maior injustiça de todas, a total negação da existência da liberdade. (HEGEL, 1988, p. 191).

Ao menos como evolução dos conceitos e da teoria, a crítica de Hegel é um passo à frente do formalismo kantiano. A questão está muito mais na concretização das idéias do que na disputa teórica. Exemplificando a partir do Brasil, já se tem há tempos a impenhorabilidade dos utensílios de trabalho e dos salários, bem como dos bens de família, mas um fosso de consideráveis proporções separa aqueles que possuem tais bens e estão ao menos formalmente protegidos daqueles que sequer têm bens a proteger. Mais aguda é a constatação de que não há ainda uma política mundial de combate à situação de degradação da dignidade humana para regiões

onde ela é constantemente açoitada, nem de reconhecimento de que as fragilidades de grandes populações demandam um tratamento diferenciado. De tal carência resulta que casos como o do furto famélico utilizado no excerto acima, mesmo em sociedades modernas (incluindo o Brasil), não são tratados como exceção.

A crítica possível neste ponto é de que a posição hegeliana cai em outro tipo de formalismo, qual seja, o de reconhecimento formal do direito, mas de sua impraticabilidade dentro da sociedade de seu tempo e na atual.

A igualdade das partes e a plena liberdade de contratar no direito abstrato se refletem aqui. É na modificação da sociedade que a igualdade formal limita a liberdade de ação, pois as pessoas não são iguais, nem iguais as condições específicas. Não esquecer que “o imperativo do direito é: sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas”, portanto, deve-se respeitar a igualdade juridicamente determinada, mesmo quando ela iguala o que é naturalmente desigual.

Nesse aspecto a crítica de Weber (1993) sobre o formalismo kantiano pode também ser aplicada a Hegel, após as devidas adaptações.

Por outro lado, não dá para concordar inteiramente com Flickinger²⁸ (2004 – pág. 103), quando ele afirma que a tarefa do direito de garantir o exercício livre da

²⁸ A idéia central do texto é a de que os argumentos que têm forçado a implementação dos direitos humanos de forma globalizada esconde fins políticos-econômicos que desvirtuam o objetivo declarado, e, por via de consequência, inviabilizam sua fundamentação. O cerne da *“tentativa de emprestar base racional a esses direitos é o que o autor chama de juridificação da liberdade, “que significa a transformação abrangente das relações sociais e institucionais em relações juridicamente determinadas, a fim de garantir o reconhecimento da liberdade de todos os seus membros”*, o que em suma significa que o indivíduo (na visão liberal) só é um ser social e livre quando interpretado a partir de sua existência jurídica. Apoiado em W. Jaeschke, o autor afirma que a dificuldade de legitimar os direitos a partir da visão liberal concentra-se no fato de os argumentos serem circulares, e levam à insustentável fundamentação a partir do fundado, o que fica claro no jusnaturalismo, pelo qual os direitos fundamentais são precedidos de um direito anterior inerente aos homens. Isto posto, a única saída liberal possível (já encontrada em Hobbes), é a da pressuposição de uma liberdade fática do homem desde sempre, o que lhe permite ter capacidade de contratar uma alternativa melhor que outras e que corresponde ao reconhecimento dos direitos fundamentais dos demais, como forma de garantir a segurança de todos e o desenvolvimento de uma sociedade, contudo, a lógica liberal que se desenvolveu inverteu essa posição, perdendo sua capacidade de argumentar racionalmente sobre a fundamentação dos direitos dos homens, e o ataque à posição liberal se faz a partir de uma imersão na filosofia hegeliana. Até esse ponto a argumentação é plausível, coerente e bem estruturada. Entretanto, Flickinger faz duas afirmações: a primeira é que a moderna teoria liberal institui obrigações legais para com a liberdade, afirmação cujo questionamento extrapola o escopo deste trabalho, e a segunda, que suas conclusões se dão a partir de implicações críticas da F. D.. O aspecto da argumentação do qual se pode discordar refere-se ao argumento de que Hegel (bem como os teóricos liberais de uma forma geral) teria abstraído de considerar a fraternidade como necessária para valorar os resultados materiais das relações desenvolvidas a partir da liberdade, o que penso não se verifica, ao menos quanto à F. D.

A tese é desenvolvida a partir de dois exemplos, que têm a missão de demonstrar o enfraquecimento da fraternidade frente a liberdade e a igualdade. O primeiro procura mostrar o atual desequilíbrio de importância entre as reivindicações revolucionárias francesas de liberdade, igualdade e fraternidade e o segundo a refutação por parte de expoentes da sociedade civil liberal da intervenção do Estado em seus assuntos, mormente nos relativos a atos de solidariedade tais como o apoio a pessoas carentes e necessitadas, exemplos esses que deveriam ilustrar a perda de importância da fraternidade, que deixa de ter papel significativo na sociedade atual. A partir dos exemplos o autor adentra na exposição do liberalismo contido na F. D., deixando entender que em todas as suas partes (direito abstrato, moralidade e eticidade), a fraternidade não exerce função significativa. Esse o ponto específico com o qual não se pode concordar, ao menos inteiramente.

vontade não inclui a preocupação com o possível desequilíbrio material ou social que daí possa resultar. Estão o § 127 e seu agregado (transcrito acima), no qual o direito à vida se sobrepõe inexoravelmente ao direito de propriedade, o caput do 128, e, a nota do §135 afirmando exatamente o contrário, ou seja, que deve haver uma posituação de leis e de ações que preservem a vida e garantam aquilo que a moral individual tem como dever (logicamente interpretando o ponto a partir de uma visão do conjunto da exposição da Filosofia do Direito). Em que pese a preocupação de Hegel não tenha como foco principal o problema das desigualdades, e, portanto, o tratamento do tema não tenha sido o que hodiernamente se apregoa dentro dos direitos fundamentais, não se pode olvidar que um tratamento mínimo à matéria foi dado.

A primeira parte, do direito abstrato nada apresenta sobre a fraternidade, mas Hegel está escrevendo sobre a liberdade, um tema específico, a partir de uma posição axiológica sua. Entrementes, na moralidade, onde o elemento axiológico se desloca da estrita visão pessoal do autor para uma mescla com a visão do povo em geral, quero com isso dizer que o autor tenta interpretar o que as pessoas em geral têm como valores relevantes, a fraternidade assume um papel de destaque, praticamente uma condição de efetividade das ações (vide os três últimos extratos do texto hegeliano acima). A título de ilustração destaco o seguinte trecho da nota do § 135: (...) “a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que não se transforma em conceito de moralidade objetiva, reduz aquele progresso a um vão formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever”. Nesse ponto, a crítica de Thadeu Weber ao formalismo Kantiano se encaixa perfeitamente para demonstrar que, ao menos em teoria, as preocupações de Hegel extrapolavam a mera aplicação dos conceitos liberais. Há uma preocupação real com a efetividade, com o desenvolvimento de uma teoria que fosse capaz de superar a inação do formalismo Kantiano, embora sua aplicação, sua concreção no mundo real fosse algo para as gerações futuras, pois sua constatação é de que no presente (em seu tempo) os mecanismos de defesa social inexistiam ou eram pouco praticados.

De outro lado, Flickinger não esclarece o que seja o conceito de fraternidade hoje nem no tempo de Hegel, mas deixa claro que sua preocupação concerne aos problemas “hoje vividos”. É provável que o que se considerava fraternidade nos tempos da Revolução Francesa e o conceito moderno difiram. A contra-argumentação a esse ponto pode ser feita também especulativamente. Parece-me que as relações entre o ente orgânico e o indivíduo, em qualquer das partes da F. D., é uma relação de equilíbrio no sentido de que para cada obrigação das partes há também um direito, uma obrigação a ser prestada pela outra, mesmo que a equivalência imediata não represente uma proporção justa, como atesta a possibilidade de perda da vida (do indivíduo) para a manutenção do Estado no caso de uma guerra. Exemplo de reciprocidade de direitos encontramos na sociedade civil, onde as corporações têm o papel de atuar de forma a prevenir e suprir as necessidades de seus membros carentes. Conforme o § 252, essa é uma das contrapartidas pelo vínculo e fidelidade a essa “*segunda família*”, e, no Estado, os cidadãos têm a obrigação interna de pagar seus impostos e externa defendê-lo quando chamado, ao passo que o Estado deve manter a segurança de todos (aqui uma visão Hobbesiana), assegurar a justiça, a administração das coisas comuns, etc.

Para além de todas essas considerações, o Estado será tanto mais perfeito quanto menor for a parte deixada à contingência das pessoas no trato da miséria, o que entendo, em uma visão moderna como: será cada vez mais perfeito quando puder prevenir a miséria por meio de políticas de estruturação da sociedade, educação, medicina, equalização de direitos, etc., conforme a observação do § 242.

Não se pode aqui afirmar que a defesa dos cidadãos e defesa da justiça seja ou não um elemento que na cultura daquele tempo se considerasse uma atitude fraterna (ao menos de ajuda mútua), mas não se pode negar que se tratam de contrapartidas essenciais para a vida da época, uma condição de possibilidade de se viver.

3.4.1 O bem e a certeza moral

“O Bem é a Idéia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular” (HEGEL, 2003, p. 114). É a essência da vontade. A liberdade se realizada o seria na forma do Bem, é a fundamentação da certeza moral, pois precisa de uma “segunda referência” que não somente a auto-referência no sujeito. Interconectam-se no sujeito liberdade, vontade e o Bem. A vontade subjetiva, para se “realizar” como liberdade, deve harmonizar-se com sua “essência”, o Bem. “A verdadeira consciência moral é a disposição de querer o que em si e por si é bom”. (HEGEL. 1988. p. 200. Mas a certeza (consciência) moral não é absoluta, ao revés, carrega em si a potencialidade do mal que pode vir a se tornar efetivo quando a “subjetividade se afirma como absoluta” (HEGEL. 1988. p. 207).

O direito da vontade subjetiva é o reconhecimento de que aquilo que para si é válido é aquilo que é considerado bom, daí que só mediante o conhecimento do valor das ações na sociedade é que o indivíduo tem capacidade de saber se sua ação está de acordo com o bem. Tal aspecto, que difere de juízo para juízo, em especial nas crianças e nos idiotas, é fundamental para que se as possa julgar qualitativamente, mais especificamente pelo dolo e extensão da culpa.

O bem para cada indivíduo corresponde à sua moralidade nesse sentido é um dever. Entretanto, mesmo que o indivíduo só reconheça o dever e não o seu querer, ao cumprir com o dever abstratamente cumpre sua vontade e realiza sua moralidade. “Devo cumprir o dever pelo dever mesmo, e o que realizo no dever é minha própria objetividade no sentido verdadeiro: cumprindo-o estou comigo mesmo e sou livre.” (HEGEL. 1988. p. 197). “A certeza moral não só é a instância que proíbe ou condena posteriormente a ação, mas também a certeza positiva interna daquilo que em geral é justo ou injusto”. (HARTMANN. 1976. p. 612).

A certeza moral é a demonstração de que o sentimento de si sabe em si mesmo e por si o que são o direito e o dever, não aceita coisa diversa, e ao mesmo tempo afirma-se no que sabe e quer, que são simultaneamente o direito e o dever, é o senso crítico do sujeito. Mas a certeza moral pertence ao íntimo do indivíduo, não se podendo saber se sua consciência está ou não acorde com ela. Essa subjetividade é que lhe dá uma instantaneidade e multiplicidade incompatível com o universal, e é por isso que o Estado não pode reconhecer a certeza moral em sua

forma particular, como saber subjetivo, pois esta é apenas formal. A verdadeira certeza moral reside apenas na eticidade.

O duplo aspecto da certeza moral: subjetivo e objetivo, a constitui de forma ambígua. Por um lado, o sujeito a tem como própria, e sob esse aspecto é subjetiva, por outro é universal e o sujeito a considera como objetiva. A única consciência moral autêntica e eticamente real é a que possui em si e para si os momentos subjetivo e objetivo concomitantes, paralelos e unidos simultaneamente. Esta é firme em seus princípios e tem em si o cerne da liberdade.

A consciência moral significa de forma objetiva para o sujeito aquilo que ele tem como seu mandamento e seu direito (o bem) e possui ainda a capacidade de rejeitar tudo o que não reconheça como tal. Contudo, só se pode saber se o conteúdo dessa consciência moral está de acordo com a Idéia mediante a realização desse bem, caso contrário será uma mera abstração inerente ao sujeito, impossível de ser percebida por terceiros.

O que o direito e esse mandamento são em si não podem ser um particular, algo meramente subjetivo, razão pela qual a consciência moral subjetiva submete-se às leis e princípios universais, sob pena de se ter apenas uma consciência moral formal, que difere da consciência moral real porque nela não há o elemento balizador que diferirá “inequivocamente entre a aparência do objetivo, na forma da auto-certeza, e o sentido do objetivo, que é em si”. (HARTMANN. 1976. p. 614). Não pode a autoconsciência “permanecer na pura interioridade da vontade” (HEGEL. 1988. p. 203), sob o risco de predominar a particularidade, o arbítrio, transformando a consciência moral de Bem em Mal. A origem do mal está na especulação “natural” da vontade. Esta ambigüidade ínsita à consciência moral, a oscilação entre “o saber subjetivo e o bem real” (HARTMANN. 1976. p. 614), sua impossibilidade de ser sempre objetiva, que somente será alcançada na eticidade, abre as janelas para a possibilidade do mal, e tornam falíveis os juízos morais.

A confusão que pode ocorrer entre o ser em e para si universal e o que decorre do livre-arbítrio tem o poder de levar o particular a superar o universal. Nesse sentido, a consciência moral carrega em si a possibilidade de ser má. Como subjetividade formal, a consciência moral é potencialmente má. Decorre que “a raiz” do bem é a mesma do mal, o que permite a constatação de que o homem só é livre para ser bom se também for livre para ser mau. O mal reside no homem.

(...) o homem é mau em si ou por natureza e, ao mesmo tempo, por reflexão em si mesmo, ao passo que nem a natureza como tal (quer dizer: a natureza que não recebe a conformação de uma vontade que incide sobre o seu conteúdo particular), nem a reflexão sobre si, o conhecimento em geral, são por si o mal. (HEGEL, 1988. p. 204).

Hegel aqui não está interessado na questão da intenção, refletir sobre o dolo ou culpa, mas apenas em definir que uma ação é má quando há dissimulação e que a malignidade se esconde sob o manto do bem. No extremo da subjetividade, mesmo nos particulares casos em que o indivíduo queira e pense realizar o bem, sua total dissonância com a universalidade o impede, traveste o mal em bem. Em todas as fórmulas nas quais o universal é preterido pelo que é subjetivo e variável, pode-se identificar extremos que igualam o bem e o mal, assim, são más as ações hipócritas, que enganam a outros, as ações probabilísticas, ou aquelas que encontram razões aparentes pela qual o sujeito engana a si mesmo e a ironia, que é a forma suprema de malignidade, todas formas são de burlar a lei e a liberdade.

Se a auto-consciência apresenta a ação como boa só para os outros, tem-se a forma da hipocrisia, (...). A figura mais sutil que atualmente adota a hipocrisia é a do probabilismo, que apresenta uma infração como algo bom para a própria consciência moral. (...)

Assim, alguém pode ter cometido um delito embora estivesse querendo o bem. O passo seguinte do probabilismo é que o bem não dependa já da autoridade e da afirmação de um terceiro, mas somente do sujeito mesmo, ou seja, de sua convicção: só por seu intermédio algo pode vir a ser bom. (...)

Não é, por certo, indiferente fazer algo por costume ou fazer-lo seguro de que se está certo, mas a verdade objetiva é distinta de minha convicção. Para esta última não existe a diferença entre o bem e o mal, pois uma convicção é sempre uma convicção e somente seria mal aquilo de que não estou convencido. (...). Esta é a forma da ironia, a consciência de que com o princípio da convicção não se pode ir muito distante, pois se adentra ao reino do arbítrio. (...) (HEGEL. 1988. p. 219).

Mas só o infinito, a Idéia, é efetivamente real. O jurídico e o moral não existem por si, só como parte de uma totalidade que é a eticidade, só nela há a unidade do bem subjetivo com o bem objetivo existente em e por si. A moralidade é a forma da vontade segundo o lado da subjetividade, deve ser superada pela eticidade que é o ter-se no próprio conceito, a liberdade. Em termos de evolução filosófica, Hegel pretende superar a moral iluminista de caráter individualista (Tugendhat. 2003. p. 201). Seu objetivo é a intersubjetividade que representa o todo e parte da moral para elevar-se à eticidade.

3.5 A ETICIDADE

A evolução da vontade a leva ao nível máximo de desenvolvimento do espírito objetivo que é a eticidade. A moralidade deve ser superada, pois todas as suas formas são insuficientes, uma vez que mesmo a mais alta delas, a consciência moral, se mostrou “lábil”, não podendo passar de um mero “dever ser”. O saber encontra-se agora na autoconsciência e o ético paira sobre a subjetividade consubstanciada nas “instituições e leis existentes” que obrigam o indivíduo, têm um conteúdo fixo e necessário e constitui a racionalidade da Idéia. O dever daí emanado, embora pareça à subjetividade uma restrição, uma limitação da liberdade, na verdade só limita seu arbítrio.

Na eticidade unificam-se o espírito objetivo e subjetivo para identificar de forma una a vontade de todos os sujeitos, ou seja, espírito e indivíduo devem coincidir, tornando obrigatório o afastamento, por falsidade, de qualquer diferença. A eticidade é (...) “aquele momento em que a vontade particular deste indivíduo se identifica com a vontade de todos os indivíduos”. (LUFT. 1995. p. 162). Essa identificação se dá inicialmente com o espírito de um povo, que desenvolve-se para atingir em nova etapa a identidade com o espírito do mundo. Tudo o que não se identifica desta maneira é contingente, não é racional.

A racionalidade emana do próprio indivíduo, é por ele desejada e expressa a sua própria liberdade. A individualidade desaparece, esvai a vontade particular, mantendo-se apenas o que é universal, pois qualquer objeção do indivíduo é o contingente e não tem lugar na eticidade, e mesmo que tentasse, não teria poder suficiente para implantar-se. É na eticidade que Hegel desenvolverá sua teoria da intersubjetividade, da necessidade que os indivíduos têm de conviver para alcançarem seus objetivos próprios. A autoconsciência somente se plenifica em oposição a outras autoconsciências.

Nesta efetiva autoconsciência a substância se sabe a si mesma e é, portanto, objeto do saber. Para o sujeito, a substância ética, suas leis e forças têm, por um lado, enquanto objeto, a propriedade de ser o mais elevado sentido de independência, constituindo uma autoridade absoluta, infinitamente mais sólida que o ser da natureza. (HEGEL. 1988. p. 228).

O indivíduo aceita a racionalidade e liberdade obrigatória do universal, pois não tem nada a temer. Além de conhecida, pois emanada de si, as leis universais são o próprio querer ético e infinito do indivíduo.

Os indivíduos querem essa racionalidade, ela emana deles, as leis éticas são dadas pelo indivíduo (naquilo que ele tem de idêntico ao espírito, o racional) a si mesmo. Hegel enfatiza que nessa altura o indivíduo já reconheceu como meta máxima de sua liberdade a identificação com o racional apresentado pelo espírito. Não há por que o indivíduo temer esse racional, ou buscar a realização de sua liberdade em sua vontade particular, já que se demonstrou a falência do arbítrio na fundamentação da liberdade. Não há dúvida de que só há liberdade em Hegel enquanto autonomia: não ser regido por forças estranhas à razão faz do indivíduo um ser livre. (LUFT, 1995, p. 162).

O ético é a intenção moral subjetiva do direito objetivo, ou do direito que é em si, entretanto, como o homem tem uma propensão a inconstância de sua intenção moral, faz-se necessária outra instância, algo externo a si que retenha a eticidade sem essa variabilidade. Por isso a eticidade só ocorre no Estado, ente fruto da história e do desenvolvimento humano, único capaz de suportar o cerne moral e expressar o espírito universal.

Mas uma sociedade sem expressão individual não é uma sociedade totalitária, o oposto de uma sociedade regida pela liberdade? Honneth (2007) entende que o que se Hegel pretende nos últimos parágrafos da Filosofia do Direito é uma concepção de 'liberdade pública' cuja "substância reside na práxis intersubjetiva de uma atuação com interesses políticos".

(...) em conflitos com essa tendência encontra-se aquela outra variante bem diferente que pode ser notada em todas as implicações de Hegel nas quais ele atribui ao cidadão do Estado, sobretudo, o papel do súdito a serviço; em tais partes, tal como aparecem nos §§ 257 e 260, manifesta-se um liberalismo autoritário que concede aos indivíduos todos os direitos fundamentais tradicionais, porém não lhes dando chance alguma de configuração política. Certamente que em nenhuma dessas duas alternativas de interpretação há a previsão de um lugar único no qual os 'cidadãos do Estado' pudessem reunir-se para deliberar em conjunto sobre como deveriam ser qualificados os fins considerados "universais"; não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o menor vestígio da idéia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade. (HONNETH. 2007. p. 144).

Para Bobbio uma sociedade considerada minimamente democrática (estágio posterior à sociedade liberal, que pressupõe esta), depende de ao menos três

requisitos: ter um conjunto de regras que determinem quem está autorizado a tomar decisões; que as decisões tomadas obedçam a regras de procedimento, sendo no mínimo que obedçam à básica de acatamento da opinião da maioria e, principalmente, que haja alternativas de escolha, assegurada a liberdade de escolha. (BOBBIO. 2006. p. 30)²⁹.

Por ser uma universalidade querida e emanada do indivíduo não há um totalitarismo nesse Estado, mas só numa acepção abstrata, pois aí não há imposição heterônoma. Como afirma Luft, as chances de haver uma racionalidade unânime são poucas, talvez única em um universo de possibilidades não concordantes. É um mundo utópico, constituído de uma natureza domável, voltada para o coletivo humano.

O Estado de Hegel não é totalitário, neste ponto específico, justamente porque a substância ética não é fundada sobre os indivíduos, mas por eles, enquanto universalidade concreta. Não há como negar esse fato. A única dúvida recairá novamente sobre qual a possível identificação entre a vontade particular de cada um indivíduos e a vontade substancial. Qual a possibilidade de se instaurar de modo tão certo uma racionalidade consistente a ponto de todos os indivíduos se identificarem plenamente com ela? A transição do indivíduo para o espírito é, sem dúvida, um dos pontos mais obscuros da filosofia de Hegel. No fundo, a facilidade com que se dá essa transição permite a propagação, em Hegel, desse homem-centro-do-mundo, inspiração e aspiração de toda a modernidade. (LUFT, 1995, p. 164).

Decorre que a liberdade é um dever de subsunção à norma legal. O dever é uma dupla libertação, por um lado, da finitude contida do livre-arbítrio, porque não tem este efetividade, por outro, da pequenez e “labilidade” do dever-ser. A virtude alcançada pela objetivação da Idéia também poderia sê-lo pelo instinto, pois que o objeto da virtude é em si abstrato, todavia, apenas por coincidência, uma vez que o instinto está desprovido de determinações. O único caminho seguro é a efetivação

²⁹ “É indispensável uma terceira condição: é preciso que aqueles que são chamados a decidir ou a eleger os que deverão decidir, sejam colocados diante de alternativas, reais e postos em condição de poder escolher entre uma e outra. Para que se realize esta condição é necessário que aos que sejam chamados a decidir sejam garantidos os assim denominados direitos de liberdade, de opinião, de expressão das próprias opiniões, de reunião, de associação, etc., - os direitos à base dos quais nasceu o Estado liberal e foi construída a doutrina do Estado de direito em sentido forte, isto é, do Estado que não apenas exerce o poder sub lege, mas o exerce dentro de limites derivados do reconhecimento constitucional dos direitos “invioláveis” dos indivíduos. Seja qual for o fundamento filosófico destes direitos, eles são o pressuposto necessário para o correto funcionamento dos próprios mecanismos predominantemente procedimentais que caracterizam um regime democrático.” (BOBBIO. 2006. p. 32.)

da eticidade conforme a evolução do espírito objetivo, ou seja, o indivíduo deve cumprir seu dever como pertencente a um Estado.

(...) o indivíduo tem no dever sua libertação, por um lado, da dependência em que está do impulso meramente natural e da opressão que sofre enquanto particularidade subjetiva nas reflexões morais do dever ser e do poder ser, por outro lado, da subjetividade indeterminada que não alcança a existência e a determinação objetiva do atuar e permanece em si mesma carente de realidade. No dever o indivíduo se libera e alcança a liberdade substancial. (HEGEL, 1988, p. 230).

O Estado e a eticidade também decorrem do processo dialético. Sua evolução originou-se a partir do direito abstrato, onde para cada direito corresponde um dever, prossegue na moralidade subjetiva, onde o direito da consciência corresponde a uma identidade de dever, mas só no dever-ser são objetivos e segue para a eticidade. O Estado apresenta um correlato evolutivo na família e sociedade civil. A substância do direito é a liberdade (§ 4^o) e a substância moral é o espírito de uma família e de um povo que quando consciente de si e objetivado em e para si, se transforma nos momentos da eticidade, que são³⁰: o espírito moral objetivo imediato ou natural, a família; sua perda de unidade, a evolução desse momento pela divisão ou relativização da família, o que implica a sociedade civil, momento de dissipação das vontades e geração de novos conflitos contingentes; e, por fim, a reunião destas que formam a “Constituição do Estado, fim e a realidade da universalidade substancial e da vida pública consagrada a ela.”(HEGEL, 1988, p. 236).

3.5.1 A família

A família é o primeiro momento da eticidade, realiza-se em três aspectos: casamento (conceito imediato), na existência exterior que é a propriedade, bens de família e cuidados correspondentes, e, na “educação dos filhos e na sua dissolução.

³⁰ Segundo Jaeschke, W., (2004. pág. 147) as formas de “moralidade” não estão propriamente estruturadas historicamente, mas hierarquicamente, entretanto, todo o desenvolvimento do texto conduz o leitor a uma idéia de evolução no tempo e simultaneamente a uma idéia hierárquica.

Corroborando esta idéia, pode-se citar ao menos duas características do texto que indicam uma estrutura hierárquica, a primeira está implícita na disposição da matéria, e a segunda nos diversos momentos nos quais Hegel afirma a supremacia do que é público sobre o que é particular. Quanto à disposição histórica, encontra-se na evolução das sociedades, desde a Grécia, Roma e as sociedades feudais, uma nítida intenção de demonstrar a evolução histórica, que de resto também se verifica em outras partes do texto. Deve-se reconhecer que Hegel expõe a possibilidade de simultaneidade das diversas formas de “moralidade”, afirmando que há sociedades mais desenvolvidas e outras que ainda se encontram em estágios primitivos, mas tal argumento não refuta a idéia de que com o desenvolvimento histórico essas sociedades avancem para outras formas de “moralidade”.

O fato de ser o primeiro momento significa que ainda não houve uma determinação (negação), o que somente ocorrerá na sociedade civil, portanto, falta-lhe a racionalidade que a perenizaria. Nesse sentido, a família carrega em si a sua própria autodissolução, pela saída dos filhos de seu seio ou pela morte dos pais.

Tais aspectos coincidem de certa forma com a existência humana, nascimento, crescimento, maturidade, envelhecimento e morte. O casamento é a primeira forma de se socializar, do indivíduo se encontrar com outro e formar um ente único e maior. O casamento antecipa aquilo que o Estado levará ao máximo desenvolvimento, o convívio “multipersonalizado” na idéia única.

A própria forma pela qual o casamento acontece deixa entrever tal antecipação. Segundo Hegel, quando se dá pelo arranjo dos nubentes, apenas por si, expressa as individualidades, é o meramente contingente, pois externa uma vontade individual. Quando arranjado pelos pais permite uma maior mediação, pois é expressão dos antepassados, continuidade cultural, algo que põe os nubentes em condições de formar uma nova casa, uma nova família.

Já o fim da família encerra em si a contradição da possibilidade do testamento, que é a viabilidade de transferência de seu patrimônio para terceiros, em oposição frontal ao direito de herança. Segundo Hegel, a direta vontade arbitrária do morto deve ser contida ou somente permitida quando a família não está presente, mas não de forma que a deixe impotente. A herança testada é o predomínio do livre-arbítrio sobre a moralidade objetiva.

O mesmo caráter imoral tem as determinações de exclusões de filhas e filhos que não sejam os primogênitos, ou como no direito romano, no qual o “pater familias” tem o poder de vender os filhos. Tais determinações violam o princípio da liberdade de propriedade e fundam-se somente na arbitrariedade.

3.5.2 A sociedade civil

A divisão da família em uma multiplicidade de famílias que de uma forma geral apresentam comportamentos distintos e independentes dá origem à sociedade civil. Esta se constitui em uma nova síntese de grupos, organiza-se em novos

aglomerados, é uma nova formação que dá origem a classes e a uma diferenciação de poderes políticos e econômicos, que gerarão as diferenças sociais representativas da bonança e das mazelas. Deve-se entender por sociedade civil “o conjunto das esferas particulares em que os indivíduos estão unidos entre si ou se associam para obter fins particularistas”. (BOBBIO. 1991. pág. 152).

A relação extrínseca de múltiplas individualidades, que apesar disso tem ligação com o universal (fundamento interior, formalidade), determina a perda da eticidade que se apresenta apenas como aparência e abre campo para o não desejado, para as mazelas sociais e morais. É a dissolução da liberdade em uma multiplicidade de pessoas, onde predomina a aparência exterior, as totalidades relativas, por isso mesmo, a sociedade civil é palco constante de conflitos, de um incessante dirigir-se para extremos, onde reina a aparência. Os indivíduos, agrupados ou não em sociedades particulares ou corporações, buscam basicamente seus interesses individuais, não há ainda uma organicidade, um objetivo unificado que sobrevenha aos valores particulares.

Mas o que há de comum entre direito, liberdade e o comportamento do indivíduo em seus ambientes cotidianos, em especial de trabalho e outros do trato social. A isso responde Bobbio: Hegel “deu o título de Filosofia do Direito à sua obra definitiva sobre todos os temas tradicionais da filosofia da prática, ou seja, direito em sentido estrito, economia política e moral; e, ao fazer isso, elevou o direito a categoria geral da prática” (Bobbio. 1991, Pág. 9). A sociedade civil representa aproximadamente o Estado real, o que é concretamente habitado pelos homens, aquele que não é, ainda, idealizado, como virá a ser a eticidade. Falta-lhe a capacidade de superar a mera ordenação e se transformar em um corpo, em um organismo. É a antítese da família, seu desdobramento óbvio situa-se a meio caminho do Estado ideal. É aí que os homens realizam a economia, a produção e troca de bens e serviços, o direito e a administração com base nas leis. O Estado plenamente ético, ideal, é a superação da sociedade civil, estágio anterior, onde mesclam-se os desdobramentos da família e efetivam-se as bonanças.

O primeiro princípio da sociedade civil é mesmo a pessoa concreta que se põe em relação com outras pessoas concretas, e justamente por isso, ela é marcada pela contingência e vontades arbitrarias. Cada indivíduo se afirma e se satisfaz no outro, mas ao mesmo tempo está sob a universalidade, que se mantém como

princípio. Desta maneira os resultados alcançados pelos sujeitos da sociedade civil são sempre contingentes, mesmo que a origem do ato seja necessária.

(...) enquanto infinitamente excitada, e em contínua dependência da contingência e do arbítrio exteriores, ao mesmo tempo em que limitada pelo poder da universalidade, a satisfação das necessidades, tanto contingentes como necessárias, é contingente. A sociedade civil oferece nessas contraposições e em seu desenvolvimento o espetáculo da libertinagem e da miséria, com a corrupção física e ética que é comum a ambas. (HEGEL, 1988, p. 262).

A perda que o indivíduo sofre na sociedade civil tem um significado todo especial, pois perda é um termo apropriado por Hegel para designar o objetivo dialético que será exposto a partir da compreensão da antítese (LUFT, 1995). A eticidade é a unidade das vontades, o grau superior de desenvolvimento do espírito que de forma espetacular consegue identificar a vontade particular de cada um com a vontade substancial, estabelecendo de forma pontual meio e propósitos que são os mesmo em todos os indivíduos.

‘Perda’ aqui pode ser equiparada à perda do ser que acontece com o surgimento da essência da Ciência da Lógica, ou seja: a perda visa sempre um reencontro. O mergulho na essência mostra a verdade do ser. (LUFT, 1995, p. 164).

A sociedade civil, como perda da eticidade, é o campo onde pode frutificar o individualismo, o contingente, um momento da eticidade que tende a se superar por sua falta de fundamento em virtude de ser contingente. Por isso essa perda é parcial, no sentido de que o homem é tão somente uma parte do devir e como tal é transitório e dirige-se para um fim com a morte. Sua “subsistência” só é possível nos outros indivíduos, razão pela qual deve o um se vincular aos demais.

Este é novamente o reino da diferença radical que marca o indivíduo – enquanto satisfazendo sua vontade particular – em relação à substancialidade ética.

(...)

Esse surgimento da multiplicidade do ser relativo é necessário para o desenvolvimento do racional. O que faz Hegel superar o mero ser relativo é a sua ‘falta de fundamento’ enquanto ser contingente. Esse aglomerado de seres relativos está sempre condenado pela marca do perecimento, por não possuir qualquer estabilidade. É nesse sentido que Hegel concebe ‘o (...) mundo aparente do ético (...)’. Esse reino significa, sim, a perda momentânea do ético, mas é uma perda ilusória, porque o indivíduo, em seu arbítrio e em suas necessidades contingentes, está também condenado ao perecimento, e estará necessariamente vinculado aos demais indivíduos

e à totalidade, porque só neles terá alguma subsistência. (LUFT, 1995, p. 165 e 166).

Para alcançarem seus objetivos e cumprirem com seus interesses, os indivíduos devem agir como se fossem elos de uma “cadeia que constitui o conjunto”³¹, apesar de seus interesses serem privados. Não cabem aqui as concepções de simplicidade dos povos primitivos nem de inocência do estado de natureza, pois se tratam de fins contingentes, não são racionais. As finalidades racionais estão na superação dessas visões simples e “sensuais”, estão na utilização da cultura como meio de superação da exterioridade, para que a vontade objetiva atinja seu interior e se torne “digna de ser a realidade da idéia”. “A cultura é, portanto, em sua determinação absoluta, a libertação e o trabalho de libertação superior, o ponto de transição absoluta à infinita substancialidade subjetiva da eticidade, que já não é mais imediata, natural, senão espiritual” (...). (HEGEL, 1988, p. 265).

Em face dessas características, a sociedade civil se divide em três momentos: a) o sistema das carências; b) a defesa da propriedade pela justiça; e, c) o poder de polícia (a administração) e a corporação.

3.5.2.1 O sistema das carências, a jurisdição, a administração e a corporação

A carência é a necessidade individual materializada em um bem. As carências são supridas por meio de coisas exteriores, propriedades³² e o produto das carências ou das vontades dos outros, ou por uma segunda forma, o trabalho. O homem tem o poder de escapar das limitações impostas pela condição de animal,

³¹ Honneth entende que a possibilidade de realizar as necessidades e desejos do indivíduo de forma autônoma depende mesmo na vida real do desenvolvimento da auto-confiança, do respeito próprio e da auto-estima. Apesar de destes três aspectos da personalidade terem estreita afinidade com a autoconsciência, somente podem ser desenvolvidos e adquiridos de forma intersubjetiva por meio do reconhecimento por parte de terceiros, o que faz da auto-realização um momento coletivo, social de reconhecimento que ocorre em diversas esferas, desde o círculo da família, onde os sentimentos de amor e amizade se sobressaem, até o compartilhamento de valores com o meio social (HONNETH. 1996). Tugendhat tem interpretação semelhante e faz um comparativo da importância do meio social em Mead com a filosofia de Hegel em Autoconsciência e Autodeterminação (TUGENDHAT. 1993).

³² Segundo Thadeu Weber, em exposição feita em um de seus cursos, o termo patrimônio (propriedades foi traduzido do alemão Vermögen, que na realidade quer dizer condições materiais, especificando ainda mais, condições materiais capazes de realizar a liberdade na sociedade civil.

por isso é capaz de aumentar quantitativa e qualitativamente suas necessidades, mas, de igual maneira o é de multiplicar os meios pelos quais as satisfaz. A ampliação dos modos de resolução, por si já se tornam fins relativos e carências abstratas, o que lhes atribui um poder exponencial de formação de novas carências que ampliam o sistema. Tais carências se suprem mutuamente, pois o intercâmbio de abstrações é a própria determinação das relações recíprocas dos indivíduos, seu componente universal está na capacidade de reconhecimento de uns pelos outros e, portanto, compõem os meios e modos de satisfação a própria carência, determinando socialmente esses componentes.

Novamente Hegel explicita que o homem é um ser social e depende dos outros para viver e se desenvolver, e, principalmente, para usufruir de sua liberdade. A necessidade de se relacionar para suprir suas necessidades ficará patente na crítica ao estado de natureza, entretanto, desde o início da narrativa se pode perceber que é impossível ao homem fugir dos reclamos de suas necessidades apenas por si, pois não daria conta de efetivar, com seus poucos recursos individuais, todas as tarefas de sobrevivência e desenvolvimento, salvo pela associação com outros indivíduos e pelo processo de divisão do trabalho, pelo qual a realização de cada um ajuda e incrementa a do outro, sendo esse o sentido do desenvolvimento do texto. Não fosse o homem um ser que se associa, limitaria suas ações ao que Hanna Arendt chamou de labor, ou seja, o que corresponde a uma condição quase animal, de respostas instintivas. Labor é a “atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida”. (ARENDR, 2004, p 15).

O desenvolvimento das características da sociedade civil e seus institutos conduzem à mútua relação entre os homens e o respeito pelas atividades que permitirão a manutenção desse conjunto. Assim, após determinar as necessidades e os modos de sua satisfação, a sociedade deve incentivar e preservar as formas pelas quais as carências são supridas, daí o desenvolvimento das garantias do patrimônio pela lei e pela administração da justiça, bem como da administração e incentivo, que se dão por meio do poder de polícia e das corporações.

As demandas humanas, representadas pelas carências têm um componente natural, imediato e outro espiritual, preponderante, que carrega o elemento da liberdade. As carências são supridas por meio de instrumentos que permitem

determinar a igualdade das atribuições para que cada um interaja e se satisfaça na interação. É falsa a opinião de que uma natureza complacente e abundante, mas também contingente como a do estado de natureza, possa comportar as “carências” das sociedades modernas, bem como afetar as vontades humanas para que o homem vivesse satisfeito apenas com o que a natureza pudesse lhe servir.

A segunda forma de suprimento de carências se dá pelo trabalho, que é o esforço humano que modifica a natureza, e que é tanto mais valorizado quanto maior o nível de elaboração de cada processo empregado. Para cada processo há um conhecimento específico que se traduz em uma cultura empírica, cuja evolução dá-se pelo hábito da ocupação, mas há também uma cultura teórica desenvolvida a partir da diversidade de condições e objetos de “intervenção”.

A divisão do trabalho e especificação das atividades individuais leva a uma dependência mútua dos homens para a satisfação de suas carências, o que conduz à necessidade total por dependência de cada sujeito ao outro, em outras palavras, na sociedade civil cada cidadão tem um papel importante para o conjunto, assim, a totalidade dos indivíduos depende das individualidades, e esses do todo. Destaque-se que a própria especificação (divisão do trabalho) carrega em si o “germe” de sua autodestruição, pois em um grau elevado de abstração do trabalho e especificação, no qual as partes são muito simples de serem executadas, “faz com que o trabalho seja cada vez mais mecânico, permitindo por fim que o homem seja substituído pela máquina”. (HEGEL. 1988. p. 273).

Cada um ao ganhar e produzir para si contribui para a totalidade, e por meio de suas aptidões e da cultura que amearhar e empregar em seu trabalho assegura “sua existência dentro da riqueza universal”. Essa necessidade mútua é para cada indivíduo o “patrimônio geral e permanente” (HEGEL. 1988. p. 274). E essa possibilidade de participar do todo, o patrimônio individual, depende quantitativa e qualitativamente do capital e da habilidade de cada um, que juntamente com outras contingências determinam a desigualdade patrimonial e de profissionalismo.

A desigualdade das fortunas surge justamente das diferenças de aptidão pessoal, do capital e das circunstâncias contingentes vivenciadas, não sendo racional que o direito procure, por vias transversas, gerar uma igualdade onde a

desigualdade é o normal³³. Não é papel do direito equalizar o que a natureza produziu com diferenças.

Como o sistema de carências é o ambiente onde pode proliferar a particularidade do querer e do saber, não há nele o universal em si e para si, “o universal da liberdade que, de um modo abstrato, é o direito de propriedade”.

Mas o direito é algo conhecido e querido universalmente, pois decorrente da cultura. Sua validade está baseada justamente nesse saber e querer. Quando consuetudinário, é sabido de modo subjetivo e contingente, mas assumirá sua verdadeira determinação e a forma universal ao se tornar positivo.

Como positivo pode ser conhecido por todos e terá uma aplicação uniforme, atingindo melhor o seu fim, sendo a publicidade das leis parte integrante da consciência subjetiva. Por isso, o governante que dá ao seu povo leis escritas, mesmo sem uma organização precisa, e, principalmente aqueles que desenvolvem um direito nacional, efetuam um ato de justiça e são grandes benfeitores. Como o direito privado é o que regula os objetos finitos, não há como se desenvolver um código que englobe todas as matérias e represente todas as situações. Estas se desenvolvem ao longo do tempo, surgindo a cada momento uma nova, sendo necessário para tratar desses assuntos um código aberto, atualizável.

O processo inicialmente era um meio para a regularidade na obtenção de um direito, tornou-se um direito à parte, e é um bem, algo a que aquele que se submete ao tribunal faz jus. Por isso, quando o processo é utilizado com fins procrastinatórios, torna-se uma injustiça em si, motivo pelo qual deve o tribunal fazer tentativas de acordos mesmo antes de a relação processual se formar.

O crime é um ato que afeta a toda a sociedade, além do ofendido direto. “Uma vez que na sociedade civil a propriedade e a personalidade têm reconhecimento e validade legais, o delito não é só a lesão de um infinito subjetivo, mas da coisa universal” (HEGEL. 1988. p. 291), é uma violação do que é público, de algo com personalidade e como tal indisponível, cuja dimensão da punição deverá se medir pelo perigo social, variável de sociedade para sociedade, acorde com o seu estágio de desenvolvimento.

³³ Mais uma vez fica patente a prevalência da liberdade sobre as outras expressões de direito fundamental, aqui a igualdade. Que não seja papel do direito igualar pode-se afirmar, mas cabe ao direito e às instituições procurar mitigar as desigualdades. Em se tratando de direito das obrigações e dos contratos, um de seus pressupostos de validade é a igualdade entre as partes, sob pena de afrontar aquilo que Berlin chamará de “condições de liberdade”, no caso em função da liberdade de contratar.

Para se fazer cumprir mesmo contra a vontade particular, o direito deve exteriorizar-se e impor-se por meio do poder público, na forma de um tribunal, mas ao contrário do que pode parecer, a jurisdição não é uma opressão da liberdade, um despotismo, mas um dever e um direito do poder público. “A administração da justiça é um dever e um direito do poder público, pois não pode se basear na decisão arbitrária dos indivíduos de a atribuírem ou não a um poder qualquer.” (HEGEL. 1988. p. 294).

Da mesma forma no tribunal o direito quando se impõe não se traduz em uma represália de um indivíduo contra outro, mas do próprio direito enquanto universal, ou seja, do próprio interesse do criminoso que reconhece a ação como sua própria.

O poder do Estado se manifesta na imposição da lei e por meio desta no direcionamento e coordenação das atividades. Para que a sociedade se mantenha em um cotidiano de atividades que interagem em certa coordenação e coerência, sem conflitos ou com esses mitigados, é necessário um gerenciamento superior, é a administração, por isso o papel do poder do Estado é fundamental. Deve ser um poder incomparável a qualquer outro na sociedade, nenhum outro ente com personalidade pode a ele se igualar, sob pena de inviabilizar o que é universal pela possibilidade de imposição do contingente vindo da personalidade individual.

A sociedade civil é o “locus” de um frenesi de atividades que se desenvolvem sem obstáculos, em uma marcha contínua teleologicamente direcionada para a produção, por isso mesmo sujeita ao descontrole. Nesse ambiente, quando um número muito acentuado de pessoas desce além do mínimo de subsistência, assiste-se à formação de uma plebe e a uma grande concentração de riquezas. A vida deve ser assegurada pelo trabalho, pois é o esforço próprio a forma de bem estar e valorização pessoal que influenciará positivamente o aumento de produção, entretanto, instalando-se um estado de pobreza acentuado, deve haver benemerência e altruísmo, pois são formas imediatas de se atenuar o sofrimento, possibilitando a sobrevivência, restringindo-se, contudo, a esses períodos.

Por isso, com relação à produção, o Estado deve assegurar-se de que os limites permitidos de contingência não sejam muito abrangentes, de forma que as decisões erradas ou que leve as pessoas à miséria sejam contidas, bem como a própria miséria. O caminho é a prevenção do desenvolvimento errado, por meio de políticas, devendo a miséria ser combatida compulsoriamente, e o ônus dessas políticas dividido e imposto à sociedade. É uma medida correta à qual não se deve

opor, pois “é um erro pretender que o remédio da miséria seja reservado exclusivamente à particularidade do sentimento e da contingência” (HEGEL. 1988. p. 308), e o Estado será tanto mais perfeito quanto limitar a contingência no combate às mazelas sociais.

Isso porque dentro do sistema de carências o bem estar é “uma possibilidade” dentre as muitas possibilidades que o querer contingente do individuo lhe possibilita. Assim, o Estado deve atuar como um supridor das principais necessidades, a saber, de “previsão e direcionamento” da economia, com vistas a suprir o que os “homens ligados às esferas econômicas não podem visualizar”. (HEGEL. 1988. p. 304).

É papel da administração suprimir as particularidades da sociedade civil como forma de “salvaguardar” a universalidade que lhe é inerente, por meio de uma imposição superior, de um poder inigualável que assegurará os fins e interesses particulares concordes com o universal. O papel das corporações colabora com esse intuito da administração. Elas representam o retorno da sociedade civil ao caminho que levará à eticidade, pois sua missão é destacar e “valorizar” o alcance por parte das vontades particulares do universal a elas imanente.

Hegel procura evitar oposição entre o interesse privado e público tradicionalmente encontrada no jusnaturalismo contratualista, mediante um meio termo que se materializa na corporação. Aí os interesses parciais são também interesses sociais, inicialmente dentro do delimitado grupo que a integra e posteriormente na forma de contribuição para o produto social a participar das trocas de mercado.

A corporação é o último estágio da sociedade civil antes do Estado. Nela os diversos trabalhos individuais encontram uma uniformidade, uma linha contínua que significa o comum entre as diversas particularidades, que ali se aglutinam. O produto do particular, concebido e realizado para satisfazê-lo, atende ao universal pela corporação, pois o sujeito particular, pertencente à sociedade civil, ao se tornar membro da corporação (que significará para esse sujeito uma segunda família) atenderá simultaneamente ao fim desta que é concreto, universal.

Como uma segunda família, pode o particular recorrer à ajuda da corporação em momentos de infortúnios. Sua ajuda tem um caráter diferente da prestada pela administração, que é dada indiferenciadamente. A ajuda prestada pela corporação tem um caráter universal, mesmo que a situação enfrentada seja uma contingência, pois um dos fins de sua instituição é a mútua assistência, seja no sentido de

transferir informações, manter e desenvolver a cultura de seus membros e de sua atividade, ou no sentido de apoio material. Esse elemento cultural e orgânico (aglutinador) da corporação a eleva à categoria de segunda raiz moral do Estado.

Mas sendo o “fim da corporação limitado e finito, tem a sua verdade no fim universal em si e para si e na realidade absoluta”, por isso, é apenas o estágio prévio ao Estado. O homem só é ético na mediação do Estado, não satisfazendo sua própria necessidade e por vias transversas a de terceiros, mas por agir em conjunto nas corporações, embora estas precisem da vigilância do Estado.

3.5.3 O estado

O Estado hegeliano é antes de tudo um todo orgânico coordenado e garantido pela Constituição – “onde não há Constituição não há Estado” (BOBBIO. 1991. p. 88), formado a partir do espírito do povo e em geral antecedente ao cidadão. É o racional em si e para si. É o poder político organizado para a busca de objetivos universais, que para tanto necessita de um poder concentrado superior a todas as forças privadas de forma que além de não sofrer oposição particular, seja capaz de impor tributos exclusivamente por meio de instrumentos de Estado e não de pessoas privadas.

“O Estado é a realidade efetiva da idéia ética, o espírito ético como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se pensa e se sabe e cumpre aquilo que sabe precisamente porque sabe” (HEGEL. 1988. p. 318). Importa para Hegel expor sua posição e marcá-la como essencialmente diferente das idéias contratualistas, para ressaltar que nada caracteristicamente privado, como o contrato, pode ser suficiente para determinar o que é universal, como o Estado.

O Estado não decorre da vontade contingente dos indivíduos, mas de algo superior, universal. Não pode o público, que é superior, originar-se do que é privado, do que se submete, pois não está ao alcance dos indivíduos a decisão de formação do Estado, de nele permanecer ou adentrar, o que se verifica é a pessoa já pertencer a um Estado. Daí a improcedência da lógica contratualista, que se baseia na idéia de um pacto de cada indivíduo com todos os outros. Como realidade

em ato da vontade substancial, o Estado é o racional em si e para si, é o “*locus*” onde a liberdade obtém o seu valor supremo. É também um fim, o fim último do espírito objetivo, e como tal tem um direito “soberano” perante os indivíduos, que tem seu mais alto dever em serem membros de um Estado.

Hegel afirma que pensar na origem do Estado a partir do contrato social é pensar de forma superficial, pois no contrato parte-se do arbítrio dos contratantes, que permanecem querendo continuar como proprietários, ao revés, no caso do Estado, não podem os cidadãos dele se separar, antes, ser cidadão e viver em um Estado é uma necessidade e “onde não houver nenhum, exige a razão que se funde” (HEGEL. 1988. p. 141). Mas um povo por si não constitui um Estado, pode apenas ser um grupo de pessoas agregadas por regras de costume ou patriarcais, que permitem uma liberdade apenas formal, não substancial. O Estado necessita de muito mais, em especial de uma Constituição, de superar a normatividade de caráter não racional (familiar ou semelhante, oriunda do arbítrio individual), ou o mero costume, que é expressão do finito. A normatividade do Estado é universal.

Um povo não é imediatamente um Estado. O trânsito de uma família, uma horda, uma tribo ou uma multidão à condição de Estado constitui a realização formal da Idéia nesse povo. Sem esta forma não será reconhecido, porque a substância ética que ele é em si carece da objetividade que consiste em dar-se para si e para os demais nas leis, enquanto determinações pensadas, uma existência universalmente válida. Sua autonomia, se é só formal e não se põe como legalidade objetiva e racionalidade por si firme, não é soberania. (HEGEL, 1988, p. 423).

Bobbio (1991. p. 121) afirma que a partir das características do contrato expostas no § 75 pode-se extrair três críticas ao contratualismo, e delas três asserções e três conseqüências sobre o Estado: a) “o Estado não procede do arbítrio dos indivíduos singulares”, nem de uma força arbitrária, “mas de uma força superior”, do que decorre que “enquanto o contraente singular pode romper o vínculo contratual, o cidadão não pode subtrair-se por sua vontade ao império do Estado”; b) “a vontade do Estado não é a vontade comum dos indivíduos singulares, mas é uma vontade universal” por isso seu objetivo deve ser o interesse geral e não os individuais, “devendo sacrificar, ao contrário, o interesse particular ou a soma dos interesses particulares ao interesse geral”, e, c) “os objetos a que esta vontade se aplica não são somente uma coisa externa singular, mas são todas as coisas externas a que se estende seu domínio, inclusive as próprias vontades dos

indivíduos”, por isso “pode impor aos cidadãos sacrifícios (até o sacrifício da vida), que não poderiam ser objeto de nenhum contrato (...)”.

A idéia do Estado também é estabelecida em uma tríade: a) Sua existência imediata é o Estado individual como organismo que se refere a si mesmo – é a constituição do Direito político interno; b) O direito externo, que é a relação do Estado isolado com os outros Estados; e c) É a idéia universal como gênero e potência absoluta sobre os Estados individuais, o espírito que a si mesmo dá a sua realidade no progresso da história universal.

No Estado não se tem mais qualquer traço de uma comunidade de fins individuais, mas uma unidade da universalidade com a particularidade. Não que o Estado não atente para os interesses individuais, mas só enquanto mediatizados, voltados para o universal, e o indivíduo, em que pese tenha suas determinações particulares, suas vontades marcadas pelo livre-arbítrio, ficará desfalcado de sentido e racionalidade se não se tornar um membro do Estado, não poderá encontrar sua liberdade substancial (ou como expressa Luft, “está totalmente à mercê da força inexpugnável do espírito”), porque a particularidade da vontade individual só tem sentido quando surgida do espírito e a este direcionada. Mas o indivíduo não tem porque não se entregar a essa vontade que é sua liberdade.

Enquanto membro de um Estado – e a participação do indivíduo no Estado é, ao mesmo tempo, uma necessidade e um dever – o indivíduo perde a própria liberdade natural, que é somente aparente, para adquirir uma ‘liberdade concreta’. (BOBBIO, 1991, p. 51).

O Estado hegeliano difere do rousseauiano, não se trata da correspondência de uma miríade de vontades individuais, arbitrárias que nada mais é do que um compromisso de interesses e como tal estranho ao substancial. “O Estado é na verdade um ‘organismo ético’ que tem sua própria lei em si mesmo, mas o seu saber de si em nós” (HARTMANN, 1976. p. 626). Nesse Estado que marcha com o Absoluto, guiado pela razão como vontade, os indivíduos são apenas momentos.

Segundo Bobbio (1991. P.49), o Estado hegeliano provém de uma evolução do conceito pela história. A origem desse desenvolvimento se encontra em Hobbes, passa por Locke, Rousseau e desemboca em Hegel. Em Hobbes e Locke o processo não tem capacidade evolutiva, uma vez que a estabilização se dá em um retorno à situação inicial ou em um amalgama do estágio negativo e do positivo. A

dinâmica hobbesiana divide a evolução do Estado em duas etapas, a do estado de natureza (momento de guerra, ameaça da anarquia presente nas relações externas em tempos de guerra) e a de unidade e paz, mera alternância entre “o bem e o mal”. Em Locke o movimento possui três momentos: o estado de natureza ideal de paz; um estado de natureza real de guerra (que uma vez iniciada torna-se contínua) e, o terceiro momento civilizado, de conciliação entre os dois primeiros. Só em Rousseau se alcança uma “progressão”. O primeiro estágio é dado pela natureza como estado de inocência, a sociedade como o estado de corrupção e o Estado do contrato social como liberdade, que não é um retorno ao estado de natureza, mas uma superação dos anteriores (BOBBIO, 1991, p. 49 a 53).

Hegel refuta o “abstracionismo” e “mecanicismo” rousseauiano introduzindo no movimento histórico os elementos concretos povo e costume e a noção orgânica de sociedade para superar Rousseau. Para tanto, serve-se da figura do Estado e da eticidade como intenção do espírito do povo. O objetivo é afirmar o Estado como realmente é e não como deve ser e superar o formalismo moral por meio da eticidade que espelha a evolução cultural do povo.

Deste movimento último do Espírito Objetivo, onde o costume de um povo através da Constituição se torna racional, e a vontade racional do Estado, na medida em que adere ao costume do povo, perde o caráter de pura abstração e se torna real. (BOBBIO, 1981, p. 53).

A solução hegeliana acabou por emparedar suas saídas, e na visão de Bobbio (1991) colocou o Estado como o fim da história, ao que segue, fim de sua história também, no sentido de que simultaneamente à edição da Filosofia do Direito a Europa vivia plenamente o nascimento da doutrina do enfraquecimento do Estado. Este não mais era visto como “razão ordenadora e libertadora, mas como violência opressiva”, continuação sob outras formas do estado de natureza.

Contudo, parece que Bobbio (1991) deixou passar em branco que o Estado, apesar de ser a mais alta realização humana na terra, não é exatamente a mais alta realização do Espírito, mas apenas um momento deste. Parece mais coerente a visão de que o Espírito Absoluto, como ente mais evoluído que o próprio Estado (espírito objetivo), mantém-se em constante desenvolvimento, e, consigo, a Idéia. Portanto, até para se manter a coerência com a dinâmica evolutiva dos textos hegelianos o Estado é e será o estágio mais elevado do espírito objetivo até que

outro o suplante. Tenha ou não Hegel se autolimitado, imposto a si, por intermédio do Estado, uma fronteira no desenvolvimento de sua filosofia, seu texto carrega consigo o germe do desenvolvimento contínuo.

3.5.3.1 O direito político interno: a constituição

O termo Constituição tem para Hegel um sentido próprio distinto do uso atual corrente. Em parte corresponde ao direito público interno, em parte à organização do Estado (cuja expressão “moderna” é a repartição dos poderes), mas especialmente, plasma-se a partir do conceito fundamental para a compreensão da eticidade que é o espírito do povo.

Subjaz a todo o conceito jurídico de Constituição a idéia de organização do todo em face do fracionamento da sociedade civil, ou seja, o Estado só se organiza e se transforma em uma totalidade a partir da Constituição. O “constitucionalismo de Hegel é uma teoria da Constituição como fundamento da unidade estatal” (BOBBIO. 1991. p. 110). O foco desloca-se da tratativa da liberdade em si para a discussão sobre a formação do Estado como realidade concreta da liberdade, ou seja, para que a liberdade alcance sua plenitude, necessário antes que o Estado seja, que se tenha a unidade racional justamente dada pela Constituição. Conforme o § 269, o sentimento cívico só adquire seu conteúdo particular nos múltiplos aspectos do organismo do Estado, que são os diversos poderes, mas tais aspectos que compõem o organismo são eles mesmos a Constituição.

O Estado não se resume em um ente jurídico. Necessário para sua concreção que decorra do espírito do povo, por isso, não são as relações e categorias do direito privado capazes de explicá-lo, uma vez que o direito abstrato visa regular as interações da vontade individual, da imediatez, e tem por objetivo “não lesar a personalidade e tudo aquilo que dela decorre” (Hegel, 1988, p. 104). Daí que nem o Estado pode provir do estado de natureza como defendem as teorias patrimonialistas, nem o contrato social se constitui em seu elemento formador. Como elemento do direito abstrato, o contrato não passa de uma união de vontades individuais, livre-arbítrios, incapaz de servir de elemento formador do universal.

Hegel tem uma concepção “não formal, não normativa e não valorativa” do que seja uma Constituição política. Não formal porque busca referir-se “à estrutura objetiva de um organismo político” e não meramente à lei (escrita ou não) que representa essa organização política. Não normativo porque o Estado não se limita por um conjunto de leis, mas a Constituição é uma instituição que carrega o espírito do povo, que dela faz instrumento da formação de seu Estado; e, não valorativa em face da garantia de alguns direitos fundamentais de liberdade e da descentralização dos poderes do Estado apregoadas pelas idéias constitucionalistas de sua época. (BOBBIO, 1991. p. 96).

O aspecto relativo à organicidade do Estado é o conteúdo fundamental do que se compreende como Constituição, determinando a distribuição de competências que contribuirão para o fim comum. É o elo de unificação dos interesses díspares que compõem a sociedade civil, o instrumento que conduz esta ao estágio mais elevado representado pelo Estado, que não é um mero aglomerado de pessoas, nem um conjunto de partes dissociadas, mas um todo indissociável que se mostra “superior às partes” (BOBBIO. 1991, p. 98).

As Constituições pertencem a um determinado povo em um determinado momento da história e se desenvolvem concordes com os caminhos da sociedade da qual é reflexo (F. D. § 274). São produtos de uma evolução, por isso não há quem as faça (as outorgue), perguntar por seu autor é um disparate. Elas são tão somente modificadas, e mesmo sua modificação só se dá pelo próprio espírito do povo, ou seja, de maneira constitucionalmente compatível, pois como algo produzido no tempo, está acima da esfera do que é criado. Sendo elo de ligação entre interesses múltiplos (às vezes conflitantes) sua face organizadora visa instituir as relações entre as diversas categorias sociais diante de uma distribuição desigual de poder que já se implantou na divisão das classes sociais da sociedade civil. A primeira etapa, essencial, é a distinção entre governantes e governados, e em seguida, a distribuição de poderes entre a classe dos governantes.

Por isso Constituição significa organização de uma sociedade dividida em classes, o que só ocorre a partir da sociedade civil, sendo até natural (comum) que não haja constituição numa sociedade ainda indivisa. (BOBBIO. 1991. p. 102).

Como decorre do espírito do povo, não faz sentido a comparação entre Constituições, uma vez que os povos diferem na cultura, forma de governo, no tempo e no espaço. Contudo, há no texto uma valoração das formas de governo e

conseqüentemente das constituições, pois diferentes formas de governo realizam a liberdade diferentemente. A taxionomia das Constituições resulta do fato de que sendo o grau de liberdade sua medida de valoração, serão melhores aquelas que instituem formas de governo que aumentem a liberdade.

Outra decorrência de se originarem no espírito do povo é que sua modificação atende às demandas oriundas da evolução cultural de uma sociedade. Todavia, em fases de grandes e rápidas mudanças históricas, pode o espírito do tempo antecipar-se ao espírito do povo e modificar mais rapidamente a Constituição. “Na interpretação da história o espírito do povo representa o princípio da continuidade, o espírito do tempo representa o princípio da mudança” (BOBBIO. 1991, p. 108). A atuação do espírito do tempo de forma a suplantar a “morosidade” do espírito do povo, dá-se para que o Estado não se encontre demasiadamente defasado em relação a outro(s) Estado(s) que tenha(m) se desenvolvido mais rapidamente, o que o(s) torna(m) o(s) real(is) representante(s) do último estágio da evolução³⁴.

(...) ainda que uma Constituição deva corresponder ao espírito do povo para ser eficaz, deste espírito possa ser melhor intérprete, em determinados períodos históricos – sem dúvida, nos períodos de mudança de uma época para outra - , um príncipe iluminado, capaz de visar ao interesse geral, e não os representantes dos vários estamentos, cuja visão do bem comum é ofuscada pelo predomínio de seus interesses particularistas. Se é verdade que geralmente as Constituições são produto de uma lenta evolução social, é igualmente verdade que, quando a mudança social é profunda e repentina, tornam-se necessários procedimentos extraordinários para adequar as instituições ao espírito do tempo. (BOBBIO, 1991, p. 108).

A Constituição como direito público interno, não se confunde com o direito privado, por isso, todos os aspectos inorgânicos que se apresentam na sociedade civil não são relevantes para modificar a Constituição, somente o que é universal. O papel central do Estado na unificação e concentração das vontades e como reflexo de uma organização social mais desenvolvida, que supera a sociedade civil, não pode prescindir de uma forma de governo que lhe corresponda. A teoria da forma de governo (F.D. § 273), “deriva imediatamente daquela de Montesquieu” (BOBBIO. 1991. p. 145) e procura justificar a escolha da monarquia Constitucional como a mais adequada para garantir os direitos e liberdades no Estado moderno.

³⁴ Afirimo nesta frase a orientação geral do pensamento hegeliano, que estritamente falando sinaliza para a idéia de que haverá um Estado mais desenvolvido e poderoso que expressará e imporá o estágio mais desenvolvido do espírito objetivo.

A diferenciação clássica entre as formas de governo é quantitativa: governo de um, de alguns e da maioria, mas Hegel a qualifica como uma diferenciação meramente externa, pois não vê o essencial que é a divisão de poderes dentro do próprio governo. Na teoria clássica cada uma dessas formas é uma “unidade substancial ainda indivisa”. A monarquia constitucional, por abraçar as três formas simultaneamente (que são os seus momentos), é obra do “mundo moderno” e a única que permite a realização da liberdade conforme a Idéia. O substancial é sua “diferenciação interior (a uma organização desenvolvida em si mesma)” (HEGEL. 1988. p. 354), que espelhe a racionalidade concreta.

A diferença da monarquia constitucional para as formas clássicas é que naquelas o poder é sempre indiviso, não importando a quantidade de pessoas que o exercem, há sempre um único poder que não se distribui por órgãos, assim, qualquer das três formas clássicas é “inadequada ao desenvolvimento racional da Idéia (§ 272), que não poderia alcançar em nenhuma delas seu direito e sua realidade efetiva”. (HEGEL. 1988. p. 355). A diferença é de organização. Na monarquia constitucional o poder está dividido em três: poder do monarca, poder governativo e poder legislativo.

Segundo Bobbio (1991. p 156), ao atribuir o poder judiciário à sociedade civil e designar os poderes na monarquia constitucional como legislativo, governativo e do príncipe, Hegel correlacionou suas formas de poder à antiga divisão: governo de um (monarquia), de alguns (governativo) e de muitos (legislativo).

Essa divisão substancial implica em atividades diversas: o poder legislativo representa a capacidade para definir e estabelecer o universal; o poder de governo, a capacidade de intervir e obrigar em determinadas situações os particulares e casos individuais (conforme visto acima, o Estado como poder supremo em seu território); e o poder do príncipe, que é a vontade mais alta e unificada. O poder governativo é o cerne da divisão de tarefas. Aí o Estado se entranha na esfera individual e dá organicidade à miríade de interesses particulares. “O ponto central a respeito do poder governativo é a divisão das tarefas. Esta se relaciona com o trânsito do universal ao particular e individual e as tarefas devem se dividir segundo seus diferentes ramos.” (HEGEL. 1988. p. 377).

A monarquia constitucional é uma evolução sobre as outras formas de governo conhecidas desde a antiguidade justamente pela multiplicidade de poder atribuída a cada esfera, monarca, poder governativo e legislativo. Na antiguidade,

as diferenças eram meramente numéricas, governo de um, de alguns ou de muitos, uma diferença exterior, que não reflete a essencialidade do espírito objetivo nem alcança o poder do Estado moderno. Crucial também é o grau de efetivação da liberdade, que nas monarquias não constitucionais significava a liberdade apenas do monarca, nos governos aristocráticos a efetivação da liberdade para alguns e na monarquia constitucional a efetividade da liberdade para todos os indivíduos.

A Constituição é a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica em relação consigo mesmo. Como o Estado é uma individualidade, ou seja, diferencia-se de outros por suas características próprias, o desenvolvimento de cada um não obedece ao mesmo ritmo, portanto, Estados diferentes encontram-se em estágios evolutivos diferentes. Estejam eles no mais alto grau de desenvolvimento ou no mais baixo, representam ainda assim o momento supremo da evolução do espírito objetivo. Em qualquer caso, a Constituição refletirá o espírito do povo e delineará as características que o diferenciará dos outros.

O termo Constituição representa todo o “direito público interno” (BOBBIO, 1991, p. 80), como tal, diferencia-se do direito público descrito na sessão da sociedade civil por que este último contém apenas relações de direito privado que são garantidas pelo poder público, enquanto que o direito Constitucional propriamente dito concerne à estruturação do Estado, sua organização, e à diferenciação da distribuição dos poderes entre os cidadãos comuns, classes específicas e o monarca.

3.5.3.2 Os poderes: do príncipe, governativo e legislativo

O poder do príncipe contém em si os três elementos da totalidade (§272): a universalidade da Constituição e das leis, os corpos consultivos como relação do particular com o universal, e o momento da decisão última como determinação de si, de onde tudo o mais se deduz e é o ponto de partida da sua realidade. (HEGEL, 1988, p. 358).

Apesar de descrever os poderes do Estado no § 273 em uma ordenação que se inicia com o poder legislativo, seguindo para o governativo e finalizando com o poder do príncipe, Hegel os apresenta em ordem invertida, e o faz pela explicação

dada no agregado do parágrafo 275: a ordem a ser seguida deve partir do individual, que ao mesmo tempo é o universal, pois o príncipe contém os três momentos do Estado em uma totalidade. O príncipe significa ainda a própria liberdade do Estado, uma vez que é o “absoluto autodeterminar” (HEGEL. 1988. p. 359). Como reflexo da autodeterminação do Estado, o príncipe encarna sua soberania interna e externa.

A primazia do poder do príncipe se completa no parágrafo 276. O caráter fundamental do Estado político é a sua unidade substancial como forma ideal de seus momentos (um todo orgânico), uma vez que suas funções e atividades não podem ser privatizadas, devem manter uma unidade em função da soberania (aspecto interior), ou o poder de ser superior a todas as suas partes. Certamente são os indivíduos que realizam as tarefas do Estado, ou seja, no nível individual há um atomismo, mas não por suas “qualidades naturais” e sim por suas “qualidades objetivas”. É a manutenção (como conservação) do todo que mantém o “Estado” (o orgânico), as individualidades só têm sentido em face e em pró deste todo.

O exemplo crítico aqui são os Estados feudais, nos quais a soberania apresentava apenas um aspecto para o exterior, uma vez que internamente o poder estava dividido entre os diversos senhores feudais e nem o monarca nem o Estado eram soberanos, uma vez que o todo sempre dependeu, nesse Estados, da vontade e inclinação dos indivíduos com poder.

As espécies de formas de poder são definidas a partir do parágrafo 278. O despotismo se caracteriza pela “ausência de lei”, é a situação na qual a vontade particular “de um monarca ou do povo (oclocracia)”, “vale no lugar da lei.” Já a soberania não se confunde com o “mero poder ou o arbítrio vazio”, ao contrário, é uma situação legal e constitucional que expressa a “idealidade das esferas e assuntos particulares”, no sentido de que devem atuar conjuntamente em benefício do todo, o bem do Estado. A expressão da personalidade do Estado, só é real como pessoa, no monarca³⁵. (em todo esse parágrafo: HEGEL. 1988. p. 361 e 362).

Há duas situações nas quais a soberania se deixa visualizar: a primeira nos períodos de paz, por meio da cobrança de tributos e quando o poder central limita a liberdade dos particulares com o intuito de promover o bem e a conservação do

³⁵ Aqui se tem uma ligação estreita entre a liberdade individual e a liberdade no Estado e autonomia da vontade do Estado. A personalidade, que é uma característica da pessoa, necessária para lhe conferir direitos e instituto do direito abstrato (§§ 35 e 36), é a mesma característica necessária para conferir direitos ao Estado pela pessoa do monarca. Em que pese Hegel enfatize a todo instante que o direito público não possa depender do direito abstrato, ou aquele que é inerente às coisas individuais, o próprio Estado (ou o todo orgânico), depende da personalidade do monarca para se afirmar e expressar sua vontade.

todo, ou o que foi exposto em tópico acima, o Estado depende, para ser Estado de possuir um poder acima do poder das partes. A segunda nos momentos de “perturbação” interna ou externa, quando a soberania reclamará, em nome do todo, o que for necessário para manter-se, inclusive os bens e interesses que o Estado em outras situações deve conservar.

O momento da soberania é individual, mas não corresponde à individualidade em geral, rousseauiana, onde prevalece o atomismo. Aqui só o monarca tem individualidade. Sua explicação se encontra na fundamentação do direito³⁶ ou seja, só há direito e vontade onde há personalidade, pois só a personalidade é “capaz de direitos”, é um retorno ao direito abstrato, parágrafos 35 a 39.

Mas a subjetividade só é verdadeira como sujeito, a personalidade só como pessoa, e na Constituição que alcançou a racionalidade real, cada um dos três momentos do conceito têm uma configuração separada, efetivamente real por si. Este momento do todo que tem a absoluta decisão, não é por tanto a individualidade em geral, mas um indivíduo, o monarca. (HEGEL. 1988. p. 362).

O monarca é a expressão do universal, é incorruptível, pois suas decisões estão balizadas pela Constituição. O Estado Constitucional é uma estrutura de decisões bem fundamentada e somente necessita do monarca para que este diga “sim” ao que se deve fazer, o que não impede que existam Estados mal formados, onde há a possibilidade de circunstâncias particulares interferirem na decisão a ser tomada, por conseguinte, há espaço para a particularidade. Mas esses são exceções, porque “em uma monarquia corretamente organizada o aspecto objetivo corresponde exclusivamente à lei, a qual o monarca só tem que agregar o subjetivo ‘eu quero’”. (Hegel. 1998. p. 369).

A unidade do Estado na monarquia se representa na reunião dos dois elementos: a autonomia absoluta e suprema da vontade do monarca e na existência também absoluta de determinação no indivíduo. No que tange à estabilidade da sucessão, Hegel atribui valor a diversas formas de se chegar ao poder. Por primeiro comenta que a hereditariedade representa o aspecto imediato da redução das disputas e por isso não é o mais importante, em seguida reafirma sua posição contra a idéia de contrato entre o monarca (como funcionário supremo do Estado) e o povo e ainda sua oposição quanto à eleição dos governantes, pois por esse meio se teria

³⁶ Modernamente se diria uma relação jurídica.

o “império eletivo”, cuja natureza faz da vontade particular o princípio decisivo, entregando-se por esse meio os poderes de governo à vontade particular, transformando-os em poder particular, não uno e afeito a exterioridades.

A hereditariedade, possui qualidades outras. Para a unidade do Estado a garantia de que a sucessão ao trono será de forma hereditária é também uma garantia da liberdade pública, pois ambas são garantias recíprocas. É um retorno ao princípio patriarcal de onde historicamente saiu, culminância de um Estado organicamente desenvolvido. A divisão de poderes que resulta de uma sucessão não hereditária (como nos Estados feudais – se é que se pode chamar de Estados na acepção hegeliana), é uma divisão que somente conserva a parte dividida, ao passo que a divisão de poder monárquico, que concentra em si todos os outros, é a forma que permite com que a conservação dos outros seja também o fim substancial da sua própria conservação.

O monarca apresenta diversos “momentos de poder”. Como esfera superior às outras no governo, “poder” e “expressão da lei”, tem o poder de graça, que ao mesmo tempo é a manifestação maior da expressão de sua superioridade sobre os outros indivíduos e instituições. A graça não elimina o crime, é tão somente o perdão do castigo.

O segundo momento de poder se dá nas decisões individuais, materialização (verbalização) do seu “eu quero”. Como sua decisão é objetiva, não há nesses atos o conteúdo de particularidade, pessoalidade que o tornaria contingente, o monarca não tem pessoalmente responsabilidade quanto aos atos de governo.³⁷

O terceiro momento do poder do príncipe consiste na consciência do monarca, objetivamente no conjunto da Constituição e das leis.

O poder governativo se caracteriza por ser o executivo das atribuições do Estado. Ao príncipe se atribui o poder de decidir, mas o poder que aplica e cumpre suas resoluções é o governativo, que também se encarrega da manutenção do que já foi decidido, das leis existentes, das instituições e o estabelecimento de fins comuns. A sua tarefa é de subsunção das decisões às instituições, inclusive do poder de polícia e judicial, promover o relacionamento com o que é particular e o

³⁷ Nos dias de hoje há uma doutrina de cunho semelhante e que protege os administradores da responsabilidade dos atos de governo, uma vez que tomados sob as condições legalmente estabelecidas. Nessas situações, a doutrina e jurisprudência (em especial no Brasil) consideram atos de governo a escolha entre opções de uso dos recursos públicos, mesmo que áreas essenciais da administração deixem de ser atendidas em detrimento de outras “não” essenciais.

disposto na sociedade civil; é o que atribui os valores do interesse geral (universal) aos fins particulares.

Confirma esse aspecto o exposto nos parágrafos 288 e 289, onde se vê que os interesses meramente particulares que pertencem à sociedade civil estão protegidos e são dirigidos pelas corporações, mas devem se subordinar ao interesse superior do Estado, que confirmará ou não a possibilidade de sua efetivação. As corporações terão seus atos “vigiados” por autoridades próximas do monarca, grupo de funcionários públicos que compõem a nominada “classe universal”. Vigiados porque é na esfera de atuação do poder governativo que ocorre a mediação e superação dos conflitos e interesses particulares para adequá-los ao ponto de vista mais elevado do Estado.

É na sociedade civil, em especial nas corporações, que o espírito do Estado encontra espaço para se frutificar. Os particulares reconhecem no Estado o meio para alcançar seus fins individuais e em face da importância para esses seus fins particulares nasce o patriotismo, ou seja, é o espírito corporativo que implica na ligação do particular ao universal.

O exercício das atividades de governo deve ser feita pelos indivíduos, mas não há uma ligação direta entre estes e o governo. Os funcionários do governo devem ser os indivíduos que apresentem maior aptidão para tanto, garantindo-se a todos os cidadãos a possibilidade de pertencer à “classe universal”. Ao príncipe cabe o poder de escolha final da pessoa que exercerá a função administrativa, escolha que não atenderá apenas a critérios objetivos, uma vez que sempre haverá um componente subjetivo, portanto, contingente nesta escolha. Sua universalidade, além do fato de ser acessível a qualquer indivíduo, está no cumprimento dos desígnios do Estado, que é a realidade efetiva da idéia ética. Sua atividade promove a “vontade substancial revelada”, “que se pensa e se sabe e cumpre aquilo que sabe precisamente porque sabe”. (HEGEL. 1988. p. 318).

O indivíduo que por ato do monarca se liga a uma profissão deverá cumprir com seu dever, pois o Estado não pode depender nesses casos que as pessoas se disponham a exercer voluntariamente essas funções, uma vez que o voluntarismo tem um mero caráter subjetivo e ao revés, a atividade do Estado é objetiva. O serviço do Estado exige sacrifício das satisfações individuais e arbitrárias, não é nesse sentido um serviço contratado, contingente, mas de valor absoluto, cujo descumprimento equivale a um crime.

A regularidade do serviço público é por um lado dada pela obrigatoriedade e pelo valor que é atribuído ao trabalho do agente encarregado de tal função, entretanto, contra possíveis abusos do administrador, o Estado conta com a hierarquia por um lado, e por outro da vigilância feita pelo povo em geral e, em especial, pelas corporações.

A classe média, de onde saem os indivíduos que compõem a classe governativa, é de grande importância para os Estados, pois além de comporem o corpo de agentes que executará as determinações governamentais, é nesse extrato social que se encontra a inteligência e consciência jurídica de um povo, por isso, a existência de uma classe média é condição para o desenvolvimento, sem a qual o Estado não alcança um “estágio elevado” (HEGEL. 1988. p. 382). Mesmo essa classe está sujeita à labilidade da consciência moral e pode adotar uma “posição ilhada”, “aristocrática” (HEGEL. 1988. p. 381) que desvirtue suas ações para transformá-las em meios arbitrários e de dominação. As ações da classe média devem, portanto, ser supervisionadas pelo príncipe (soberania) e pelas corporações, daí a importância da liberdade das corporações, e de diversas instituições, que podem se fiscalizar mutuamente.

O poder legislativo pressupõe uma Constituição no sentido dado por Bobbio, qual seja, de direito público interno e de um Estado já consolidado, isso porque a ele concernem as leis e os assuntos internos que por seus conteúdos são temas gerais. O poder legislativo supõe a Constituição, porque esta está fora daquele, ou seja, a Constituição não é dada pelo poder legislativo, embora sua evolução dependa do aperfeiçoamento das leis e da organização governamental. A Constituição deve ser o “solo firme sobre o qual se assenta o poder legislativo” (HEGEL. 1988. p. 382), o que confirma sua existência prévia, oriunda do espírito do povo. A capacidade especial do poder legislativo é de alterá-la, não formulá-la.

É o legislativo que especifica os deveres mútuos do Estado e dos cidadãos, o que faz o Estado em favor dos indivíduos e o que lhes deve ser concedido; e, as prestações que esses mesmos indivíduos são obrigados. O Estado realiza para seus cidadãos o corpo jurídico que regulará a sociedade, a administração geral do governo e de forma indireta a Constituição. O dever dos indivíduos deve ser redutível ao dinheiro, como forma de universalizar e quantificar os débitos, evitando-

se as prestações pessoais que seriam uma imposição ao indivíduo, o que se restringe a poucas situações como a prestação do serviço militar.³⁸

Na atuação do poder legislativo, os aspectos que mais facilmente se fazem sentir são os chamados outros momentos, o poder monárquico e o poder governativo, que são chamados a contribuir sobre a definição do objeto a ser legislado. O último momento é o do povo, por meio das assembleias e corporações. A estas cabe o papel de trazer o interesse geral, as opiniões e pensamentos da massa. Mas o povo, considerado como uma fração particular dos membros do Estado, não sabe o que quer, portanto, o papel fundamental das organizações (Stände) é o de fazer existir a vontade da sociedade civil, o elemento subjetivo da liberdade, e de levar essa existência até as instâncias superiores de poder do Estado, apresentando essa vontade em uma forma orgânica. Sem as organizações, a sociedade civil só se apresentaria de forma atomizada, expondo uma face arbitrária. A formação de um conjunto dá força para a mediação entre a sociedade e o Estado.

As organizações não são opositoras do governo, mas mediadoras, apesar de que seus representantes se apresentam como uma face da universalização (empírica externa) e como tal oposta ao poder do príncipe. A oposição que fazem é mera aparência. O objeto de que tratam não são essenciais ao Estado, não correspondem à sua organicidade, nem tratam do que é universal em si e para si, mas de fins particulares, tal como visto na sociedade civil. O que não é orgânico não é essencial, pois se fosse estar-se-ia falando da degeneração do Estado, uma vez que nele nada pode se apresentar de forma inorgânica. O Estado é racionalidade ao passo que o povo, no sentido de multidão, “tem ações apenas elementares, irracionais e selvagens” como bem destaca o parágrafo 303:

A classe universal, consagrada para o serviço do governo, inclui em sua determinação de modo imediato o universal como fim de sua atividade essencial. No elemento “estamentário” (da sociedade organizada) do poder legislativo, a classe privada alcança significação e eficácia política. Não pode, portanto, aparecer como uma massa indiferenciada, nem como uma multidão atomizada, senão como o que já é, ou seja, dividida na classe que se baseia em relações substanciais, e a classe que se baseia nas

³⁸ A redução das obrigações ao valor monetário como forma universal de reposição de danos ou débitos, era a única reconhecida pela doutrina clássica, que não via possibilidade de prestações “in natura”, uma vez que a imposição de uma obrigação era concebida como uma invasão da liberdade individual por impor uma obrigação de fazer. Essa interpretação, representa uma garantia de tratamento igualitário, uma busca pela igualdade de condições, mas reduz as possibilidades do credor, ou daquele que tem que receber a prestação devida (ou tributo), e tal redução levou a grandes distorções em geral em prejuízo do credor. Ver item 2.3.4. acima.

necessidades particulares e o trabalho que as apraz (§§ 201 e ss.). A esse respeito, só assim se une o Estado de um modo verdadeiro, o efetivamente particular com o universal. (HEGEL. 1988. p. 389).

É por meio das organizações (estamentos) que o “povo” se apresenta ao Estado de uma forma organizada, e seus representantes constituem o diferencial, pois trata-se de uma pessoa já orientada para a função de intermediário, fundada na “moralidade natural” da família. Fundamental também é o fato de que os bens das organizações não estão ligados ao Estado, nem sujeitos a vicissitudes como as da indústria, lucros ou mesmo da transferência da propriedade para herdeiros. A estabilidade patrimonial é um elemento importante de liberdade e independência nas posições políticas e de reivindicação.

O elemento representativo que se expressa por meio dos deputados também deve ser um reflexo do que a sociedade civil tem de organizado, ou seja, deve representar as corporações e não os indivíduos atômicamente considerados. No ato da deputação, não age como um mero mandatário, buscando interesses particulares, mas como uma pessoa que tem mais discernimento do que aqueles que o elegeu, buscará o interesse geral. É por isso que suas aptidões devem ser especiais. Como parte dos deputados provém do “elemento móbil e inconstante da sociedade”, suas aptidões resumem-se em um estado de espírito, já a garantia da qualidade e disposição para tratar do interesse geral está na outra parte dos deputados que têm histórico de autoridade nas funções públicas.

Por serem os deputados representantes da sociedade civil e conhecerem os problemas individuais e gerais, sua substituição é de pouca relevância, qualquer um que se eleja levará o encargo da mesma forma. Quando a formação do grupo de deputados não é perturbada por nenhuma abstração ou concepção atomista, as eleições são supérfluas. Bem formada a deputação, uma eleição completamente indeterminada significa entregar ao acaso uma importante tarefa da sociedade.

A multiplicidade de assuntos a serem tratados pela deputação requer sua separação para o adequado tratamento, assim, a assembléia representativa deve ter duas câmaras. A separação atende a um duplo objetivo: de uma decisão mais madura, evitando as pessoalidades, as decisões de mera maioria; e, a oposição direta ao governo por possibilidade de neutralidade da posição oposta.³⁹

³⁹ Paulo Otero, in *Legalidade e administração pública*, disserta sobre os problemas da falta de discussão de projetos legislativos e das formas pouco democráticas (no sentido clássico) de formulação de leis. Sua tese

Hegel tem consciência da importância da publicidade dos atos legislativos, para a divulgação do direito estabelecido, mas também para que o povo que não participa do governo tenha condições de pensar e tratar o Estado e seus assuntos racionalmente, tendo contato direto com a “verdade de seus interesses” podendo inclusive “criticar” as autoridades e funcionários.

A liberdade subjetiva formal, que corresponde à opinião pública, exprime a contradição do essencial e do inessencial, pois é o modo inorgânico pelo qual se conhece o que um povo quer e opina, embora o que realmente tem validade deva acontecer de forma orgânica. Por um lado contém os eternos princípios substanciais da justiça, o verdadeiro conteúdo da Constituição e da legislação, a forma do entendimento comum, que é o fundamento ético do bom senso e, tem também as verdadeiras necessidades e as tendências corretas da realidade, por outro contém toda a contingência da opinião, sua ignorância, erros, a falsidade de conhecimento e juízo. Hegel mais uma vez chama a atenção no parágrafo 318: Racional é o universal e não o particular, por isso, “a opinião pública tanto merece ser apreciada como desdenhada” (HEGEL. 1988. p. 403).

Semelhante constatação se deve em relação à liberdade de comunicação. A mera liberdade de dizer o que se quer sem uma objetividade, “pertence à barbárie”, por isso os excessos devem ser punidos com a lei. A liberdade de comunicação deve servir para levar ao povo o que é substancial, elementos de cultura e informação essenciais, ou como exemplificado acima, levar o conteúdo das leis e dos atos das assembleias e outras comunicações do gênero.

parte do distanciamento que a estrutura constitucionalista herdada do liberalismo apresenta da realidade atual, em decorrência especialmente, da forte intervenção dos partidos políticos nas negociações dos interesses e na formação das majorias que determinam o processo legislativo atual; daquilo que chamou de “neocorporativização da decisão política; e, pela transformação da competência das estruturas tradicionais.

No primeiro caso, os partidos políticos, ao centralizarem a atuação política, sobrepujaram a idéia original de separação dos poderes, tendem a suprimir a posição de seus filiados que não estejam alinhados com o interesse da cúpula, e jogam mais o jogo de bastidores do que da ampla discussão. As negociações do processo legislativo, orçamento, aprovação e autorização de projetos, etc. se fazem entre políticos aliados, não interessando o poder que ocupem, de tal forma que há praticamente uma união entre executivo e legislativo com forte influência sobre outros setores da sociedade, inclusive o judiciário, corolário da inexistência de qualquer impeditivo ao poder executivo, mesmo nas chamadas democracias parlamentares. Ainda, a regra da maioria não respeita ou não dá chances às minorias, os projetos aprovados, em geral não contém arrazoados que considerem uma real contribuição democrática e consideração por pontos de vista diversos, vence a maioria, aos vencidos nada.

Por segundo, a tendência descentralizante do Estado moderno, baseada no modelo americano de agências de regulação e execução, vem mitigando o poder legislativo do Estado, retirando-lhe sua exclusividade de imposição da norma legal.

Por fim, a extrema rigidez das constituições juntamente com seu detalhamento, têm retirado o poder de legislar dos parlamentos e se constituem em pontos de inflexão na dinâmica do desenvolvimento social.

O contraponto à subjetividade geral da opinião, do veículo do contingente e, portanto, da informação desagregadora, é a subjetividade do príncipe, que idêntica à vontade substancial. Ambas se equilibram para o desenvolvimento do Estado.

3.5.3.3 A soberania para o exterior e o direito internacional

A soberania para o exterior é a manifestação da individualidade do Estado frente aos outros Estados. Um Estado tem personalidade, cuja realidade imediata se expressa no soberano, que tem poder sobre as relações com o exterior, o comando das forças armadas, de decidir a guerra, a paz e formalizar tratados. A soberania do Estado, de um povo, é sua primeira e mais importante manifestação, sem a qual sua liberdade substancial não se concretiza, pois a Constituição não poderá se implantar conforme o espírito de seu povo, sofrendo influências externas. Já o direito político externo decorre das relações entre Estados autônomos.

Nas relações entre Estados, cada um é autônomo relativamente ao outro. Ao seu povo ou parte dele não é possível abandonar sua independência para se juntar a outro povo ou outro contingente de pessoas e assim formar um terceiro Estado, maior, com características diferentes, pois a independência é a primeira manifestação da formação de um povo, e junto com a soberania constituem bens que devem ser defendidos pelos indivíduos ainda que à custa de seu patrimônio, opiniões pessoais e mesmo do bem maior individual, que é a vida.

Esta situação e seu reconhecimento é, portanto, o dever substancial do indivíduo, o dever de manter, com o risco e sacrifício de sua propriedade e de sua vida, de sua opinião e de tudo aquilo que está naturalmente compreendido no âmbito da vida, esta individualidade substancial, a independência e soberania do Estado. (HEGEL. 1988. p. 408).

Este o motivo pelo qual o fim último do Estado não é garantir a vida nem a propriedade dos cidadãos, pois em caso de risco para a sua independência ou a sua soberania, o próprio cidadão terá que lutar contra o agressor ou invasor, podendo com isso vir a perder o patrimônio, ou em alguns casos até mesmo a vida, tudo justificado pela manutenção da organicidade do Estado.

As questões exteriores podem ser apenas específicas das relações entre os Estados (dois ou mais), situação na qual deve haver uma classe própria de agentes (cidadãos) habilitada para resolvê-las, chamada de classe de defesa do Estado, o exército, a ser organizado permanentemente^{40 41}. Entretanto, se a independência e soberania correrem perigo, a defesa do patrimônio maior caberá a todos os cidadãos, que devem abandonar sua “vida” interna para lutar pelo Estado.

A soberania e a independência são faces da autonomia e da autodeterminação do Estado, portanto, devem ser defendidas com todos os recursos disponíveis, inclusive a guerra, que não é um evento meramente ruim. Da guerra pode-se extrair múltiplas lições: ela torna patente a frivolidade dos objetos e objetivos finitos; mantém os espíritos ativos contra o marasmo estagnante que assola os povos nos períodos de paz (nesse sentido a paz universal é perversa, tende a impedir o desenvolvimento humano); sendo guerras favoráveis ajudam a consolidar o poder interno contra distúrbios, etc.

Por outro lado, ter uma soberania e um governo internos pujante é um fator fundamental para o “êxito” na luta pela independência, e o poderio bélico é o elemento que pode garantir “a segurança” constitucional interna e externa, pois as outras formas de manutenção da independência que não a militar não a garantem.

Aqueles Estados que não conseguem se garantir por suas forças armadas até conseguem manter sua existência, mas será uma existência sem tranqüilidade, uma existência sob o jugo do medo de que a qualquer momento pode ver-se frente a uma invasão ou alguma outra forma de dominação que lhe imponha a perda da soberania e da independência.

O direito internacional resulta das relações entre Estados independentes, mas aqui, diferentemente da exposição a respeito do Estado, que afirma o que é

⁴⁰ Hegel vislumbra duas espécies de contingentes militares que formariam cada um exércitos permanentes: a primeira constituída de um contingente organizado na forma de força armada (§ 326, nota), que seria propriamente o exército permanente, e uma segunda forma constituída pela totalidade da população civil, que se uniria em solidariedade pelo Estado nos períodos de beligerância nos quais a independência e soberania estivessem em jogo. Essa segunda espécie mantém-se permanentemente unida pelo propósito do seu espírito de povo, que é o dever “substancial da individualidade” que é proteger esses bens supremos para o Estado (§ 324). Daí a importância da coragem, uma vez que é improvável que o medroso se apresente para constituir essa segunda espécie de contingente (§ 328).

⁴¹ Nota-se a preocupação do autor com o que ocorria no período feudal, quando a formação dos exércitos dependia dos senhores feudais e dificilmente se compunha uma unidade de combate, uma unidade de comando, uma vez que os servos obedeciam aos seus senhores e não necessariamente ao rei (Como expressava a conhecida frase sobre o período: “os vassallos dos meus vassallos não são meus vassallos”).

(parágrafo 258)⁴², o conteúdo do direito internacional tem a forma do dever ser, porque a sua realização depende de vontades soberanas diferentes, uma vez que cada Estado é autônomo. As relações entre Estados são de caráter individualista, não há uma organicidade, só encontrada na história universal e de forma mitigada no reconhecimento da soberania. Assim como o indivíduo só tem sua autonomia pelo reconhecimento por terceiros, a autonomia dos Estados depende do reconhecimento de sua “existência” por outros Estados. São relevantes aspectos mútuos de identidade, o que dificulta o reconhecimento do “status” de Estado àqueles povos sem território, aos nômades e ao que o autor denominou de povos de cultura inferior⁴³. O desequilíbrio nas relações, inclusive de reconhecimento, pode levar à situação de guerra.

Os Estados, como “totalidades que se satisfazem a si mesmas” (HEGEL, 1988. p. 416), apresentam assim, no plano interno, independência dos outros⁴⁴, nesse sentido as relações inter-Estados são de pouca diversidade, e regulam-se

⁴² Lembrar a introdução: “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. Se nele está contida uma lição, não se dirige ela ao Estado, mas antes ensina como o Estado, que é o universo moral, deve ser conhecido” (Hegel, 2003, pág. XXXVII).

⁴³ Não há uma explicação detalhada do que seja cultura inferior, mas se pode inferir que não são os que recebem o “espírito natural” descrito no § 346, ou seja, devem corresponder ao oposto daqueles que dominam a história universal. Fica a questão se inferior são todos os outros que não representam o grau atual do desenvolvimento do espírito, se não a partir de que patamar se pode considerar inferior? Essa situação obrigaria ao reconhecimento do status de Estado a alguns povos e não a outros. Por outro lado, considerar todos os outros povos como de cultura inferior dá uma idéia de simetria entre o Estado mais desenvolvido com a figura do príncipe, e, dos outros, com a figura do restante do povo, mas não parece ser isso a intenção de Hegel. Por fim, discorda-se da opinião de Hegel no ponto. Não é por não ter território ou se ser nômade que se tem cultura inferior, basta citar os judeus à época, os muçulmanos e os ciganos hoje, dentre outros, para se ter ricos modelos de cultura e “povos” sem território.

⁴⁴ Essa é uma afirmação de interpretação econômica difícil. Na frase anterior Hegel limita a interdependência aos temas de tratados. Porém, após o fim do feudalismo, instaurados os Estados nacionais e o mercantilismo – do incremento do comércio entre as nações, estas se tornaram mutuamente dependentes, seja para manterem suas sociedades ou apenas para a regulação de seus mercados internos, uma espécie de “divisão internacional do trabalho”. Teoricamente as sociedades de economia menos complexas e de comércio pouco desenvolvido é que poderiam (podem) eventualmente apresentar uma autonomia análoga à feudal apresentando-se auto-suficiente, não dependendo de se relacionar com outras sociedades para manter sua dinâmica social. A idéia de auto-suficiência que se atribui ao período feudal deve-se às barreiras naturais e sociais da época que dificultavam o comércio entre os feudos, ou seja, à necessidade de se auto-sustentar em face de não poder adquirir bens elementares ou seus substitutos. No ambiente de escasso comércio, a auto-suficiência era a regra: *“Não se necessitava de dinheiro para adquirir coisas? Não, porque quase nada era comprado. Um pouco de sal talvez, e algum ferro. Quanto ao resto, praticamente toda a alimentação e o vestuário de que o povo precisava eram obtidos no feudo. Nos primórdios da sociedade feudal, a vida econômica decorria sem muita utilização de capital. Havia uma economia de consumo, em que cada aldeia feudal era praticamente auto-suficiente. (...) Assim, o estado feudal era praticamente completo em si – fabricava o que necessitava e consumia seus produtos. (...) Depois do século XII, a economia de ausência de mercados se modificou para uma economia de muitos mercados; e com o crescimento do comércio, a economia natural do feudo auto-suficiente do início da Idade média se transformou em economia de dinheiro, num mundo de comércio em expansão”*. (HUBERMAN, L. História da Riqueza do Homem. 21ª edição. Rio de Janeiro: Guanabara. 1986. Págs. 17 a 25).

pela boa vontade das partes, que como autônomas apresentam-se geralmente na forma de tratados.

Mantém-se aqui a idéia liberal de autonomia da vontade, pela qual o contrato obriga em seus termos e formas (*pacta sunt servanda*)⁴⁵. Em face da soberania das partes a solução de conflitos oriundos de contratos internacionais pode se dar na forma do “estado de natureza”, ou seja, sem racionalidade, não representam por isso uma vontade universal, característica compatível com a condição de individualidade dos Estados na ordem internacional, são autonomias contingentes em face da história universal.

Nesse sentido a paz eterna kantiana é refutada como impossível, uma vez que sua manutenção depende de um tribunal supra-estatal. Sua base são vontades subjetivas, contingentes, de cada Estado que não necessariamente corresponde à vontade universal. Um tribunal que almeje tal abrangência, ser internacional, não deve ter decisões arbitrárias. Por isso, quando o desentendimento se mantém entre as vontades particulares, a solução muitas vezes é a guerra.

A idéia de que a guerra pode resolver problemas entre Estados talvez provenha do fato de que Hegel enxerga um dinamismo histórico por trás de seu movimento, já implícito no método dialético e que conduz ao desenvolvimento dos espíritos, ou seja, o conflito e a crise são na verdade o motor que leva à síntese. A justificativa humana, se é que se pode colocar nesses termos, se dá pela visão do conflito não como uma carnificina, mas como um acontecimento necessário e que não mais apresentaria um nível de violência de tempos passados. “Por isso as guerras modernas são levadas a cabo de um modo mais humano e as pessoas não se enfrentam entre si com ódio”. (HEGEL. 1988. p. 419).

O autor exemplifica no parágrafo 339 que depende dos costumes a evolução do comportamento das nações na guerra e de forma igual em todas as situações. O comportamento é uma manifestação do caráter do povo e efetivamente se pode atrelar uma série de avanços científicos e alterações comportamentais a partir das necessidades e contingências impostas pelas guerras.

Porém, parece que a história não corroborou, ao menos de forma integral, sua afirmação de evolução de um “comportamento mais humano” nas guerras, uma vez

⁴⁵ Imperioso reconhecer que um dos princípios de direito internacional que vige ainda hoje com ampla aceitação e com quase total inflexibilidade é o *pacta sunt servanda*, ou a necessidade de se manter o que foi pactuado, contratado.

que os eventos belicosos que sobrevieram a sua época, em especial as grandes guerras mundiais, nos genocídios de civis por regimes autoritários, nos holocaustos tribais como os vistos em nações africanas, nas disputas étnicas até mesmo em países europeus, nas guerras urbanas cujo exemplo próximo mais divulgado é o da cidade do Rio de Janeiro, mostram uma ferocidade humana generalizada, em todos os níveis, presentes nas lutas promovidas por fanáticos de todas as espécies, ou mesmo nas pretensas guerras em defesa de preceitos democráticos. O que efetivamente acontece é que as matanças, que modernamente são em termos absolutos muito maiores que as antigas, são fundadas, explicadas, em termos religiosos ou em racionalidades mais específicas, razões essas que são amplamente divulgadas por uma propaganda eficaz.

A aceitação da ferocidade por parte das instituições estabelecidas e a repulsa da que é promovida por parte dos agentes à margem da lei é bastante afim com um processo de comunicação oficioso e premeditado por setores sociais, e, com um sentimento retributivo à ofensa do que propriamente com uma evolução⁴⁶ dos conceitos morais e sociais.

Mas na Filosofia do Direito há uma idealidade, por isso, pode haver uma evolução no comportamento externo a partir do comportamento interno. Assim, os Estados se comportam como particulares nas relações internacionais e como tal suas ações são marcadas pela inconstância das paixões, interesses, finalidades, talentos, virtudes, violências, injustiças e vícios, tudo isso em proporções imensas, expondo o próprio espírito objetivo ao acaso. O espírito universal nasce da dialética dos diferentes espíritos dos Estados. Como última unidade, tem o espírito do mundo o direito supremo, é, portanto, o tribunal do mundo.

⁴⁶ Evolução como idéia de melhoria ética utilitarista, como um termo comparativo de caráter generalizadamente aceito por todos, fundado na “utopia” de que empiricamente se aceitaria que a situação evoluída é melhor, mais desejada do que a situação da qual se evoluiu.

3.6 A HISTÓRIA UNIVERSAL⁴⁷

“É só quando as sombras da noite começam a cair que o pássaro de Minerva levanta vôo”, a famosa frase se aplica perfeitamente ao tópico final da Filosofia do Direito, uma vez que para Hegel, o conhecimento do que era devir só pode ocorrer após seu acontecer. É esse o momento da filosofia, o da “realidade espiritual em ato, em toda a sua acepção” (Hegel. 2003. p. 307), por isso, a história é a “chave para compreender o homem e seus atributos” (BERLIN. 2005. p. 170). Há um “padrão discernível e uma meta inteligível no desenvolvimento das capacidades humanas” (BERLIN. Ibidem), que poderá ser desvendado pela história, o tribunal último. Mas não se trata de uma imposição pela força do destino universal, a história universal é antes de tudo a razão em si e para si. Por isso, de acordo com o conceito de sua liberdade, é “interpretação e realização do espírito universal” (HEGEL. Ibidem), e como realização de si mesmo, é sua própria ação.

A idéia de movimento por trás da Filosofia do Direito, no sentido de uma dinâmica no tempo, se apresenta desde a primeira frase da introdução: “a ciência filosófica do direito tem por objeto a Idéia do Direito, o conceito do direito e sua efetivação” (HEGEL. 1988. p. 55), pois como demonstra Jaeschke, efetivação significa movimento, uma mutação ao longo do tempo e para Hegel “não há forma ou configuração do espírito que não seja histórica” (Jaeschke. 2004. p. 45).

A história universal paira acima do ponto de vista individual da pessoa humana e dos Estados. Esses encontram um significado próprio em suas particularidades, mas o espírito universal é representado por um único povo que alcança o estágio mais elevado em um determinado momento e aí obtém sua realização, felicidade e glória. O povo que recebe o princípio do espírito universal fica com a missão de aplicá-lo no decorrer do progresso e na consciência de si. Esse “é o povo que, na época correspondente, domina a história universal” (Hegel.

⁴⁷ Segundo Jaeschke (2004) na F. D. “Hegel não inseriu nenhum elemento histórico”. No tópico história universal há somente uma “história dos Estados”. Uma história universal não poderia estar no final da Filosofia do Direito porque deve abranger também as histórias da arte, da religião e da filosofia. “A concisa fórmula na qual Hegel expressa a processualidade da história universal é, a rigor, uma fórmula da história do direito, a saber, que ela seria ‘progresso na consciência da liberdade’. (...) Essa é uma fórmula só para designar a dinâmica da história do direito enquanto história constitucional, e não da história universal de modo geral.” (Jaeschke. 2004. p. 40).

2003. p. 309). Seu direito torna-se absoluto perante os demais povos, que devem aceitar essa manifestação superior. O vencido fica “carente de direito”.

Quando a vitória na guerra é acompanhada das virtudes do povo superior, pode ser o motor que dinamiza a dialética. A imposição pelo vencedor do princípio do espírito universal é a imposição da lei e por ela de seu comportamento. É o triunfo de Trasímaco frente a Sócrates? Seria coerente? desaparecem, por um ato de império, aquela parcela substancial da lei, da cultura e da autodeterminação dos povos subjugados, e a parcela de autodeterminação da personalidade do Estado pelo jugo do príncipe? Há uma real perda da liberdade? Seria uma quebra na coerência da filosofia hegeliana. Na verdade, a “legitimidade última do agir individual ou das ações dos Estados ancora-se em uma razão objetiva mais abrangente, que se expressa de modo pleno justamente no desenvolvimento do espírito na história das civilizações, ou seja, no Tribunal da História”⁴⁸.

A superioridade de um povo é delimitada no tempo, isto é, trás consigo o elemento da modificação que se faz presente com o aparecimento de um princípio superior que nega o princípio próprio do povo proeminente, levando à sua substituição como povo (cultura) dominador. A decadência do dominador por adquirir e assimilar outro princípio que não é o seu pode ser tal que leve esse povo a perder a sua independência, ou a se manter sem qualquer expressão.

A diferença cultural e de desenvolvimento desencadeia uma disputa pelo reconhecimento de valores específicos de cada civilização, que resulta nas nações mais civilizadas considerarem bárbaras as nações em estágios menos evoluídos, numa ótica segundo sua posição.

Os representantes dos impérios históricos, considerados como os momentos nos quais o Espírito do mundo em seu movimento de auto-conhecimento se liberta da forma da natureza imediata e se reintegra em si mesmo são quatro e quatro são os seus princípios descritos no parágrafo 353.⁴⁹ Os impérios que os correspondem

⁴⁸ Frase pronunciada pelo orientador, Professor Dr. Eduardo Luft em reunião de orientação.

⁴⁹ § 353 – No primeiro, enquanto revelação imediata, o espírito tem como princípio a forma do espírito substancial, que é a identidade na qual a individualidade perde sua essência e fica injustificada para si. O segundo princípio é o saber deste espírito substancial, que é então o conteúdo positivo e seu complemento, e o ser para si como sua forma vivente, a bela individualidade ética. O terceiro é o aprofundar-se do ser para si que se sabe, que desemboca assim na universalidade abstrata e, portanto, na oposição infinita contra a objetividade que foi abandonada pelo espírito. O quarto é a conversão da anterior oposição do espírito, pela qual este recebe na sua interioridade sua verdade e sua essência, reconcilia-se com a objetividade e está nela como em seu próprio terreno. Ademais, posto que

são: o oriental; o grego; o romano; e, o germânico, cada qual representando uma forma de governo e um estágio na evolução do espírito do povo até o resultado final do Estado. “No oriente só uma pessoa seria livre; na Antiguidade, algumas; e só no mundo moderno o ser humano seria livre enquanto ser humano”. (JAESCHKE. 2004. p. 40). Expressa também uma evolução histórica do oriente para o ocidente, como se “a luz do sol” indicasse a evolução da Idéia, é o movimento de rotação terrestre que leva a vida e o conhecimento para os povos.

O primeiro império, do oriente, reflete o estágio inicial de formação social organizado de forma patriarcal, no qual o poder decorre de crenças e as leis baseiam-se nos costumes e na fé religiosa. Nesse meio a personalidade individual desaparece sem direitos. É o reino da dominação arbitrária e da rigidez de classes sociais. Esse é um estado natural, pré-mediação e racionalização.

A Grécia representa o segundo império, um avanço em relação ao primeiro pelo início da racionalidade e os primeiros indícios de liberdade. O indivíduo manifesta os primeiros sinais de personalidade, entretanto, o sistema de carências se apresenta reduzido, apenas pela formação de uma casta de escravos.

O terceiro império é o romano, no qual a decadência é máxima, por meio de um governo aristocrático que impõe a corrupção. Significa a dissolução da unidade que termina na infelicidade universal. É a exacerbação das individualidades, todas com direitos formais, que são assegurados por uma arbitrariedade abstrata comparada a uma monstruosidade (o direito pretoriano e um senado aristocrático que se arvorou no direito e poder de editar leis). É o estágio prévio (um paralelo à sociedade civil) necessário para a oposição dialética que levará ao nível superior.

A individualidade romana somente é superada pela capacidade de unificação dos povos nórdicos, representada pelo quarto império, o germânico⁵⁰. Seu princípio é a necessária oposição à abstração da fé, esperança e caridade. Por seu intermédio eleva a existência do princípio anterior ao pensamento e à racionalidade do direito e da lei que deram origem ao Estado.

A evolução própria do Estado “adquire a consciência de si a realidade em ato do seu saber e da sua vontade substancial” (Hegel. 2003. Pág. 317).

este espírito que regressou à substancialidade primeira retornou da oposição infinita, produz e sabe essa verdade sua como pensamento e como mundo de uma realidade legal.

⁵⁰ É uma ode à unificação, uma vez que a Alemanha somente se unificou meio século após a morte de Hegel.

4 A CRÍTICA DE ERNST TUGENDHAT

Tugendhat, em “Lições sobre ética”, tem por objetivo apresentar motivos pelos quais ainda é importante modernamente se falar sobre ética⁵¹, e apresentar uma forma possível de sua fundamentação abrangente, senão universalizada, que se revele afim com o conceito que virá a desenvolver de moral, excluindo-se o recurso ao dogmatismo ou ao regresso ao infinito. No esforço de desenvolver uma posição própria, que entende ser a única passível de sustentar, vê-se obrigado a refutar as outras correntes teóricas, dentre elas a posição de Hegel.

À pergunta sobre por que a moral (ou a ética) ainda é importante, responde com a constatação de que os juízos morais são necessários, pois “aparentemente não podemos evitar enunciar juízos morais”. (TUGENDHAT. 2003. p. 15). Sem que haja sentimentos morais, desaparecem as possibilidades de crítica e aprovação, os interlocutores dos diálogos humanos deixarão de representar sujeitos de discussão moral, tornando-se apenas objetos (há uma instrumentalização do ser humano). Portanto, não se poderia pensar em convivência. Numa situação de vida sem moral não haveria sequer uma sociedade na acepção do termo, e o que ocorre no sistema ético hegeliano parece justamente ser a eliminação da moral.

Nas investigações sobre as características dos juízos morais, conclui que não podem ser justificados empiricamente, por outro lado, não há como fundamentá-los em juízos “a priori”. Portanto, há dois problemas a serem suplantados para sua perfeita caracterização: primeiro conseguir atribuir um caráter universal ao conceito, por segundo, a sua plausibilidade. Sua fundamentação deve superar as falhas do dogmatismo, da circularidade ou do regresso ao infinito, com a limitação da impossibilidade de sua constatação empírica.

Se a fundamentação da moral não mais pode vir de uma autoridade superior, não pode ser dada a partir da verificação empírica nem concebida como uma “razão a priori”, há um problema para a universalização do conceito. A resposta foi

⁵¹ Tugendhat considera equivalentes os termos moral e ética. “A pergunta em que consiste a diferença entre ética e moral seria absurda. Ela soa como se a gente quisesse perguntar sobre a diferença entre veados e cervos.” (2003. p. 33), porém, aqui a compreensão do que seja ética é a reflexão filosófica sobre a moral.

encontrada no “eu quero”, na vontade suportada por motivos, não imposta por estes, como se verifica em Hegel.

4.1 O CONCEITO DE MORAL

A primeira preocupação de Tugendhat é definir um conceito de moral que possa distinguir e comparar diversas concepções de moral. Seu ponto de partida é a etimologia das palavras moral e ética, que originalmente decorreriam do termo “ethos” empregado por Aristóteles para designar as propriedades do caráter. Sua evolução nas diferentes línguas distanciou sua compreensão da proposta aristotélica, tornando a análise etimológica inconclusiva.

O julgamento moral é um exercício de atribuição de valor, é considerar uma ação positiva ou negativa, daí que os sentimentos morais são definidos como sentimentos de desprazer: “sentimos indignação quando reagimos afetiva e negativamente diante da ação de outros, avaliada como má” (TUGENDHAT. 2003. p. 20). Tais sentimentos são estritamente ligados à idéia moral, podendo distingui-los em relação a quem pratica e quem sofre com a ação praticada. Sendo a ofensa proferida contra o próprio julgador, há o ressentimento, já quando a ação é praticada pelo próprio sujeito há os sentimentos de culpa ou vergonha pelo lado do ator, ressentimento e censura pelo restante da comunidade moral. Tais sentimentos inexisteriam se não houvesse o julgamento moral. “Não teríamos nenhuma justificação para nos indignarmos com a ação de outro, ou sentirmos ressentimento, até nem poderíamos compreender estes sentimentos, caso não avaliássemos seu agir como mau”. (TUGENDHAT. 2003. p. 20).

Os juízos de “bom e mau” são entendidos não relativamente às pessoas, mas de forma objetiva, a ação a que se referem é que é qualificada. A atribuição de valor à idéia moral vincula o juízo moral ao emprego de determinadas expressões ou palavras atributivas, em especial quando empregadas de forma absoluta, tais como: “ter de”; “não pode”; “deve”; “bom” e “mau”, é um critério para a determinação do que sejam “juízos morais”. “Os enunciados nos quais ocorrem, explícita ou

implicitamente, com sentido gramatical absoluto o ‘ter de’ prático ou uma expressão valorativa (‘bom’ ou ‘mau’) expressam juízos morais”. (TUGENDHAT. 2003. p. 36).

Essas expressões ou palavras assim se caracterizam: “Ter de” remete a duas possibilidades de interpretação: a primeira teórica, quando se especula ou se afirma algo impreterível, como uma lei natural; a segunda prática, quando o agir tem alguma implicação. “ ‘Dever’ é empregado – tanto no discurso teórico quanto no prático – como um ‘ter de’ enfraquecido, um ‘ter de’ que admite exceções”. (TUGENDHAT. 2003. p. 35). Com relação às palavras “bom e mau” encontra-se o mesmo tipo de emprego, ou seja, sempre relativamente a algo.

Há, contudo, um emprego de “bom e mau” não relativo, absoluto, no sentido de não haver uma referência explícita a algo, mas apenas uma valoração negativa, como na expressão: “humilhar alguém é mau”. (TUGENDHAT. 2003. p. 36).

O critério de identificação dos juízos morais é a utilização de expressões que formam um vínculo obrigacional para o sujeito. Para que se trate de uma regra prática há que se sancionar quem teria que agir e não agiu ou teria que deixar de agir e agiu. O juízo moral baseia-se em normas morais, que por sua vez decorrem de sanções sociais, não as decorrentes de normas como o direito penal ou aquelas que implicam em uma sanção social “difusa”, mas as internas, de foro íntimo.

O esclarecimento deste ponto demanda compreender o significado de “bom” e “mau”. Bom relaciona-se ao que é positivo, ao favorável, e mau ao negativo. Bom “implica uma pretensão objetiva, universalmente válida” (TUGENDHAT. 2003. p. 48), racional, que só excepcionalmente admite relativização. O corolário é que a valoração implícita em “bom” expressa uma “escolha”, uma escala de preferência objetiva, ou seja, há uma razão para se preferir “Y” a “X”, razão no sentido de “fundamentação objetivamente determinada”⁵², uma vez que “bom” aqui é objetivo.

Os empregos atributivos de “bom” já apontavam nesta direção. No caso do emprego atributivo, trata-se sempre de ordenar objetos a que um predicado se aplica em uma escala de “melhor” e “pior”, de tal modo que, se alguém tem um X a escolher, preferirá, baseado em fundamentos objetivos, o X melhor frente ao pior. Poderá, naturalmente, preferir *b*, embora julgue *a* melhor, mas então não prefere baseado em fundamentos objetivos. (TUGENDHAT. 2003. p. 51).

⁵² Tugendhat aqui remete a Kant, que já no início da primeira seção da Fundamentação da metafísica dos costumes, afirma que a boa vontade é o “destino” da razão. (KANT. 2005. p. 24). Contudo, com a expressão “objetivamente determinado” não se pretende fundar absolutamente.

A fundamentação absoluta de “bom” não pode ser compreendida “diretamente”, deve-se visualizar o significado absoluto por intermédio do emprego atributivo, atribuindo o qualificativo não a uma atividade, mas como ser. No sentido moral, o “bom” atributivo deve qualificar o homem como “membro da comunidade, como parceiro social ou parceiro cooperador. Essa característica do qualificativo é também significativa para a formação de padrões sociais de aceitação e refutação, em especial quando relacionados a sentimentos, especificamente de auto-estima e vergonha. Isto significa que ‘bom’ neste sentido não está relacionado primariamente a ações, mas a pessoas”. (TUGENDHAT. 2003. p. 55). Como se trata de um conceito demonstrado de forma atributiva, somente pode ser “esclarecido” no confronto com outras formas atributivas.

Como formador de padrões sociais, o “bom” atributivo caracteriza as pessoas e ações que despertam o sentimento de estima, valorização, e, “mau” o sentimento de vergonha (no indivíduo qualificado como mau – “fracasso moral”)⁵³, e indignação e censura em terceiros. O comportamento moral, caracterizado como ação que desperta sentimentos no ator (uma das partes) e nos circunvizinhos (a outra parte), é uma exigência social recíproca, significa que cada indivíduo “tem de ser assim” de forma incondicional, portanto, a ação imoral afetará às duas partes. A reciprocidade é fundamental, devido ao caráter intersubjetivo do comportamento moral.

A vergonha moral (...) se distingue claramente da vergonha não-moral. Isto é especialmente visível quando nos perguntamos como é a reação emocional de quem está diante de nós em ambos os casos. No caso usual, ou o público não participa emocionalmente, ou, se sente uma emoção, esta consiste em rir-se da pessoa em questão. Se, em contrapartida, uma pessoa fracassa moralmente, quem está diante dela nunca permanece emocionalmente neutro, nem se diverte, mas reage indignado e com censura. (TUGENDHAT. 2003. p. 57).

O julgar moral demanda uma consciência moral, que somente tem existência a partir de um “querer motivado” do sujeito. Mas se é assim, o moral, o “ter de”, decorre sempre de um querer, ao menos implícito. (TUGENDHAT. 2003. p. 62).

Vergonha e indignação correspondem no ambiente moral à sanção pela ação não moral cuja pré-condição é o sujeito se entender como pertencente a uma comunidade e não existir com ausência total de senso moral. Esse querer do sujeito

⁵³ Exceção para aqueles que possuem o que Tugendhat designou como “lack of moral sense”.

julgado moralmente implica então: uma identidade ou compreender-se como “parceiro cooperador” na sociedade que utiliza essa escala de “bom e mau” e a aceitação recíproca das normas morais.

O conceito de moral deve atender a esses requisitos: corresponder a um conceito de “bom” que embora não seja universal, tem a possibilidade de sê-lo. Esse “bom” deve ser o único a atingir esse nível de excelência.

Tugendhat entende que o conceito de respeito universal, referido na segunda fórmula do imperativo categórico de Kant⁵⁴ corresponde a uma “consciência moral comum” que suportaria um conceito de “bom” universalizável. A concepção kantiana, apesar de embasada no conceito de razão, ponto de diferença com o contratualismo, aproxima-se bastante de sua posição, ao conceber a ação moral como universalizável, em especial a partir da primeira fórmula do imperativo categórico⁵⁵, ou seja, se fosse um contratualista a motivação dessa ação deveria ser uma máxima universal porque a ele interessa. Na visão kantiana é uma ação que deve se tornar universal porque boa, sem interesse próprio, visa apenas e tão somente o bem, mas ambas deveriam se universalizar porque são boas, no sentido do bom absoluto (o respeito se tem por um terceiro, indeterminado, a qualquer um, nesse sentido uma regra universalizada). A diferença entre as posições está na ação “viciada”, que o contratualista entendendo proveitosa a terá como boa, já o kantiano a entenderá como má.

Isto nos faculta a definição da relação entre a concepção do ponto de vista do conteúdo de Kant e o contratualismo: são exatamente as mesmas regras que o contratualista e Kant determinam. O contratualista supõe um cumprimento apenas instrumental (cumpre as regras para que os outros as cumpram com relação a mim). Kant, ao contrário, exige o cumprimento absoluto pela seguinte razão: porque é bom. (TUGENDHAT. 2003. p. 82).

O bem deve ser imanente, obtido a partir da comunidade, não mais poderá ser dado de forma transcendente. Deverá também ser um princípio que atenda a todos, sem limitação, ou seja, deverá corresponder à multiplicidade de querer existente. A intersubjetividade, nesse contexto é o que dá o sentido do que seja

⁵⁴ “Age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (KANT. 2005. p. 59).

⁵⁵ “age segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Ibid. p. 51)

preferência objetiva, e desta forma se torna universal, corresponde ao que todos querem e em princípio respeitam.

Já que as exigências recíprocas que repousam na sanção interna, exigências que se expressam na aprovação e na crítica, constituem a forma de uma moral como tal, então também se pode dizer: na medida em que o conteúdo a que se referem as exigências não é outra coisa que o levar em consideração aquilo que todos querem, então o conteúdo se adequa com a forma. (TUGENDHAT. 2003. p. 82).

Das fundamentações de moral refutadas a primeira foi a tradicionalista, entendida como tal uma cuja base de fundamentação é uma autoridade (tal como nos “dez mandamentos”) ou uma autoridade implícita em uma tradição. (TUGENDHAT. 2003. p. 23). A fundamentação tradicionalista, por basear-se em uma fé, em algo dado que não admite confronto com outras posições, reduz a possibilidade de escolha, altera substancialmente a consideração do que é “bom”. O bom aqui é heterônomo, é só aquilo que é dado pela própria religião.

Também se refutou a interpretação iluminista em suas diversas escolas representativas, como a empirista escocesa do século XVIII, que concebia haver apenas uma consciência moral. Portanto, para se alcançar o conceito de moral bastaria reunir aquilo que todos aprovam e criticam. Sequer haveria necessidade de se justificar, o que contradiz o sentido de juízos morais, que têm uma pretensão objetiva, além do conceito de aprovação e crítica.

Foi afastada a interpretação do racionalismo moderno, cujo expoente é Kant, para quem a razão é um pressuposto “perfeitamente análogo” à autoridade superior. O erro aqui está na pressuposição de uma razão tão fundamental que não seja um dogmatismo. Não há também um “ter de” absoluto.

Excluída também a argumentação baseada na natureza humana, que apresenta a característica de ser uma fundamentação circular, ou seja, estabeleceu-se uma determinação normativa da qual se extrai as normas e a argumentação contratualista, que corresponde em termos de comportamento social a uma mera instrumentalização das normas. Não há propriamente uma moral.

De igual forma a concepção utilitarista nada tem que ver com a moral, seu comportamento carece de uma estrutura moral, uma vez que considera apenas que desde que todos estejam melhores, está bom para ele.

Diversas outras correntes são afastadas com argumentos vários, dentre elas a hegeliana que se passará a tratar.

4.2 A CRÍTICA A HEGEL

Para Tugendhat a posição de Hegel é conservadora e anti-iluminista, no sentido de que apesar de não se fundamentar em uma autoridade, considera as vantagens que se teria em fundamentar a ética a partir de uma forma autoritária.

No conservadorismo hegeliano as regras morais são dadas por uma “entidade supra-individual, valiosa em si e somente da qual eles, os indivíduos, deveriam receber seu valor” (TUGENDHAT. 2003. p. 203). Como se pode ter, sem um conceito transcendente, regras morais válidas oriundas de tal entidade?

A argumentação hegeliana carece de fundamentação, em decorrência de ser dogmática: o ente, no caso o Estado, é posto arbitrariamente; porque a supressão da vontade e do querer impede justamente o cerne do conceito moral; e, porque elimina a liberdade e, assim, a responsabilidade e os sentimentos que caracterizam o comportamento moral (a idéia de vergonha, ressentimento e censura).

O conceito moral de Tugendhat decorre da idéia de um “bom” absoluto estritamente ligado à vontade que também é o elemento essencial da liberdade em Hegel. Contudo, vontade só se define se a ação tem um fim. Fim e valor sempre são relativos a um querer, pois se ambos não são pensados relativamente a um querer ou a uma valoração contradiriam o sentido de fim e valor. (TUGENDHAT. 2003. p. 142). Por decorrência, não se pode construir um conceito de moral onde foi suprimida a vontade ou onde a vontade está lesada em sua capacidade de opção, uma vontade viciada por não ser livre (ou conforme quer Hegel, com a significação invertida do que se compreende por liberdade), daí inexistir o verdadeiro comportamento moral na eticidade hegeliana.

Tugendhat critica Hegel a respeito da liberdade, sempre afirmando a inexistência da autonomia e da liberdade do homem na eticidade. Em “lições sobre ética”, ao final da sétima lição, após discorrer sobre os motivos pelos quais julga que Kant não logrou fundamentar o imperativo categórico e demonstrar a liberdade como

racionalidade, fala que o extremo da liberdade positiva é alcançado em Hegel, por meio da reversão da idéia de liberdade em uma não liberdade⁵⁶. Liberdade positiva aqui é pensada como uma liberdade que só se alcança ao se satisfazer determinadas condições. (TUGENDHAT. 2003. p. 147).

O confronto do argumento positivo “versus” negativo inicia-se com a comparação a Kant. A vedação da instrumentalização das pessoas na segunda fórmula do imperativo categórico é formalmente negativa, “não se deve instrumentalizar as pessoas”, mas a fórmula de Hegel é essencialmente positiva: “respeita as pessoas como sujeito de direito.” (TUGENDHAT. 2003. p. 145).

O respeito jurídico, imposto por regras necessárias, afeta multifacetadamente o conceito do que é moral. O indivíduo deve pertencer a uma comunidade que obrigatoriamente será moral, pois a moralidade é imposta. As regras não podem ser criticadas, o conceito de “bom” como definido no tópico 4.1. acima é imposto, não está presente o elemento volitivo essencial. No limite, como na proposta da eticidade, haveria uma “moral legal”, ou seja, os comportamentos indesejados teriam uma coerção legal e não mais interna, do próprio indivíduo. A coerção interna, a mera reprimenda social perderia relevância. Para Tugendhat o conceito hegeliano de liberdade positiva está errado, pois Hegel transformou o que era para ser liberdade em necessidade, os níveis de interferência do Estado na vida do indivíduo atingem tal proporção que o espaço no qual esse indivíduo pode atuar sem ser obstado por terceiros é praticamente nulo. O ponto crucial é que a liberdade assim proposta elimina a responsabilidade, que deve ser a condição primeira de qualquer idéia de vida benfazeja. Eliminá-la é uma proposta irracional. O Estado não pode ser bom, mau, ou liberal ao exigir de seus cidadãos uma “relação afirmativa incondicional”, isto é uma irracionalidade. “A este conceito formal de vontade em Hegel corresponde o conceito de responsabilidade em sentido amplo. Atua-se livremente quando se pode dizer: a) o faz porque queria; e b) estava no uso de suas faculdades (era capaz de deliberar)”. (TUGENDHAT. 1993. p. 270).

Em “Autoconsciência e autodeterminação” a crítica é bem mais profunda, aborda diversos aspectos da obra de Hegel e conecta conceitos importantes

⁵⁶ Argumento plenamente desenvolvido em Autoconciencia y autodeterminación (1993).

comentando cada um. Assim como Kierkegaard⁵⁷, origina sua crítica na lógica, em especial na igualdade do eu com o próprio eu, identificado como autoconsciência.

Para Tugendhat, os conceitos hegelianos de verdade e liberdade estão errados afetando diretamente sua fundamentação: liberdade para Hegel é autodeterminação, e autodeterminação é a realização da verdade. “Não há dúvidas de que sua intenção (de Hegel) é pensar a intersubjetividade e a liberdade em conjunto com o pleno conceito de autoconsciência” (Tugendhat. 1993. p. 265).

A realização do espírito ocorre de forma dupla nas diferentes obras de Hegel. Na Fenomenologia do Espírito dá-se no momento da descoberta da verdade e na Enciclopédia das Ciências Filosóficas (§§ 424, 430 e 436) e na Filosofia do Direito na realização da liberdade, conceito primacial nestas obras.

O conceito de verdade é encontrado no parágrafo terceiro da Fenomenologia do Espírito, onde se diz que só o absoluto é verdadeiro ou só o verdadeiro é absoluto. Absoluto quer dizer o mesmo que incondicionado, portanto, verdade é o que é absoluto que é o incondicionado. Por sua vez, incondicionado quer dizer autônomo, ou também aquilo que é livre para Hegel. O conceito de verdade contém, ainda, a unidade de sujeito e objeto, que é entendida como identidade. A liberdade como igualdade de autoconsciência é um erro. Eu = eu é uma expressão errada, pois essa reflexão não existe. “Que a liberdade se baseie na reflexão só tem um sentido claro de entender-se reflexão como deliberação sobre o próprio atuar. Hegel viu uma relação imediata entre liberdade, abstração, conceito e o eu. Quase tudo nesta combinação é falso”. (Tugendhat. 1993. p. 266).

Como ocorre com a liberdade? Liberdade é autodeterminação, mas o que se autodetermina é a chamada vontade livre. Vontade pode ser imediata ou vontade mediada, a primeira, chamada de desejo, é afeita ao querer imediato, é passiva, sua determinação vem de fora e visa atender ao imediato e por ser heterônoma, é finita; a vontade que é racional é infinita, não decorre de causas externas nem visa o imediato, mas advém da racionalidade que em consonância com o universal é infinita, essa a vontade que é livre, que pauta o agir livre do homem.

(...) desde Aristóteles, se diferenciou o comportamento sensível do comportamento volitivo racional (reflexivo). Só este último, a faculdade ‘*apetitiva*’ superior, é designado vontade e sua característica é ser livre. O

⁵⁷ Segundo Luft, em *As sementes da dúvida*, Kierkegaard afirma que a própria lógica de Hegel é dogmática, uma vez que para iniciá-la o filósofo teve que escolher um início e portanto, não poderia ser um saber absoluto.

querer sensível tem sido designado desejo. Há que se ter isso em conta para entender porque Hegel dá o qualificativo desejo ao primeiro nível do comportamento prático consigo mesmo. Os critérios tradicionais de distinção entre sensibilidade e entendimento, adotados também por Hegel, são: o comportamento sensível a) é passivo e não ativo; b) está dirigido ao individual, ao momentâneo, sem referência a algo geral; e, c) por isso é instável. (...) (TUGENDHAT. 1993. p. 261).

A vontade que é livre é aquela que supera a vontade da moralidade kantiana, (que para Hegel expressa apenas uma verdade parcial). A vontade que é boa em si e para si é aquela em consonância com o universal, mas essa vontade “livre” apresenta características nada comuns. Como afirmado em “Lições sobre ética”, não se pode ter uma vontade não referencial, não há um absoluto em si (a mesma crítica feita a Kant). A referência a si mesmo é uma referência que não diz nada. O que Hegel quer dizer com a expressão “universalidade que se determina a si mesma” é um produto de sua concepção especulativa. A universalidade é a identidade abstrata ou subjetividade. Quando se determina a si, só admite a diferença do ser em si mesma, exclui conteúdos estranhos como a vontade formal.

Esta estrutura obtém sua verdade só quando o ser em si, entendido como espiritual, independe da substância espiritual, ou seja, do espírito objetivo, e a vontade subjetiva se sabe uma com o que tem à sua frente determinado. ‘A vontade livre que quer a livre vontade’ está consigo e não depende de nada mais, não porque não se refira a nenhuma outra coisa, mas porque se sabe idêntica ao seu reflexo, por isso é verdadeira, ou melhor, é a verdade mesma, porque seu determinar consiste em ser em sua existência isto é, como estando frente a si, seu conceito. (TUGENDHAT. 1993. p. 271).

É por isso que o verdadeiro sentido de autodeterminação em Hegel é o conceito especulativo de verdade, que na forma prática será o conceito de liberdade. Ao retomar a prática, Hegel afirma (§ 514 da Enciclopédia) que a substância livre que sabe a si mesma é o ser, é simultaneamente o dever e sua realidade encontra-se no espírito do povo. A vontade é dada.

O devido, então, já não é o oposto pela subjetividade à objetividade, como na moralidade, ‘são as leis e instituições’ da comunidade existente ‘que são em si e para si’ (§ 144), como aclara Hegel na Filosofia do Direito, ‘uma autoridade e um poder absolutos e infinitamente mais invariáveis do que o ser da natureza’ (§ 146). Elas são para o indivíduo, como explica mais adiante na passagem citada na Enciclopédia, um dever que se cumpre sem sequer refletir a respeito, é dizer, sem liberdade no sentido subjetivo, o da eleição reflexiva, pois obrigam sua vontade. (TUGENDHAT. 1993. p. 272).

A confiança substituiu a capacidade reflexiva e a escolha – a escolha racional é agora mera aceitação – a verdadeira convicção ética, por meio da qual a consciência moral individual (privada) desaparece com a “evolução social” que ocorre da passagem da moralidade para a eticidade.

Para Tugendhat, a única forma de Hegel falar de liberdade é compreender que a verdadeira liberdade é a necessidade, conforme afirma no fim do parágrafo 514 da Enciclopédia. A razão dessa metamorfose da liberdade em seu contrário é que o indivíduo deve sentir-se livre quando cumpre exatamente os deveres que lhe advêm do espírito, daquela autoridade superior que caracteriza a posição conservadora e que substitui a autoridade transcendental por algo imanente, uma espécie de religião. Aqui não se fala de moral, apenas de um totalitarismo maligno.

Chega-se assim ao cúmulo de perversão que nem sequer Hegel sobrepôs; pois é certamente uma perversão conceitual, senão moral, de modo que é difícil considerá-la só segundo o seu aspecto conceitual. Mas é segundo este que é possível, já que Hegel determina a verdadeira liberdade – a autodeterminação – como ser consigo mesmo e a desenvolve no sentido de seu conceito especulativo de verdade. (TUGENDHAT. 1993. p. 273).

O Estado hegeliano abole o poder de reflexão, torna-se um conjunto de indivíduos que meramente acredita e aceita e, principalmente, que deixa de ter responsabilidade, seja por uma supressão dos espaços de liberdade, seja pelo total domínio da vida de cada um, aspectos que serão mais profundamente debatidos por Isaiah Berlin, ou ainda, pelo determinismo oriundo de uma objetividade exacerbada.

Chego ao seguinte resultado: não é nenhuma casualidade que Hegel utilize para uma concepção diferente de comportamento consigo, as mesmas expressões que a concepção de responsabilidade, ou seja, liberdade e verdade. Ao inverter o sentido dessas palavras, ele não apresenta outra concepção senão precisamente a contrária: o sentido de sua concepção consiste em eliminar a idéia de responsabilidade (precisamente por isso não pode fazê-lo abertamente, mas tem que usar as mesmas palavras) e isto faz sua concepção tão importante para hoje como a de responsabilidade mesma. (TUGENDHAT. 1993. p. 274).

5 A POSIÇÃO DE ISAIAH BERLIN

A posição de Berlin difere em muito da de Hegel, pois suas crenças opõem-se quase diametralmente ao ideologismo, ao monismo⁵⁸ e ao iluminismo. Suas pesquisas tinham por pressuposto a possibilidade de mais de uma verdade, da implausibilidade de uma verdade única. Seu ceticismo relativamente a uma busca frenética por uma única resposta verdadeira o levou à posição oposta, a crer que as questões genuínas podiam ter mais de uma resposta, pois atendem a condições culturais que diferem no tempo e no espaço, ou seja, as próprias questões quando propostas em tempos diferentes atendem a objetivos diferentes, e já por isso, não necessitando de qualquer outro aspecto, as respostas devem ser diferentes. Para ele “o monismo está na raiz de todo extremismo”. (BERLIN. 2005. p. 34).

A descrença no universal é corolário da valorização da multiplicidade. A marcha da história assume em Berlin um comportamento que é afetado pelos indivíduos, mas não só aqueles seres especiais como Napoleão Bonaparte ou o príncipe, mas por uma miríade de desconhecidos, todos importantes, embora em maior ou menor escala. O comportamento individual é valorizado como elemento essencial do humano, a marcha da história não tem mais um comando único como um fim objetivado, uma única direção, uma vez que o indivíduo, o ser atomizado, importante para a composição do todo, pode debandar a esmo, inclusive ser o caso de modificar o comportamento do todo:

Pode-se pôr em dúvida o grau de diferença que a influência deste ou daquele homem representou na formação dos acontecimentos. Mas tentar reduzir o comportamento ao de ‘forças sociais’ impessoais que, além do mais, não podem ser analisadas no quadro da conduta dos homens que, mesmo segundo Marx, fazem a história, é ‘reificação’ de estatísticas, uma forma da ‘falsa consciência’ de burocratas e administradores que fecham os olhos a tudo aquilo que se mostra incapaz de ser quantificado e, por esse meio, perpetrar absurdos na área da teoria, e desumanização na área da prática. (BERLIN. 1982. p. 17).

⁵⁸ Ao tratar dos temas que foram objeto de seus estudos, no ponto em que desenvolve seu interesse pelo fenomenismo, Berlin assim se expressa: (...) “Outros filósofos sustentavam que o mundo exterior era uma realidade material que podia ser percebida diretamente, ou percebida erroneamente dependendo de qual fosse o caso: isso era chamado realismo, em oposição à visão de que nosso mundo era inteiramente criado pelas faculdades mentais – razão, imaginação e outras semelhantes – que era chamada idealismo, no que nunca acreditei. Nunca acreditei em nenhuma verdade metafísica – sejam as verdades racionalistas, como as comentadas por Descartes, Spinoza, Leibniz e, ao seu modo muito diferente, Kant, sejam as verdades do idealismo (objetivo), cujos pais são Fichte, Friedrich Schelling e Hegel” (...) (Berlin. 2005. Pág. 20).

A liberdade vislumbrada não tem somente um vetor, mas expande-se em um espaço multidimensional atrelada às possibilidades de muitas verdades, pois pertence a cada um segundo sua cultura, segundo sua época, capacidade de obter e processar informações, mas é também limitada por essa mesma cultura, pelo medo de mudar, pela identidade de um grupo étnico, racial, religioso, ou outro qualquer, ou, ainda, pela inércia que retém os indivíduos em uma situação cômoda. O componente social prevalece sobre as formalidades.

Um dos fenômenos intelectuais que causaram maior impacto sobre mim foi a busca universal, empreendida pelos filósofos, da certeza absoluta, de respostas que não podiam ser objeto de dúvidas, de uma total segurança intelectual. Desde o início, essa sempre me pareceu ser uma busca ilusória. Por mais solidamente baseados, difundidos, inevitáveis, 'evidentes por si mesmos' que pudessem parecer uma conclusão ou um dado direto, seria sempre possível conceber que algo poderia modificá-los ou até perturbá-los, mesmo que não se pudesse imaginar no momento o que poderia ser. E essa suspeita de que uma grande parte da filosofia estava num caminho ilusório veio mais tarde dominar as minhas idéias numa conexão completamente nova e diferente. (BERLIN. 2005. p. 21).

A formação de seus conceitos de liberdade atende a uma construção complexa, que evolui a partir de seus estudos iniciais e pela comparação das posições iluministas com a dos românticos, além da experiência com Vico.

Para uma imensa gama de pensadores dos séculos XVII até o século XIX, o universo foi desvendado por Newton, os acontecimentos obedecem a leis como as da gravitação universal, bastando ao homem ser capaz de reunir os dados corretos e observar a natureza com acuidade para aprender suas leis, podendo a partir daí responder corretamente aos atos e fatos do mundo natural, moral, social e político⁵⁹. Se as leis existem para tudo e para todos, de igual forma existem para a história. A crença dominante em tais períodos era a de que as leis da história já haviam sido descobertas ou estavam em vias de ser. O comum entre esses pensadores era que o conhecimento só poderia ser alcançado mediante respostas verdadeiras, a inverdade e as múltiplas verdades são irmãs, não passam de falácia.

Berlin tem uma posição diversa, refratária ao monismo. Ao contrário dos iluministas, seu pensamento foi pautado pelas idéias de Giambattista Vico, J. G.

⁵⁹ "A natureza e as leis da natureza estavam ocultas na noite. Deus disse, faça-se Newton! E tudo se fez luz. Pronunciamento de Alexander Pope ao presidir as cerimônias fúnebres de Sir Isaac Newton." (BERLIN. 2005. p. 67).

Herder e nas idéias românticas. “O meu pluralismo político é um produto de ler Vico e Herder, e de compreender as raízes do romantismo” (...) (BERLIN. 2005. p. 32).

Para Vico, a problemática que importava era conhecer por que as coisas são como são e não do que elas são feitas ou meramente como são feitas. Ao buscar respostas para esses questionamentos, num contexto no qual se tem como premissa que as perguntas filosóficas e outras que afligem às pessoas em geral variam de época para época e cultura para cultura, é perceptível a variação dos significados e dos valores de um povo para outro, por isso não há a verdade, mas diversas verdades. As épocas são diferentes, os costumes, as pessoas, as técnicas, as dificuldades e circunstâncias, por isso os problemas se originam de forma diferente e as respostas variam. Há uma natureza humana comum em todas as sociedades, sem a qual a compreensão da literatura, dos costumes, das leis, etc. é impossível (BERLIN. 2005. p. 26). Com essa ótica é possível perceber que as questões e as respostas propostas pelos gregos diferiam das dos romanos e destes para a idade média e assim por diante. Essa dinâmica axiológica não é uma mera premissa, mas algo que em verdade veio a se constatar.

A importância que a variação de um dado valor tem para esta ou aquela sociedade está no fato de que a perspectiva diferente leva a respostas diferentes, portanto, sendo verdade que o que importa para um povo difere daquilo que importa para outro, o mais provável é que não se tenha apenas uma verdade, mas tantas quantas são as perspectivas, em suma, não pode haver respostas universais para todas as questões, ao menos em um nível tão atomizado quanto o comportamento individual.

Herder é ainda mais desconcertante para aqueles que acreditam no monismo, afirmando que culturas diferentes dão respostas diferentes a suas questões centrais. Para ele “a humanidade não era única, mas várias, e varias as respostas às questões, embora pudesse haver em todas alguma essência central que era exatamente a mesma”. (BERLIN. 2005. p. 28).

O pensamento romântico também influenciou em demasia sua formação, em especial a idéia de que os ideais não eram verdades objetivas, um destino previamente escrito que demandava uma mera compreensão pelos seres humanos. Os ideais são criados pelos homens. Os valores não estão ao dispor dos homens na natureza, eles são “fabricados, gerados”, o que significa uma tomada de posição

diametralmente oposta à tendência objetivista e universalizadora iluminista. O valor agora está na “singularidade” e não mais no universal.

Essa exaltação do individual afetou as idéias e a obra do filósofo no sentido de corroborar sua posição contrária ao monismo, em relação à unificação como resposta. Determinou, também, uma posição contrária à metafísica e a propostas políticas na forma do que Tugendhat chamou de posição conservadora, ou seja, que impõe uma autoridade não fundamentada.

Nunca aceitei nem sequer por um momento a idéia desses superegos, mas reconheci a sua importância no pensamento e na ação modernos. (...) Embora rejeite essa imensa interpretação metafísica da vida humana in Toto – continuo um empirista, conheço apenas o que sou capaz de experimentar, ou pensar que poderia experimentar, e nem sequer considero a possibilidade de acreditar em entidades supra-individuais - , ainda assim admito que ela causou algum impacto sobre mim. (BERLIN. 2005. p. 30).

O impacto no pensamento do autor ocorreu na forma do pluralismo de ideais, de culturas e de temperamentos, conceito no qual os valores são muitos e objetivos, fazem parte da natureza humana, mas não são infinitos. É uma formação diferente do relativismo, a existência de valores díspares, mas atinentes especificamente a um indivíduo e não a outro. A pluralidade de valores que alguém carrega não é igual à de seu irmão, colega ou outra pessoa qualquer, em que pese alguns sejam comuns, ou mesmo a maioria. Também varia a carga axiológica, pois os valores têm importância variada entre os indivíduos, grupos ou nações.

O que importa é que alguns sejam comuns, senão não há humanidade, não há comunicação, não haveria inter-relações, contudo, é necessário que outros sejam diferentes, pois é uma constatação óbvia, os homens diferem uns dos outros, ou seja, em que pese haja alguma identidade, o conjunto dos valores forma um todo que não é o mesmo de A para B. Entretanto, é o que há de identidade, os componentes comuns, que permitem a compreensão humana.

O número de valores humanos, de valores que posso buscar mantendo o meu semblante humano, o meu caráter humano, é finito – vamos dizer 74, ou talvez 122 ou 26, mas finito, qualquer que seja. E a diferença que isso acarreta é que se um homem busca um desses valores, eu, que não o busco, sou capaz de compreender por que ele o busca ou como seria, nas suas circunstâncias, ser induzido a buscá-lo. Daí a possibilidade da compreensão humana. (BERLIN. 2005. p. 31).

A idéia de que a variedade é boa (necessária a conceitos modernos como v.g. democracia), de que se deve tolerar a multiplicidade de opiniões, pois a quantidade se apresenta como um fator positivo melhor do que uma única opinião imposta a todos, é uma idéia de um tempo, uma idéia apresentada pelo romantismo de forma original, pois até então a verdade era só uma cujo corolário era platônico, disposto desde a República, aqueles que a detinham deviam comandar os que não a sabem.

Ninguém antes do século XVIII poderia ter aceito tal coisa: a verdade era única, e a idéia de variedade era sua inimiga. Além disso, a idéia de sinceridade, como valor, é algo novo. Foi sempre correto ser um mártir da verdade, mas apenas da verdade: os muçulmanos que morriam pelo islã eram pobres criaturas tolas e desorientadas que morriam por algo sem sentido; (...) – o importante era estar certo. Ao descobrir a verdade, como em toda outra área da vida, o que importava era o sucesso, não o motivo.

(...)

não se conferiam pontos para a sinceridade, enquanto a noção de que há mais de uma única resposta a uma pergunta – isto é, o pluralismo – não se tornou mais difundida. (BERLIN. 2005. p. 33).

5.1 LIBERDADE

Da estrutura intelectual que Berlin construiu, brota o conceito de liberdade que virá a desenvolver e por via de conseqüência as idéias sobre o determinismo, que não é propriamente refutado, mas tido como improvável⁶⁰. Afirma que a determinação de eventos a partir de outros é algo contraditório com a proposição de que os homens são livres para escolher entre mais de um curso de ação, ou seja, que os homens escolhem por si e não por causas estranhas ao seu controle. Outro aspecto que ressalta a repulsa ao determinismo é que se fosse verdade que todas

⁶⁰ Logo no início da introdução de Quatro Ensaios sobre a liberdade, na p. 2, Berlin afirma: “Não defendo a tese de que, como sustentam alguns de meus mais veementes críticos, seja certo (menos ainda do que eu possa demonstrar) que o determinismo é falso; apenas, que os argumentos em seu favor não são conclusivos e que se, algum dia, tornar-se uma crença amplamente aceita e entrar na textura do pensamento e conduta gerais, o sentido e o uso de certas palavras e conceitos básicos para o pensamento humano ficarão obsoletos ou terão de ser drasticamente alterados.”

Na p. 3, após afirmar que mesmo que se tenham todos os atos determinados por seus respectivos antecedentes não vê “prima facie” uma impossibilidade entre determinismo e responsabilidade, mas pensa que são mutuamente excludentes: “creio que estão enganados os historiadores ou os filósofos da história que sustentam jamais serem responsabilidade e determinismo incompatíveis entre si, seja verdadeira ou não uma determinada forma de determinismo; e, ainda, seja justificada ou não uma determinada forma de crença na realidade da responsabilidade moral, o que parece claro é que essas possibilidades são mutuamente excludentes: ambas as crenças podem carecer de fundamento, mas as duas não podem ser verdadeiras.” (BERLIN. 1981).

as coisas são determinadas, elogios, mérito e valor seriam conceitos inócuos e não deveriam ser utilizados (de igual forma coloca Tugendhat).

Mesmo os defensores do determinismo continuam utilizando essas expressões, quando não conceitos cuja implicação em um mundo determinista alteraria sobremaneira seus significados em relação à forma como usualmente se os compreende, como no caso do conceito de responsabilidade. Esse é, em sua visão, um nítido exemplo de como os homens acham “perfeitamente possível adotar o determinismo na teoria e desconsiderá-lo na prática”. (BERLIN. 1981. p. 6).

Existem alguns termos que, se levarmos o determinismo a sério, não mais usaríamos, ou usaríamos apenas em algum sentido muito específico, como quando falamos de bruxas ou de deuses olímpicos. Conceitos como justiça, equidade, mérito e honestidade certamente teriam de ser reexaminados se tivessem de ser mantidos vivos e não relegados ao papel de ficções já fora de uso – fantasias tornadas inofensivas pela marcha da razão, mitos importantes em nossa juventude racional explodidos ou, pelo menos tornados inócuos pelo progresso do conhecimento científico. (BERLIN. 1981. p. 9).

Apesar da refutação da plausibilidade do determinismo, o espaço para a liberdade não é pleno. Leis causais têm possibilidade de aplicação na história do homem e o conhecimento das leis científicas melhora os processos e procedimentos, bem como ampliam a liberdade⁶¹, por isso, reconhece que as fronteiras da livre escolha são “bem mais estreitas do que muitos homens supunham”. (...) “Em um sistema causalmente determinado, os conceitos de livre escolha e de responsabilidade moral, nos sentidos em que são geralmente empregados, desaparecem ou, pelo menos, ressentem-se de aplicação.” (Berlin. 1981. p. 19).

A face oposta do determinismo é o estudo da liberdade, principalmente em duas de suas modalidades de apresentação, liberdade negativa e liberdade positiva. As modalidades de liberdade não apresentam somente facetas positivas, o uso ilimitado dos conceitos em situações de falta de “freio”, como nas quais concepções restritivas, malévolas se sobressaem, tem por consequência conduzir mais ao cerceamento da liberdade do que à liberdade em si.

⁶¹ Penso que a expressão adequada seria “tende a aumentar a liberdade”, uma vez que concordo que o domínio das leis científicas propende para aumentar a liberdade. Não é de se excluir, contudo, a possibilidade de gerar consequências em sentido negativo, como o desenvolvimento de tecnologias para a guerra e a dominação. Outro aspecto importante a se considerar é relativo às consequências psicológicas.

O fundamento de todo o desenvolvimento dos conceitos de liberdade atribui à capacidade e necessidade de escolha como uma característica “inevitável” da condição humana, portanto, a liberdade é para Berlin “um fim em si mesmo” (Berlin. 1981. p. 168). Não que a liberdade seja absoluta, o critério único ou deva ser o critério dominante de ação social, mas um critério necessário ao menos em uma dimensão mínima, aquém da qual o atributo de humano não é mais possível.

O sentido fundamental de liberdade, o núcleo duro do conceito é a idéia de “liberdade dos grilhões, do aprisionamento, da escravidão por outros. O resto é extensão desse sentido, ou então é metáfora” (BERLIN. 1981. p. 32).

À liberdade negativa associa uma resposta à questão: até que ponto devo ser governado? Considera que seu conceito não foi objeto de tanta deturpação pelos teóricos quanto sua outra face, a liberdade positiva, e, vê o conjunto de idéias que se desenvolveram a partir de seu núcleo axiológico, “suas origens inocentes” como pouco ameaçadoras para o objeto que realmente lhe importa, a liberdade propriamente dita. O mesmo não ocorre com a liberdade positiva, as implicações do desenvolvimento de seu conceito têm sido mais “desastrosas”, razão pela qual dedica um estudo mais aprofundado a essa segunda “espécie”.

Enquanto Hegel buscava responder às perguntas relativas ao seu conceito de liberdade como autodeterminação: o que ou quem se autodetermina?; como se autodetermina?; por que se determina?⁶², Berlin está preocupado com as questões relativas à extensão do espaço de atuação individual no qual não há interferência de terceiros, ou seja, no qual o indivíduo possa agir livre da intromissão de outros indivíduos, e com a questão de quem é que detém o poder de governar ou restringir a liberdade de outros. Para tanto pergunta? Por quem sou governado? e, até que ponto sou governado? A tese de Berlin é a de que as respostas aos campos de atuação e de dominação divergiram ao longo do tempo e, principalmente, que a evolução do conceito do “eu” transmuta sua auto-visão, de início intrinsecamente relacionada com um “eu” individual, atomizado, para um “eu” metafisicamente transformado, um ser gigantesco identificado com o Estado, a nação, a Igreja, uma raça. Nesse processo, uma doutrina originariamente preocupada com a liberdade envolveu⁶³ para uma doutrina da autoridade e da imposição. Para ele, os autores

⁶² Ver acima o tópico sobre a liberdade na Filosofia do Direito de Hegel, primeira parte.

⁶³ Assumo, bem como Berlin, que a dimensão da liberdade é um fator positivo e benéfico, diretamente proporcional à sua amplitude, ao seu tamanho.

metafísicos idealistas, em sua maior parte, identificavam a liberdade com a concretização do eu real, “não tanto nos homens considerados individualmente, mas também encarnados em instituições, tradições, formas de vida mais amplas do que a existência empírica espaço-temporal do indivíduo finito”. (BERLIN. 1981. p. 25.).

Em Hegel o indivíduo deve cuidar de sua natureza e de suas paixões, principalmente as exacerbadas, para não cair escravo delas. O Estado, como espírito objetivo, escolherá o que é bom para o indivíduo, uma vez que esse pode ainda sofrer os efeitos de suas paixões e ter uma vontade ainda não racional. A resposta de Berlin passa pela compreensão de que não existe uma autosuficiência total, uma “onipotência social” (BERLIN. 1981. p. 24) do indivíduo⁶⁴, o filósofo compreende que facetas expressivas da liberdade são restringidas ou concedidas por outros, que não há autonomia nem no sentido kantiano nem hegeliano, uma vez que a liberdade delimita-se fortemente por motivos heterônomos.

Os conceitos⁶⁵ de liberdade são baseados em sua posição não monista, não se resumem a um conceito político, levam em consideração as influências da física, psicológica, acesso à informação, capacidade crítica, etc., sem confundir liberdade com condições de liberdade. Mesmo partindo de premissas muito mais elaboradas do que a de filósofos da antiguidade ou do iluminismo, suas primeiras conceituações de liberdade apresentavam problemas que somente mais tarde foram superados. Em Quatro ensaios sobre a liberdade, o próprio filósofo reconhece erros e comenta que na versão original de Dois Conceitos de Liberdade o sentido emprestado à definição de liberdade não corresponde ao significado que intencionava para o termo. A conexão se deu a um objeto etéreo, o desejo, que se pode reduzir a um pensamento, diferente do sentido de inexistência de amarras físicas, econômicas, intelectuais, etc. que pretendia. Tratava-se de uma fundamentação inapropriada, pois não é a satisfação dos desejos que torna o homem mais ou menos livre, não basta retirar os obstáculos no caminho da realização da felicidade, “pois se ser livre – negativamente – é apenas não ser impedido por outras pessoas de fazer qualquer coisa que se deseje fazer, então uma das formas de alcançar tal liberdade é extinguir os desejos.” (Berlin. 1981. p. 20). À liberdade não propriamente física

⁶⁴ O uno, ser um onipotente social é uma contradição, uma vez que não se pode ser social isoladamente, apenas consigo, portanto utilizo a expressão apenas como figura de linguagem.

⁶⁵ Falo no plural, pois não há em Berlin apenas um conceito de liberdade, mas vários.

chamou de liberdade espiritual e ressaltou a necessidade de diferenciá-la de um “senso mais fundamental de liberdade”.

O conceito de liberdade (negativa) contido na versão utilizada de Quatro ensaios sobre a liberdade é repetido em A força das idéias de diversas formas, sempre com a mesma idéia de um espaço livre para atuação, como no exemplo: “ausência de obstáculos que bloqueiam a ação humana” (2005. p. 35)^{66 67}.

Importante notar sua especificidade. Não se trata de mera liberdade de agir, mas liberdade de “oportunidade de ação”, que é um conceito muito mais amplo do que o de ação em si. A liberdade de oportunidade de ação engloba o não agir, ação e abstenção, movimento e inércia. E liberdade também não pressupõe nenhum objetivo, não demanda nenhum projeto de ação (ou omissão) que altere seu estado de ser (o que se pode ter como uma forma de determinismo ou mesmo um cerceamento da liberdade pela necessidade de se fazer (ou deixar de fazer) algo.

A liberdade a que me refiro é a oportunidade de ação, mais do que a ação em si mesma. Se, embora eu goze do direito de passar por portas abertas, preferir não fazê-lo, mas ficar sentado vegetando, isso não me torna menos livre. Liberdade é a oportunidade de agir, não a ação em si mesma, é a possibilidade de ação, e não necessariamente aquela realização dinâmica da ação (BERLIN. 1981. p. 23).

A idéia de liberdade de oportunidade de agir é um passo adiante no conceito de liberdade negativa. Incorpora importantes elementos da liberdade positiva entendida como liberdade para um propósito (inclusive o propósito de não ter qualquer outro propósito). Há um valor intrínseco na autodeterminação. Não importa a natureza do motivo que enseja valor para o indivíduo o fato dele obedecer ao seu auto-comando, de obedecer a si, segue-se que a autodeterminação tem um valor “insubstituível” pelo simples fato de ser uma conduta própria, de não ser algo heterônomo, imposto. Berlin chega a afirmar que o “autogoverno democrático é uma

⁶⁶ A liberdade negativa, quando extremada, também é um absurdo: “O desejo de ser deixado sozinho, ter permissão de fazer o que deseja sem precisar prestar conta disso a algum tribunal – sua família ou seus empregadores, seu partido, seu governo ou até toda a sua sociedade –, esse desejo é um sintoma de desajuste. Pedir que sejamos livres da sociedade é pedir que sejamos livres de nós mesmos”. (BERLIN. 1981. p. 163).

⁶⁷ Uma boa descrição do que seja liberdade negativa é: “A extensão de minha liberdade social ou política consiste na ausência de obstáculos não simplesmente a minhas escolhas reais, mas também a minhas escolhas potenciais – a meu modo de agir de uma forma ou de outra, conforme minha opção. Da mesma forma, a ausência dessa liberdade individual se deve ao fechamento de tais portas ou à incapacidade de abri-las, como resultado – pretendido ou não – de práticas humanas alteráveis, da operação de instituições humanas; embora apenas se tais atos forem deliberadamente pretendidos (ou, talvez, acompanhados da conscientização de que podem bloquear os caminhos), é que poderão ser chamados de opressão”. (Berlin. 1981. p. 21). Já na página 136 define como “a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros. Se sou impedido por outros de fazer o que, de outro modo, poderia fazer, deixo de ser livre nessa medida (...)”.

necessidade humana fundamental, é algo valioso em si mesmo”. (BERLIN. 1981. p. 26).

Contudo, o convívio impõe restrições maiores que as meramente decorrentes da natureza. A liberdade de “A” obrigatoriamente é limitada pela liberdade de “B” ou pelo poder que “B” tem de agir e vice-e-versa, uma vez que o homem é um ser social⁶⁸ e como tal assume posições em um contexto, detém um poder ou responde a manifestações de poder. Por isso, faz-se necessário expandir a idéia da liberdade negativa para sua faceta conexa, a liberdade positiva. É mister reconhecer que o viver em conjunto é incompatível com a plena autodeterminação, o relacionamento impõe normas de convívio mesmo que somente consuetudinárias, mesmo que tirânicas, ainda assim normas de relacionamento.

Para além do cerceamento direto da liberdade, entendido como proibições normativas (positivas, morais, etc.), imposições de força, imposições físicas e naturais, surgiram outras formas de restrição à liberdade com o desenvolvimento da sociedade, tais como as de cunho econômico, de acesso à educação e à cultura, de acesso à informação, de conchavos entre grupos (de pessoas, de nações, de empresas, etc.), de políticas discriminatórias.

Berlin chama a atenção para o fato de que não se deve confundir liberdade com condições de exercício da liberdade nem com outros valores. A liberdade tem atributos próprios e é um dentre uma gama de valores necessários ao homem. O fato de não se poder usufruir a liberdade não a aniquila. As condições de liberdade têm outras características⁶⁹, enfatiza este ponto. Afirma de forma contundente que o que se deve evitar não se cinge à confusão entre as liberdades e suas condições, mas também a confusão entre as espécies de liberdade e principalmente quanto à ampliação do sentido de liberdade que se possa dar pela inclusão em seu conceito de outros valores desejáveis, tais como a igualdade, justiça, felicidade,

⁶⁸ Berlin, assim como Tugendhat e Hegel, afirmam o homem como um ser social. Essa é uma premissa para os três.

⁶⁹ Parece-me evidente que a existência ou não de uma condição específica de se exercer uma dada liberdade não se confunde com a liberdade em si, contudo, há condições que são fundamentais para a própria revelação da liberdade, como o conhecimento, ou, tal qual o caso expressado por Hannah Arendt em “A condição humana” onde relata que o homem grego se considerava livre quando podia dispor de seu tempo para realizar tarefas que não fossem especificamente para suprir suas necessidades básicas, uma vez que os processos primitivos demandavam a quase integralidade do tempo para se concretizarem. V.g. se um homem gasta todo seu tempo disponível para se manter vivo, não tem como ser livre para se desenvolver. Da mesma forma, se o conhecimento é fundamental para determinar uma alternativa em face de uma situação na qual o desconhecimento só indica uma saída (só abre uma porta, para usar a expressão de Berlin), o conhecimento, condição de exercício da liberdade de escolha se confunde com a própria liberdade.

conhecimento, amor, etc., pois sempre haverá o risco de minimização da importância da liberdade.

(...) Propiciar a satisfação de necessidades materiais, de educação, daquela igualdade e daquela segurança que, digamos as crianças têm na escola ou os leigos na teocracia, não é expandir a liberdade. Vivemos em um mundo caracterizado por regimes (tanto de direita quanto de esquerda) que têm feito – ou estão procurando fazer – precisamente isso; e dar a tal situação o nome de liberdade pode ser uma fraude tão grande quanto a da liberdade do pobre que tem o direito legal de adquirir artigos de luxo. (BERLIN. 1981. p. 31).

(...)

O que é verdade a respeito da confusão entre as duas liberdades ou da identificação da liberdade com suas condições, mantém-se como verdade em medida ainda mais acentuada quanto à ampliação do sentido do termo liberdade, para incluir um amálgama de outras condições desejáveis – igualdade, justiça, felicidade, conhecimento, amor, criação e outros fins que os homens buscam por sua própria essência. Essa confusão não é simplesmente um erro teórico. Aqueles que têm a obsessão da verdade de que a liberdade negativa vale pouco sem condições suficientes para que seja exercida ativamente, ou sem a satisfação de outras aspirações humanas, correm o risco de minimizar sua importância, de negar-lhe o próprio título de liberdade, de transferi-la para alguma coisa que consideram mais preciosa e, finalmente, de esquecer que, sem liberdade, a vida humana, tanto individual quanto social, se esvanece. (BERLIN. 1981. p. 33).

Berlin não afirma valores absolutos, mas impõe condições, como a existência de liberdade para a possibilidade de existir o conceito de humano, ou seja, a liberdade compõe o núcleo duro daquilo que se pode atribuir aos homens como elemento de sua característica fundamental. O ser humano é dotado de necessidades e vontades, esse é um aspecto invariável da natureza humana só solucionável de forma social, em especial pela comunicação e assistência mútua que revela o que de melhor há em cada um. Ser indiferente à liberdade não é afim com o ser plenamente humano, como exposto, não permite o desenvolver-se, embora um alargamento desmedido do campo no qual os homens possam ter livre escolha de suas ações provavelmente não é compatível com a efetivação de outros valores, daí a necessidade de eleição de prioridades, de fazer escolhas.

O auge das proposições do autor se encontra no reconhecimento de que liberdade negativa e liberdade positiva não são a mesma coisa. Ambas são fundamentais para o homem, são “fins em si”, e, apesar desta condição, podem ser incompatíveis e determinarem a necessidade de escolha que obrigatoriamente

eliminará o valor rejeitado. Sendo o caso de incompatibilidade entre valores “absolutos”, impossível uma solução única que não se flexibilize ou se modifique para casos concretos díspares.

Escolher faz parte do mundo empírico, é uma “característica permanente da condição humana”. “Onde os valores definitivos são irreconciliáveis, aí, em princípio, não se pode achar soluções categóricas”. (BERLIN. 1981. p. 28). Há muitos possíveis caminhos a serem percorridos e a racionalidade está justamente em escolher quando não é possível realizar todas as opções. Berlin solapa de uma só vez o determinismo e o ideal utópico da possibilidade de existência de uma vida perfeita, cuja característica é justamente não se precisar fazer escolhas entre alternativas que determinem perdas. “Quando surgem tais dilemas, uma coisa é dizer que é preciso que se envide qualquer esforço para resolvê-lo, e outra, que é certo a priori que uma solução correta e definitiva precisa sempre, em princípio, ser passível de descobrir-se.” (BERLIN. 1981. p. 28).

A opção por um ou mais caminhos, por esta ou aquela forma de viver, associada à impossibilidade de escolha da totalidade, da vida onipresente e plena é o corolário da impossibilidade da vida ideal, caracterizada como aquela em que “nada de valor precisa ser perdido ou sacrificado”, na qual a totalidade dos desejos são satisfeitos. Esse é um fato empiricamente observável, o mundo ideal não corresponde ao mundo real, portanto, a capacidade de ser racional abarca a capacidade de escolha, se é que a capacidade de apreender o mundo real é racional. Também por isso “reduzir as áreas de escolha humana é causar danos aos homens em um sentido intrínseco”. (BERLIN. 1981. p. 29). Há, portanto, uma determinada quantidade de alternativas de escolha aquém da qual a atividade humana deixa de ser livre. As escolhas a que se refere não são somente as individuais, mas escolhas sociais e mesmo entre valores fundamentais, como na ponderação entre princípios (justiça, igualdade, fraternidade, etc.)⁷⁰.

Pressupor que todos os valores podem ser avaliados segundo uma escala, para que seja apenas caso de inspeção determinar qual é o mais alto, parece-me falsificar nosso conhecimento de que os homens são agentes livres para representarem a decisão moral de uma operação que uma régua poderia, em princípio, realizar. (BERLIN. 1981. p. 169).

⁷⁰ Minha compreensão da qualidade de fundamental para Berlin é que merece essa designação todos os valores que compõem características que o homem tem que ter para se considerar um humano, o núcleo comum que permite a comunicação e compreensão dos indivíduos e das sociedades através dos tempos.

Aqui ocorre a crítica mais contundente ao monismo. As decisões que por ventura tivessem a pretensão de ser universais, de atravessar todas as sociedades em todos os tempos e lugares, obrigatoriamente deveriam abranger os valores considerados fundamentais para o homem, sem exclusão, mas se há exclusão por impossibilidade de concomitância, se necessário uma decisão política que atribua premência de um determinado valor sobre outro, eliminando-o da resposta, então não cabe uma solução única. Essa a “falácia” do monismo.

5.1.1 Liberdade negativa

Liberdade negativa é a capacidade de agir sem que haja interferência de outro, ou ainda, é a área de atuação de um indivíduo na qual ele não sofre obstrução de ninguém. A medida de falta de liberdade é dada pela dimensão do impedimento imposto por alguém a uma ação ou omissão que de outra maneira faria, mas é importante ressaltar que não há sentido em se falar de liberdade negativa sem se pressupor o espaço social.

Liberdade negativa correlaciona-se com inexistência de coerção, que se pode definir como a “deliberada interferência de outros seres humanos na área em que eu poderia atuar” (BERLIN. 1981. p. 136), difere da falta de liberdade de se alcançar metas ou conseguir determinados objetivos que não se concretizam por debilidade pessoal, mental ou física, mas não se confunde com incapacidade.

A extensão do que seja liberdade negativa não é objetivamente dado, até porque varia de pessoa para pessoa segundo a carga axiológica atribuída a cada um dos aspectos da vida que se encontra em jogo. Não é o mero fato de se dispor de alternativas que resultará na existência ou não de liberdade, uma vez que haver mais de uma opção, digamos “x” e “y” não impede que a escolha recaia em “x” apenas por coerção.

Berlin enumera na nota nº 10 da pág. 142 alguns fatores dos quais dependeria a extensão da liberdade:

a) De quantas possibilidades estão abertas para mim (ainda que o método de computar essas possibilidades nunca deixe de ser mais do que um método superficial). As possibilidades de ação não constituem entidades distintas como maçãs, que podem ser contadas indefinidamente; b) da dificuldade ou da facilidade de essas possibilidades se tornarem concretas; c) da importância que em meu plano de vida, dadas minha natureza e as circunstâncias, essas possibilidades possam ter quando comparadas umas com as outras; d) de até que ponto elas são abertas ou fechadas por atos humanos deliberados; e) do valor que não apenas o agente, mas também o sentimento geral da sociedade em que esse agente vive, dá às várias possibilidades. (BERLIN. 1981. p. 172).

Em que pese o conceito de liberdade não ser preciso, seu cerne parece estar na compreensão de que os limites dos extremos são definidos por um lado pela impossibilidade de liberdade absoluta, uma vez que tal situação significa que todos os homens poderiam “ilimitadamente interferir na atuação de todos os outros” o que corresponde à ausência do espaço de atuação privado, na interferência por meio do poder e da força, que suprime a liberdade daqueles que não têm condições de se defender do jugo de terceiros.

O outro extremo é dado pelo reconhecimento de que a liberdade é ao menos um espaço mínimo de liberdade pessoal inviolável, necessário para o desenvolvimento da atividade humana que caracteriza o homem como homem (espaço necessário sem o qual a essência da natureza humana é prejudicada), ou seja, o controle social deve manter-se distante de uma área da existência humana, sob pena de instaurar a escravidão.

As condições de exercício da liberdade determinam a valorização que o indivíduo dará ao grau de liberdade que dispõe e ao montante de renúncia à liberdade que está disposto a aceitar em troca de outros valores, situação que pode ser exemplificada por alguém em estado famélico a quem não adiantará ter a plena liberdade se não puder restaurar suas energias. Esses parâmetros determinam o reconhecimento de um campo de atuação estritamente privado e outro que se pode denominar público, essencial ao conceito de liberdade negativa, ou seja, uma área privada de atuação independente de outras condições.

Sendo um atributo relativo à área de controle, a liberdade negativa independe das formas de governo, pois não decorre da fonte política ou de poder. Desta maneira, pouco importa para a liberdade se o governo é monárquico, presidencialista ou se há divisão dos poderes como em Montesquieau ou Hegel, a preservação de um espaço mínimo de atuação própria pode ocorrer ou ser limitada sob qualquer regime. É essa a razão pela qual a pergunta “quem me governa?”

difere da pergunta “até que ponto o governo interfere comigo?” cruciais para diferenciar liberdade positiva de negativa.

Da mesma forma que uma democracia pode, na realidade, despojar o cidadão de muitas liberdades que ele poderia ter em alguma outra forma de sociedade, também é perfeitamente concebível que um déspota de tendências liberais permitisse a seus súditos um alto nível de liberdade pessoal. (Berlin, 1981, Pág. 141).

5.1.2 Liberdade positiva

Liberdade positiva liga-se à autodeterminação, ao desejo de se governar, de ter autonomia. É o que Hegel tem presente quando fala que liberdade é autonomia, a compreensão de que o indivíduo deve se auto-governar. A liberdade positiva é alcançada mediante a satisfação de algumas “condições”. (TUGENDHAT. 2003. p. 147). Responde à pergunta: quem ou o que me governa? Trata-se de uma autodeterminação racional, que decorre da capacidade de responder a algo mais do que o instinto, de responder com atitudes próprias que não as determinadas exclusivamente pelas leis da física.

A preocupação de Berlin com esse conceito está muito mais ligada às implicações que o desejo de autonomia embute, em especial com o receio de supressão do “eu” empírico em face de uma supervalorização do “eu” racional, um desequilíbrio nessa relação que leve a situações deletérias da liberdade negativa. A determinação racional de preferências e prioridades nem sempre é compatível com as escolhas meramente empíricas que atendem aos desejos imediatos, aos impulsos humanos e podem conduzir a uma mutação do “eu” para um “eu” metafísico ou simplesmente irreal, que domina a idéia de verdade do indivíduo, distorcendo aquilo que deveria ser a expressão de sua liberdade por autodeterminação, ou seja, altera as preferências e prioridades. Tendem também a um egocentrismo exacerbado que restringe a verdade ao ponto de vista pessoal do egocêntrico, inclusive no estabelecimento da verdade e do desejo de terceiros, os quais por não serem possuidores de uma racionalidade superior não têm consciência do que querem.

Em que pese os conceitos de liberdade positiva e negativa serem aparentemente apenas duas formas de se dizer a mesma coisa, não o são e o seu desenvolvimento histórico se deu em direções opostas, até que em dado momento houve um choque direto entre ambos conceitos. Ser autodeterminado é “metaforicamente” falando ser dono de suas próprias opções, ser capaz de fazer seu próprio caminho, não ser escravo de ninguém, nem da natureza, nem de “minhas próprias paixões irrefreadas”. Berlin se pergunta: “Será que os homens tiveram a experiência de se libertarem a si mesmos da escravidão espiritual ou da escravidão à natureza”? (...) e será que, “não se tornaram conscientes, por um lado, de um ego que domina e, por outro, de algo interior que é dominado?” (Berlin. 1981. p. 143).

O problema levantado está na identificação do ego dominante com a razão, com “uma natureza superior”, aquilo que tem condições de satisfazer as necessidades do indivíduo no longo prazo, “o ego verdadeiro”, razão que deve ser ouvida em face dos desejos imediatos e impensados, pois como visa algo duradouro e não o que é meramente passageiro, é o único ego que deve ser considerado, o eu imediato não corresponde a qualquer racionalidade.

A racionalidade, frise-se, é o que diferencia o homem dos outros animais. Deixar-se levar por desejos irracionais é tornar a ser bicho como outro não humano qualquer. Essa natureza superior, e porque tal melhor, deve sobrepujar a natureza inferior afeita às imposições exógenas.

Esse ainda não é o ponto final, o distanciamento dos “dois egos” pode ser ainda maior caso o “verdadeiro” ego se identifique com algo externo ao indivíduo, um ente supra-pessoal com “vontade própria” capaz de suprimir as determinações individuais em níveis massificados. É o poder conservador de Tugendhat, o ente “dogmaticamente” eleito para dizer o “bom”.

O ego verdadeiro pode ser concebido como algo mais amplo que o indivíduo (conforme se emprega normalmente tal termo), como um ‘todo’ social do qual o indivíduo constitui um elemento ou um aspecto: uma tribo, uma raça, uma igreja, um Estado, a grande sociedade dos vivos e dos mortos e dos que ainda estão por nascer. Essa entidade é então identificada como sendo o ego ‘verdadeiro’, que, impondo sua própria vontade coletiva ou ‘orgânica’ sobre os ‘membros’ recalcitrantes, consegue sua (e, em consequência, deles) própria liberdade ‘superior’.

(...)

O que propicia a esse tipo de linguagem a plausibilidade que ela tem é que reconhecemos que é possível e algumas vezes justificável coagir os homens em nome de algum objetivo (digamos, justiça ou bem-estar público) que eles mesmos perseguiriam se fossem mais esclarecidos, mas não o

fazem pelo fato de serem cegos, ignorantes ou corruptos. Isso faz com que para mim seja fácil conceber-me como coagindo outros em seu próprio benefício, em seu próprio interesse, e não em meu interesse. Então estarei eu afirmando saber, mais do que eles próprios, aquilo de que realmente necessitam. O que isso virá a acarretar, na melhor das hipóteses, é que eles não oporiam resistência a mim se fossem racionais e tão sábios quanto eu e se identificassem seus próprios interesses tanto quanto eu os identifico. (BERLIN. 1981. p. 143).

Sendo a razão aquilo que verdadeiramente querem os homens, os outros desejos podem ser sobrepujados, mesmo que para tanto seja necessário um massacre, a guerra, a tortura, pois mesmo o torturado na verdade quer o ideal do “super ego” e não o imediatismo que o levou a ser torturado

Uma coisa é dizer que sei o que é bom para x, enquanto o próprio x não o sabe, e mesmo ignorar seus desejos em seu próprio benefício; outra coisa muito diferente é dizer que x escolheu aquilo, na realidade, sem estar consciente, não como ele, x, parece em sua vida cotidiana, mas em seu papel de ego racional que talvez seu próprio ego empírico desconheça – o ego “verdadeiro” que discerne o bem e não pode evitar escolhê-lo uma vez que tenha sido revelado. Essa monstruosa personificação, que consiste em igualar o que x escolheria se fosse algo que não é, ou pelo menos ainda não é, com o que x realmente busca e escolhe, é o centro das preocupações de todas as teorias políticas de auto-realização. Uma coisa é dizer que posso ser coagido em meu próprio benefício e que sou cego demais para apercebê-lo: isso poderá, naquele momento, ser bom para mim; na realidade, poderá ampliar o escopo de minha liberdade. Outra coisa é dizer que, se é para o meu bem, então não estou sendo coagido, pois eu o desejei, esteja ou não consciente disso, e que sou livre (ou que estou ‘verdadeiramente’ livre) (...).(BERLIN. 1981. p. 144).

Berlin julga provar por essa descrição da evolução do conceito de liberdade positiva que a falta de limites teóricos produz absurdos, e mais, que os extremos de liberdade levam ao seu contrário, que mesmo o excesso de liberdade é prejudicial. Utilizando-se de sua própria concepção, a ampliação da liberdade positiva retira espaço da liberdade negativa além do limite humanamente aceitável, reduz os indivíduos a autômatos sem vontade própria nem direito de escolha.

Não pretende, porém, o estabelecimento da liberdade negativa absoluta, que é o reverso da medalha positiva. Compreende a sua impossibilidade (contradição). Nem sequer pensa em contestar leis que determinam costumes e cerceiam atos intoleráveis de infração da liberdade pessoal, mas tão somente se cientificar que o propósito de tais leis seja não limitar excessivamente necessidades essenciais, que

a limitação assim imposta o seja por “valores mais elevados”, mediante a eleição de prioridades que visem o equilíbrio entre as necessidades objetivas e subjetivas.

5.1.2.1 A (não) liberdade do espírito

A liberdade de espírito, uma “espécie” de liberdade positiva, é uma das formas pela qual se responde à pergunta “quem me governa”, é uma falácia, pois corresponde a uma fuga para um refúgio psicológico (mental) daquele que se sente ameaçado ou não consegue livrar-se dos grilhões da maneira como pretendia.

Por espírito entenda-se o foro íntimo, o sentimento profundo, o recanto particular de cada um, onde se pode guardar os maiores segredos, e para onde se pode escapar nos momentos de maior angústia e dor. Trata-se de uma crítica à idéia de que a liberdade se identifica com a realização de desejos relatada na introdução (1981), que nas primeiras versões teria ele próprio se enganado por meio desta confusão e afirma: “a autonegação ascética pode ser fonte de integridade, de serenidade e de força espiritual, mas é difícil imaginar como pode ser chamada de expansão da liberdade” (BERLIN. 1981. p. 148), ainda mais quando o ápice do isolamento da dor é o suicídio.

As fronteiras da liberdade espiritual são dadas pelos desejos, ambições, aflições e pela dor. Espírito livre, nesse sentido, é aquele que realiza plenamente suas ambições e desejos e não sofre nem se limita pela dor. Essa posição é demasiadamente elástica, pois uma das formas de se obter liberdade plena é não desejar. Talvez a morte seja a suprema libertação, é provável que com seu advento não haja desejo nem sofrimento. Seu reverso é a identificação com o “controlador”, de forma que mesmo coagido, subjugado, o indivíduo está livre, uma vez que mentalmente a situação corresponde à desejada. “Obedeço às leis, mas eu as impus ou as crio em meu próprio ego incoercível” (BERLIN. 1981. p. 146). A liberdade vista dessa forma não é liberdade, mas apenas uma forma de escapar ao sofrimento imposto por uma coerção.

Todas as formas de adulterar os seres humanos, de pegá-los e moldá-los aos nossos padrões, contra a sua própria vontade, todos os controles e condicionamentos do pensamento, tudo isso é uma negação do que há de homem no homem e em seus valores finais. (BERLIN. 1981. p. 147).

Portanto, não há ampliação da liberdade no encastelamento do espírito ou na negação dos desejos, mas tão somente uma negação do humano.

5.1.2.2 A libertação pelo conhecimento

A autonomia racional pregada pelo “racionalismo esclarecido desde Spinoza até os últimos discípulos de Hegel”, afirma que a única forma de se alcançar a liberdade é não agir incoerentemente, a racionalidade nos atos é condição primacial para se agir com liberdade, pois não se deve debater contra a verdade estabelecida, nem deixar que os mitos suplantem a verdade, ou, é contingente sobrepor-se ao necessário. Para o ser que é racional nesses termos, uma vez obtida a verdade dos fatos, encontrada a lei que rege os acontecimentos, agir em concordância com eles é não ser determinado de fora, é não ser regido por algo heterônomo, ao contrário, uma vez reconhecida a soberania da verdade, a aceitação da necessidade é a plena liberdade, significa o agir livre e desimpedido que acerta, que age conforme o ideal, portanto, é o que cada um realmente quer.

Aquele que conhece e compreende (age racionalmente) a necessidade de ser assim das coisas e dos fatos, não quer agir de forma diferente. Na verdade não se pode querer que seja de outra maneira, sob pena de se agir em desconformidade com a racionalidade, cujos exemplos são aqueles que se deixam levar pelas paixões, preconceitos, medos, mitos, etc. e ser governado por esses fatores irracionais é ser governado por algo heterônomo, externo à racionalidade, nesse sentido é uma total perda da liberdade. A tônica é que o conhecimento liberta e o faz não porque amplia as possibilidades de escolha, mas porque livra o indivíduo de se frustrar ao tentar aquilo que não é possível.

Com relação aos diversos autores “racionalistas” dos séculos XVIII e XIX, Berlin entende que Herder, Hegel e Marx deles diferem porque dão importância às transformações históricas e não somente a uma analogia pura e simples com a física e outras ciências exatas, como fator necessário para que os seres humanos pudessem sustentar o adjetivo “humano”, ainda assim, suas concepções não são menos “autoritárias” do que as dos outros.

5.1.2.3 O despotismo da liberdade positiva

O problema aqui é a relação entre as idéias monistas e a liberdade, em especial à solução única. O argumento dos “racionalistas” era de que se os problemas morais e políticos fossem genuínos, devia ter uma solução única. A priori, qualquer ser racional teria condições de chegar à verdade que uma vez alcançada deveria ser aceita sob pena de irracionalidade daquele que a refuta.

Em face da verdade única, a idéia do autogoverno embute um problema de delimitação de espaço complicado de se resolver: como se obter uma vida racional de autodeterminação para o indivíduo em sociedade, uma vez que quero atender à minha vontade, mas outros também querem atender às suas, num embate direto entre vontades? Como delimitar o campo dos meus direitos auto-determinados e o campo dos outros indivíduos sem qualquer conflito?

Para os racionalistas monistas, a solução está no estabelecimento de uma ordem justa que como tal é o sinônimo da liberdade total aos seres racionais. Soluções verdadeiras não colidem, a verdade é única. Se não houver compatibilidade é porque uma delas, a irracional, é falaciosa.

Na sociedade ideal não há opressão, a lei imposta é por todos querida, corresponde à autodeterminação. Apenas a irracionalidade leva à opressão. Em uma sociedade perfeitamente racional não há o interesse em se dominar aquele que no momento se defronta, a solução – única – será vislumbrada por todos e o confronto ou não existe ou não tem conseqüências. Mas como agir com os indivíduos “recalcitrantes”? Nesses casos, a vontade verdadeira, racional, deve ser imposta, pois essa imposição lhes acarreta a real afinidade com seus desejos e interesses, não apenas a vontade dopositor. Esta é a forma de viabilizar o pleno desenvolvimento do recalcitrante, de suas potencialidades. (...) “os fins racionais de nossas ‘verdadeiras’ naturezas devem coincidir, ou devem ser levados a coincidir, não importa quanto possam esbravejar contra esse processo nossos pobres, ignorantes, ansiosos e apaixonados eus empíricos.” (Berlin. 1981. Pág. 154).

A tese comum a aos pensadores racionalistas monistas do século XIX, é a supervalorização do eu objetivo sobre o espaço do eu subjetivo, sensitivo, afeito às emoções. Liberdade não é a liberdade de fazer o que é irracional, obtuso ou errado. “Forçar os eus empíricos a se adaptarem ao padrão certo não é tirania é sim, libertação.” (Berlin. 1981. Pág. 154). A liberdade em geral é dependente da lei e quase se confunde com a autoridade. No mundo racionalista, monista, ideal, a liberdade coincide com a lei e a autonomia com a autoridade.

A racionalidade obediente, que não escapa ou ao menos busca de forma incessante a idealidade, deve se dar por meio da educação, pois os “não-educados são irracionais, heterônomos e precisam ser coagidos”, ao menos para não prejudicar àqueles que se mostram racionais. Como não se pode esperar racionalidade daqueles que não são racionais, todo esforço deve ser empreendido, mesmo contra objeções, para a implantação do mundo ideal. “Ensina-se a grande virtude da obediência a pessoas superiores. Se alguém não pode entender seus próprios interesses como ser racional, não se pode esperar que eu o consulte ou acate seus desejos, enquanto o transforme em racional.” (BERLIN. 1981. p. 155).

O resultado desse radicalismo racional, que pressupõe uma solução única como a verdade universal, conduziu a idéia de liberdade individual, responsabilidade e autodeterminação a uma rota distinta do objetivo inicial, cujo destino foi um Estado autoritário, ao renascimento da idéia de diretrizes outorgadas por uma elite platônica. “O sábio nos conhece melhor do que nós mesmos, pois somos a vítima de nossas paixões, somos um escravo a viver uma vida heterônoma, quase cego, incapaz de compreender nossos verdadeiros objetivos.” (BERLIN. 1981. p. 155). O fio condutor foi a idéia de que as leis sendo racionais não poderiam limitar a liberdade dos indivíduos, pois se o fizessem, o ser racional a rejeitaria. A única maneira de se estabelecer um ordenamento ideal, na impossibilidade de se consultar a todos para cada lei estabelecida, seria por meio da consulta aos sábios ou aos governantes racionais, que nessa qualidade só promulgariam leis racionais, como tais, verdades únicas e irrefutáveis.

Berlin assim resume as idéias relativas ao despotismo acarretado pelo extremo da idéia de liberdade positiva:

(...) primeiro, todos os homens têm um propósito verdadeiro, e uma só, o do auto-governo racional; segundo, os objetivos de todos os seres racionais devem necessariamente conformar-se a um único e universal modelo

harmônico, que alguns homens são mais capazes de discernir que outros; terceiro, todos os conflitos – e, daí, todas as tragédias se devem somente aos choques entre a razão e o irracional ou o insuficientemente racional – os elementos imaturos e não desenvolvidos da vida – individuais ou comunitários, e todos esses choques, em princípio, são evitáveis e, para seres inteiramente racionais, são impossíveis; finalmente, quando todos os homens se tiverem tornado racionais, obedecerão às leis racionais de suas próprias naturezas, que são uma e a mesma em todos eles, e assim serão ao mesmo tempo inteiramente obedientes à lei e livres. (BERLIN. 1981. p. 158).

5.1.2.4 A busca de “status”

Outra abordagem falaciosa da liberdade positiva refere-se à noção de “status social” e à necessidade que cada um tem de obter reconhecimento de características pessoais, as quais estão atreladas ao seu contexto de vida. Essa questão está intimamente ligada à pergunta sobre quem nos governa, ou seja, à capacidade de se ser autônomo, de autodeterminar-se, em um segundo plano refere-se a qual a área de atuação das autoridades. Não se trata propriamente de aumento ou restrição da liberdade pelo reconhecimento de características de status social (em que pese a argumentação possa servir de base para a supressão das liberdades), mas da necessidade psicológica de reconhecimento como uma motivação para a vida. A compreensão mútua entre as pessoas, entre governantes e governados “cria a sensação de ser alguém no mundo” (Berlin. 1981. p. 160).

A estrutura social da qual se é um componente é fundamental para a identidade moral e social do indivíduo e sem a qual pode evanecer a própria personalidade, podendo ocorrer de forma semelhante com seu conjunto social. Nesses casos, pode ser que o sujeito prefira viver sob uma ditadura imposta por seus próprios pares a uma democracia governada por alguém que venha de fora, que não conheça a realidade interna, pois o valor mais importante é o reconhecimento de pertencer a um grupo, de não ser desprezado ou de não se ter a identidade “insuficientemente reconhecida”.

Regra geral, o que pedem as classes e nacionalidades oprimidas não é simplesmente irrestrita liberdade de ação para seus membros nem, acima de tudo, igualdade de oportunidades sociais ou econômicas, muito menos

demarcação de um lugar num estado orgânico sem atritos imaginado pelo legislador racional. O que quase sempre desejam é apenas o reconhecimento (de sua classe, nação, cor ou raça) como fonte independente de atividade humana, como uma entidade com vontade própria, pretendendo atuar segundo essa vontade (seja boa, legítima ou não), (...)

O paternalismo é despótico, não por ser mais opressivo que a tirania nua, brutal, não-esclarecida, nem apenas por ignorar a razão transcendental incorporada em mim, mas por ser um insulto à minha concepção de mim mesmo como ser humano, determinado a viver minha própria vida com meus próprios propósitos (não necessariamente racionais ou benevolentes) e, sobretudo, com direito a como tal ser reconhecido pelos outros. Porque, se não sou assim reconhecido, então posso deixar de reconhecer e posso pôr em dúvida minha própria necessidade de ser um ser humano plenamente independente. (...) (BERLIN. 1981. p. 159).

O desejo de status não é algo que se identifique com a liberdade positiva ou negativa, mas apenas com a necessidade de aproximar-se e conviver em termos iguais, tendo por base a compreensão mútua de valores e muitas vezes preferências. Tem a mera aparência de liberdade social, mas caminha no sentido de suprir o sentimento de conforto pelo ambiente conhecido.

Liberdade negativa ou positiva em seu núcleo axiológico é “manter à distância algo ou alguém”, ter um campo livre para atuação ou ser autodeterminado. O desejo de status é diferente, é uma ânsia por “união, maior compreensão, integração de interesses, vida de dependência comum e de sacrifício comum” (Berlin. 1981. p. 160). Trata-se de uma grande distorção afirmar que é uma forma de liberdade se submeter às diversas formas de imposição da vontade alheia, suprir carências por meio de infligir ao eu individual uma aceitação obrigatória do eu social em detrimento do primeiro. Berlin lembra que “a estrada que conduz a um ideal também leva a seu contrário”, daí ser importante que existam opções.

Não se pode confundir a busca de status e os ganhos em qualidade de vida com o aumento de liberdade, tal confusão serve unicamente ao esvaziamento do conceito de liberdade, a afetar essa parte essencial do ser humano.

5.1.2.5 Liberdade e soberania

A liberdade positiva na forma de autodeterminação tem o potencial para “destruir” muitas liberdades negativas, inclusive na democracia. Exemplo histórico, não necessariamente passível de ser classificado como democrático, foi a Revolução Francesa, que mediante a soberania do povo impingiu ao indivíduo uma grande restrição da liberdade individual.

Quer-se ressaltar a estreita conexão entre poder e liberdade, liberdade e soberania. A liberdade pode estar condicionada à concentração de poderes nas mãos dos governantes, em razão direta com a dimensão desse poder, sem qualquer compromisso com a forma de governo (democrática ou tirânica, etc.) ou a estrutura de estado. A mera alternância de governantes, a mera possibilidade de participação na formação das leis e do governo não significa liberdade.⁷¹ Por outro lado, ser “esmagado” por um ditador, por um monarca ou por uma assembléia popular não retira o cerne do ato de “esmagar”, cuja capacidade está diretamente relacionada com o poder de determinar tal ato. Conclui-se que a concentração de poderes nas mãos de poucos é uma condição de restrição de liberdade, por isso, liberdade implica a limitação sobre os poderes de qualquer pessoa, de forma que não seja capaz de impor o que outro não quer ou não possa fazer.

Para Constant, Mill, Tocqueville, e para a tradição liberal a que pertenciam, nenhuma sociedade é livre exceto se governada, de uma maneira ou de outra, por dois princípios interrelacionados: primeiro, que nenhum poder (mas apenas direitos)⁷² pode ser considerado absoluto⁷³, de forma que todos os homens, não importa o poder que os governe, tenham um direito absoluto de se recusarem a agir desumanamente; e, segundo, que há áreas limitadas, não traçadas artificialmente, onde os homens devem ser invioláveis, e cujos limites são definidos segundo regras há tanto tempo e tão extensamente aceitas, que observá-las já constitui agir de maneira desumana ou insana; regras de que seria absurdo dizer, por exemplo, poderem ser ab-rogadas por algum procedimento formal da parte de alguma corte ou de algum corpo soberano. (BERLIN. 1981. p. 165).

⁷¹ Nesse sentido remete-se ao texto de Paulo Otero já citado (item 2.6.2), e à nota de rodapé 39. Além disso, atualmente tem-se o marcante exemplo da Venezuela, onde os sucessivos plebiscitos e pleitos eleitorais nada mais são do que subterfúgios para disfarçar a ditadura institucionalizada naquele país.

⁷² A teoria jurídica atual considera que não há nem norma, nem direitos, nem princípios absolutos, apenas relativos, ponderáveis caso a caso. A priori, na elaboração da norma, os feixes principiológicos que a suportarão devem ter a mesma força, a mesma carga axiológica, entretanto, a prevalência de um ou outro existirá em sua aplicação ao caso concreto.

⁷³ Provavelmente Hobbes em sua defesa do direito de se rebelar contra o soberano que intenta agir contra a vida de seu súdito tenha sido o precursor da tese, não propriamente da inexistência de poder absoluto, mas de que cabe objeção mesmo aos direitos ditos absolutos.

As regras de limitação dos poderes têm que ter em comum o fato de serem incontestes, devem ser tais que se confundam com a própria essência do que se considera um ser humano normal, e nesse sentido serem absolutas, pois não se pode confiar que as formas de governo as assegurarão.

são poucos os governos que encontraram grande dificuldade para induzir os súditos a gerarem qualquer vontade que o governo desejasse. 'O triunfo do despotismo está em forçar os escravos a declararem que são livres'. Pode não haver necessidade de força: os escravos podem proclamar sua liberdade sinceramente, mas não deixam de ser escravos. (Berlin. 1981. p. 165).

A essência da diferença entre a liberdade positiva e negativa é que os que defendem esta querem limitar a autoridade como tal de forma a possuírem uma área de não interferência maior, ao passo que os defensores da liberdade positiva querem ter a autoridade em suas mãos, preconizam pela autodeterminação.

5.1.2.6 A solução final

A solução final é a crença de que os valores positivos que os homens possuem devem ser compatíveis ou mesmo se relacionem uns com os outros. Esse pressuposto dos metafísicos racionalistas é descrito por Berlin como uma das quimeras a serem combatidas na busca pela liberdade.

O postulado da solução final embora formulada com grande coerência teórica não corresponde ao mundo dos fatos. O que se verifica empiricamente é a necessidade de escolha entre alternativas que nem sempre são compatíveis, são, em verdade, excludentes, verificadas com freqüência entre valores pouco significativos, mas de forma não menos freqüente entre valores fundamentais para a humanidade. É o reconhecer faticamente a possibilidade da incompatibilidade entre ideais, da vida plena de satisfação. O heudaimonismo total, uma vida unicamente composta de realizações é uma "contradição".

É comum o fato de nem a igualdade política ou a organização eficiente ou a justiça social serem compatíveis com algo mais que um pouco de liberdade individual, e certamente com um irrestrito *laissez-faire*; é também comum o fato de a justiça e a generosidade, as lealdades públicas e privadas, as necessidades do espírito e as reclamações da sociedade podem conflitar violentamente entre si. E não se está muito afastado da generalização de que nem todas as coisas boas são compatíveis, muito menos todos os ideais da humanidade. (BERLIN. 1981. p. 156).

Berlin não nega a existência de um estado ideal, afirmando que provavelmente essa solução é possível num reino ideal cujas características somente podem ser percebidas. A vivência nesse reino não lhe compete analisar, pois a realidade que conhece é de sacrifícios de exigências e fins considerados fundamentais em detrimento de outros igualmente fundamentais, porém incompatíveis entre si. Enfim, em seu mundo real a necessidade de escolhas excludentes é um mecanismo inerente à vida, e por isso à liberdade de escolha é atribuído um valor tão grande, pois reserva o espaço até para a redução da própria liberdade e face de valores como a justiça, igualdade, felicidade, segurança, etc. A verdade necessária é a conclusão de que não se pode ter tudo, só no reino ideal não há necessidade de escolhas, só aí os fins perseguidos são sempre compatíveis entre si, mas nesse paraíso a liberdade de escolha perderia sua importância.

Tendo como premissa a solução final de busca de um reino ideal, pleno de liberdade positiva como autodeterminação, qualquer que seja o método necessário para se alcançar esse desiderato é justificável, mesmo que os meios exijam a supressão ilimitada da liberdade.

A crença de que, em princípio, se pode encontrar alguma fórmula simples onde todos os diversos fins dos homens possam ser harmonicamente realizados, pode ser falsa por demonstração. Se, como acredito, os fins dos homens são muitos, e nem todos são compatíveis entre si, então a possibilidade de conflito – e de tragédia – não pode ser totalmente eliminada da vida humana, quer pessoal, quer social. A necessidade de escolher entre exigências absolutas é, então, uma característica inevitável da condição humana, o que dá seu valor à liberdade como Acton a tinha concebido – como um fim em si, e não como necessidade temporária. (BERLIN. 1981. p. 167).

Ainda com todos os argumentos apresentados, Berlin não descarta de todo o monismo, afirmando que no futuro a reflexão atual pode ser vista como uma mera curiosidade, mas deixa claro que a sacralidade dos princípios não está em sua

eternidade, pois valores podem se modificar, conforme Vico já havia visto e Berlin adotado como base de seus pensamentos.

5.2 INEVITABILIDADE HISTÓRICA

O contraponto a Hegel nesse texto refere-se à formação de algo inevitável para os homens na forma de um Espírito do Mundo, que especialmente relega as intenções e motivações individuais a um segundo plano, ou mesmo a uma incapacidade de qualquer influência histórica. A história não é, nem se representa, por esse espírito supra-pessoal, por uma marcha objetiva, pois as individualidades com todas as suas nuances é que são responsáveis pelos atos e decisões que a constituem, contudo, as possibilidades de ação também não são ilimitadas, a quantidade de alternativas ou caminhos a se escolher, o espaço para o livre-arbítrio é muito menor do que em geral se supõe. A compreensão de Berlin sobre o tratamento dado à história, em especial pelos racionalistas do séc. XIX e início do séc. XX é que a esta se fez uma “falsa analogia com algumas dentre as mais exatas das ciências naturais” (BERLIN. 1981. p. 107), o que não se coaduna com as proposições com as quais a história deve se pautar, pois não se pode desenvolvê-la com a objetividade com que se desenvolvem as ciências exatas, uma vez que ela não possui conceitos próprios que sustentem uma objetividade científica nos moldes pretendidos. O núcleo de sua argumentação é a refutação do determinismo por sua evidente implausibilidade.

A história pode e tem apresentado padrões ou regularidade nos eventos que registra, e tais padrões permitem uma análise de certa forma científica, o que também já foi comprovado por diversos feitos em seu campo de análise. O desenvolvimento desses métodos de análise tem afetado as formas de observar e descrever as atividades e características dos seres humanos e influenciado as atitudes morais, políticas e religiosas dos indivíduos, ainda assim, não se pode fazer com a história extrapolações científicas como na física, menos ainda identificar nesses padrões algo determinístico.

Em todos os casos de análises históricas, o impedimento às determinações de padrões inferíveis para qualquer outra época no futuro ou no passado esbarra na cinética dos valores, em sua capacidade de variar de sociedade para sociedade. Como os valores mudam de época para época e de região para região, não há como se avaliar com precisão científica a real escala de outras sociedades distantes no tempo, e essa impossibilidade vicia as conclusões, uma vez que obrigatoriamente utilizamos uma escala de valores atual para julgar comportamentos passados.

A história como ciência obrigaria a um resumo das atitudes e razões, em outras palavras, a um resumo das variáveis que as determinam, gerando uma artificialidade da classificação por demasiada simplificação do comportamento humano, principalmente se o foco fosse um indivíduo e não um comportamento de massa. É conhecido que existem teorias pessoais e impessoais da história, aquelas que explicam acontecimentos a partir de indivíduos excepcionais e aquelas que explicam os acontecimentos como resultado de desejos e propósitos de um grande número de pessoas indetermináveis. Para ambas as hipóteses, cabe ao historiador descobrir os desejos determinantes, as pessoas que os desejaram, quando, onde e de que forma, quais as conseqüências, quem se opunha, etc. Mas todas as teorias causais e de inevitabilidade da conduta humana são formas de determinismo.

Há opiniões que sustentam que o comportamento humano se define em grande medida por causas que estão além do controle individual, condicionados por fatores físicos ou do meio-ambiente, pelo costume, ou, ainda, “pelo desenvolvimento natural” de algo maior, tal como Hegel supunha o “Espírito do Mundo”. Esse “algo” maior, que acima se denominou de “eu objetivo”, uma identificação do eu do indivíduo com algo que lhe é externo é a própria aniquilação da individualidade, é o passo dado pelo pretense cientista da história que ao eliminar os fatores subjetivos tenta tornar objetiva e científica uma matéria cujo número de variáveis não é compatível com a quantidade de equações disponíveis, portanto, impossível de ser objetivado em nível científico.

O conceito de que a história obedece a leis, tem origens metafísicas e três principais fontes: a primeira é uma visão teleológica, pela qual os homens e todas as criaturas vivas (ou mesmo inanimadas) têm funções e perseguem objetivos inerentes à sua natureza, ou foram impostos por um criador. A perfeição de sua “vida” (de seu ser) se dá na medida em que esse ente alcança seu objetivo, por outro lado, o vício ou imperfeição é o não alcançar os objetivos “naturais”. E porque

há objetivos a serem alcançados há um ordenamento a ser observado, um padrão a ser seguido. “Entender é perceber padrões. Oferecer explicações históricas não é simplesmente descrever uma sucessão de eventos, mas tornar essa sucessão inteligível; (...)” (BERLIN. 1981. p. 82), contudo, para essa corrente é mais do que isso, é determinar o curso da história. A busca do propósito histórico como a verdade dos acontecimentos não é uma investigação empírica, mas metafísica.

A segunda fonte de objetivação da história é a posição segundo a qual há uma realidade subjacente que está em harmonia permanente. Só a incapacidade humana em reconhecer essa harmonia é que impede visualizar que cada coisa tem seu lugar e que tudo está conectado.

A terceira corrente é das ciências naturais. Se a natureza pode ser explicada por um pequeno número de leis simples, não é razoável supor que o comportamento humano também não seja racionalmente dedutível.

Todas são correntes deterministas cujo núcleo comum é a “noção de que explicar é classificar em fórmulas gerais”, estabelecer leis que abarquem um número ilimitado de casos, afinal de contas, explicar algo é asserir que esse algo não pode ocorrer de outra forma. Em cada uma delas o fio condutor que lhes serve de guia é praticamente o mesmo: para o teleólogo um objetivo único; para os realistas metafísicos não-teleólogos é a determinação por um padrão último; e, para os ‘comteanos’ significa encontrar uma resultante de causas. O conhecimento tem por fim desvendar o que é, mostrar que o ser onisciente é aquele que consegue enxergar os motivos pelos quais as coisas só podem ser como são e não há como ser diferente na forma, no lugar ou no tempo. O espaço da liberdade se mede na razão inversa do conhecimento, mas a principal e imediata consequência é a eliminação da noção de responsabilidade.

Por mais diferente que seja o espírito dessas formas de determinismo – seja ele científico, humanitarista e otimista, ou furioso, apocalíptico e exultante – elas têm em comum o seguinte: o mundo tem uma direção e é regido por leis e a direção e as leis podem, em certo grau, ser descobertas mediante o emprego de técnicas adequadas de investigação: e, além do mais, a atuação dessas leis só pode ser captada por aqueles que se dão conta de que as vidas, caracteres e atos dos indivíduos, tanto mentais quanto físicos, são regidos pelos ‘todos’ mais amplos aos quais eles pertencem, e que é a evolução independente desses ‘todos’ que constitui as chamadas ‘forças’ segundo cuja direção a história verdadeiramente ‘científica’ (ou filosófica) deve ser formulada. (BERLIN. 1981. p. 89).

Dentre os muitos autores adeptos dessas correntes está Hegel, a quem Berlin também designa como determinista, afirmando que a visão hegeliana é a de que os seres humanos e as sociedades são somente parte de uma natureza espiritual mais ampla, cuja noção da existência apenas os indivíduos mais perspicazes têm consciência, os demais vivem cegos, ignorantes em relação àquilo que realmente é substantivo para suas vidas.

Pode-se refutar esta tese determinista de diversas maneiras: pela constatação da capacidade humana de fazer juízos estéticos e a incongruência da vida sem a noção de responsabilidade, pois qualquer valoração de um procedimento, o que pode ocorrer de forma justa ou injusta, pressupõe um mínimo de espaço para a liberdade, que inexistiria em uma estrutura determinista. A estrutura da linguagem também seria outra, em especial a linguagem dos crentes diferiria da dos sem credo, dentre outras possibilidades.

Não desejo aqui dizer que o determinismo é necessariamente falso, apenas que nem falamos nem pensamos como se ele pudesse ser verdadeiro, e que é difícil, e talvez esteja além de nossas forças normais, conceber o que nossa visão do mundo seria se nós acreditássemos nele seriamente (...)
(BERLIN. 1981. p. 95).

Apesar de improvável como teoria da ação humana, o determinismo em formas específicas tem representado um papel importante, e, é “salutar” que se saiba que as possibilidades de escolha são mais limitadas do que aparentam ser, e, por fim, que a influência da hereditariedade, do ambiente, da educação, de características biológicas ou físicas, são classificáveis em hipóteses e sistemas tanto quanto os objetos materiais. Por tudo isso, os limites da liberdade e da responsabilidade devem ser contidos, pois não se confundem com o infinito. A compreensão desse ponto, se não prova a existência da liberdade, sugere fortemente que há ao menos um espaço limitado para decisões que não são objetivas, ou seja, sugere que o espaço da liberdade não é infinito.

Trata-se de questão prática e crucial determinar onde se localiza a fronteira entre liberdade e leis causais; o conhecimento dessa fronteira é poderoso e indispensável antídoto para a ignorância e para a irracionalidade, e oferece-nos novas formas de explicação – histórica, psicológica, sociológica, biológica – de que não dispunham gerações anteriores. O que não podemos alterar – ou não podemos alterar tanto quanto imaginávamos –

não pode ser usado como prova a favor ou contra no que diz respeito a nós mesmos como agentes morais livres (...) (BERLIN. 1981. p. 96).

Outro aspecto a se ressaltar tem a ver com o fato de que as escalas de valores adotadas pelos homens não são “permanentes nem universalmente aceitas”, portanto, o julgamento de justiça ou injustiça se dá sempre de um ponto de vista que não é necessariamente mais ou menos válido do que o ponto de vista do que está sendo julgado. Isto demonstra a ineficácia de uma análise objetiva da história, contudo, mostra também que os julgamentos históricos têm valia relativa, servindo não para condenar ou elogiar civilizações passadas, mas como uma referência de conceito moral, política ou estética, possuindo um subjetivismo inerente a sua análise e não um subjetivismo externo como nas ciências naturais. Não se quer com isso dizer que o método científico é indispensável. É importante na medida em que utilizado em casos determinados, em especial “em outras atividades que sejam propedêuticas à história, que lhe forneçam indícios e que a ajudem a resolver problemas específicos”. (Berlin. 1981. p. 110).

E como destacado acima, o fato de não se ter um limite determinável objetivamente, ou de suas fronteiras serem móveis no tempo não quer dizer que não haja um limite, nem que moral seja sinônimo de subjetivismo, mas tão somente que não há como se descartar a interpretação subjetiva nem desconsiderar os fatores objetivos da análise histórica, sociológica ou filosófica. A existência de valores comuns e fatores objetivamente verificáveis é fundamental para a compreensão da sociedade em qualquer fase ou etapa de seu desenvolvimento, em especial para a compreensão entre eras, e inerente ao nosso mundo e à própria racionalidade.

Alguns de nossos julgamentos são, sem dúvida, relativos e subjetivos, mas outros não o são; pois, se nenhum deles fosse assim, se a objetividade em princípio fosse inconcebível, os termos subjetivos e objetivo, não mais opostos, não teriam qualquer sentido, pois todos os correlativos se mantêm unidos e combinados. Trata-se do fim do raciocínio secular de que não devemos julgar, para que – mantendo-se a relatividade de todos os padrões – não sejamos julgados, com o mesmo corolário falacioso de que nenhum homem na história pode ser corretamente pronunciado inocente ou culpado, pois os valores segundo os quais ele é assim qualificado são subjetivos, originam-se do interesse individual, do interesse de classe, de uma fase efêmera de uma cultura ou de alguma outra fonte; e o veredito, portanto, não tem qualquer base ‘objetiva’, não tem qualquer justificativa verdadeira. (BERLIN. 1981. p. 117).

Por derradeiro não há como se ter um único padrão (modelo) verdadeiro na história no qual se enquadrarão todos os fatos, pois o verificável empiricamente é que os esquemas verdadeiros são em geral múltiplos, os fatos podem ser adaptados em diversos desses padrões e concebidos ou interpretados a partir de pontos de vistas diferentes, e para cada agregado de valores a verdade será diferente, quiçá única a partir de sua perspectiva, contudo, possivelmente insustentável a partir de outra. “A história dessas mudanças de ‘modelos’ constitui, em larga escala, a história do pensamento humano” (Berlin. 1981. p. 44). A padronização leva à perda da liberdade, seja pelo crédito ao determinismo seja pela valorização do relativismo. Mas se o determinismo social for verdade, o mundo como se conhece deveria sofrer profundas modificações, o fato de elas não terem ocorrido até o momento é forte indicativo de sua implausibilidade.

as mudanças no conjunto de nossa linguagem, nossa terminologia moral, nossas atitudes para com os outros, nossas opiniões sobre a história, a sociedade e tudo o mais, serão muito profundas para que possam ser anuviadas. Os conceitos de elogio e condenação, inocência e culpa, e de responsabilidade individual dos quais partimos são apenas um pequeno elemento na estrutura, estrutura essa que viria abaixo ou desaparecia. Se se estabelecesse o determinismo social e psicológico como uma verdade aceita, nosso mundo se transformaria mais radicalmente do que o mundo teleológico dos períodos clássico e medieval pelo triunfo de princípios mecanicistas ou pelo triunfo da seleção natural. (...) Os conceitos de escolha, de responsabilidade, de liberdade, estão tão profundamente arraigados em nossa maneira de ver, que só com grande dificuldade poderemos, em minha opinião, conceber nossa nova vida, como criaturas em um mundo genuinamente carente desses conceitos” (Berlin. 1981. Pág. 124).

6 CONCLUSÃO

O debate em torno da liberdade não perde importância, a cada dia surgem novas discussões sobre regimes políticos mais ou menos afeitos à liberdade individual, dispostos a criar ou eliminar condições favoráveis para a possibilidade de ser livre e pessoas de uma forma geral buscam melhorar suas condições pessoais de autonomia e possibilidades de escolha. Mas por que essa incessante busca? Como afirmou Berlin, há valores conflitantes, nem sempre compatíveis, que em muitos momentos da história são privilegiados em relação à liberdade; ou então, como diria Hegel, em Estados onde só um ou só alguns são livres, a liberdade provavelmente é o sonho acalentado e buscado por muitos.

A verdade constatável é que se há busca por liberdade é porque, de alguma forma, há condições de restrição da liberdade, seja por causas naturais (da natureza) ou sociais. Como causas naturais entenda-se, v.g. a incapacitação física, obstáculos geográficos, disponibilidade de recursos, etc., para essas, a solução é mais afeita ao desenvolvimento da ciência, que de uma forma geral tem mostrado avanços inegáveis.

Contudo, as causas sociais, geralmente associadas ao interesse de imposição de poder ou, ao revés, ligadas ao conformismo que restringe as opiniões, as liberdades de expressão, de religião, de cultura, os hábitos, as preferências, etc. só poderão ser superadas pelo fortalecimento das estruturas e instituições democráticas, aumento do respeito entre as pessoas e povos, generalização da educação e pelo progresso de um conhecimento específico, não necessariamente científico, mas de cunho cultural, histórico e filosófico que se proponha a manter viva a chama da busca e defesa da liberdade como um princípio fundamental ao ser humano, como um valor essencial ao homem sem o qual a condição de ser humano não se realiza plenamente. A liberdade é fundamental, senão por outras coisas, ao menos pelo que Berlin afirma: (...) “o conhecimento humano em princípio nunca é completo e é sempre falível, não há uma verdade única e universalmente visível” (BERLIN. 1981. p. 187), quando mudam as condições ambientais, culturais, sociais, o homem não fica inerte, também sofre modificações, seu ponto de vista se altera e com ele a verdade.

As posições filosóficas analisadas nesse trabalho refletem essa dinâmica. Representam uma parcela significativa desse conhecimento não necessariamente científico, mas de cunho cultural, histórico, e, especialmente filosófico que se propõe a discutir a liberdade em sua acepção mais ampla.

O sistema de filosofia prática de Hegel descrito na Filosofia do Direito representa um marco na construção desse conhecimento. Construído em uma moldura racional que conecta todos os pontos do sistema para formar uma estrutura logicamente sólida, presta-se como poucos para contrastar idéias a si opostas. Redefine a estrutura do direito de um modo peculiar de forma que o mecanismo social funcione sem antagonismos insuperáveis e realiza a fusão de ideais da escola de direito natural com a escola histórica, como meio de concretizar o que critica em Kant como uma racionalidade abstrata. O mecanismo dialético se move pelo que Luft (2008) designa de uma “teleologia do incondicionado” que tem por objetivo a realização da Idéia na forma da plena liberdade, concretizável quando a sociedade alcançar o Estado ético descrito na eticidade, momento no qual a vontade de todos se encontrará com a vontade de cada um, em outras palavras, momento no qual haverá uma vontade uníssona, em Hegel corolário da inexistência de antinomias, conflitos. Esse é o momento da autodeterminação, quando o indivíduo alcançará sua efetiva autonomia, liberdade.

Um sistema assim elaborado é ideal para contraponto de qualquer teoria e a crítica perfeita seria a que tomasse por base a mesma formulação de argumentos, que supusesse os mesmos pressupostos de Hegel, como uma crítica interna, mas não é o que ocorre com Tugendhat nem com Berlin. Tugendhat objetiva elaborar uma formulação moral que suporte o confronto com mais de uma teoria moral, para tanto, busca o substrato comum a diversos autores e escolas chegando ao conceito de “bom”. Berlin nem sequer se preocupa com uma formulação única, ao contrário, vê no pluralismo de idéias e conceitos não a única, mas a mais plausível das alternativas para a compreensão do que seja a idéia de liberdade.

O conceito moral de Tugendhat pressupõe a possibilidade de escolha, a possibilidade de se fazer ou não algo. A mitigação ou eliminação da possibilidade de escolha representa a impossibilidade da ação moral. Mas significa, também, a desconstrução da sociedade como compreendemos, pela eliminação da responsabilidade.

Para Tugendhat, o conceito de liberdade de Hegel retirou dos indivíduos a capacidade de decidir a partir de um processo próprio de reflexão, e mais, impede o agir por sentimentos, em suma, resume as atitudes a um reflexo de uma confiança cega no Estado ético que tem por consequência (ou decorre) do alijamento de sua consciência moral privada para considerar apenas a lei. Em um Estado desses não há comportamento moral possível. A moral pressupõe liberdade de escolha. A ética hegeliana, para Tugendhat, inverteu a compreensão do que seja liberdade para exatamente o seu oposto, a necessidade.

Berlin busca identificar o núcleo duro daquilo que se entende por liberdade. Não se trata de uma liberdade qualquer, mas liberdade de oportunidade de ação. Sua preocupação concerne em responder às questões: qual o espaço que tenho de possibilidade de agir?; em que área exerço meu domínio?; quem me governa? As espécies de liberdade estariam intimamente ligadas a essas perguntas.

Suas idéias devem um grande tributo a alguns autores, em especial a Vico e Herder, dos quais absorveu a importância do pluralismo e a noção de que as culturas diferem, ou seja, o que importa para uma determinada sociedade não necessariamente importa, ou ao menos da mesma forma e intensidade para outra, fazendo com que suas perspectivas variem. De Herder incorporou de forma definitiva a premissa de que não há “verdades universais, eternas, inquestionáveis, que valem para todos os homens, em todos os lugares, em todos os tempos”. (BERLIN. 2005. p. 27). À visão de Vico Herder acrescentou a afirmação de que “culturas diferentes davam respostas diferentes a suas questões centrais” (Ibid), ou seja, há uma limitação ainda maior na capacidade de compreensão entre sociedades.

Como um apologista da multiplicidade, Berlin não poderia descartar terminantemente o determinismo, seria uma contradição, por isso, não o refuta, mas o afirma pouco plausível. Dentre os muitos motivos, porque constata a impossibilidade de se viver socialmente como vivem os humanos sem a existência da liberdade. Tanto Hegel quanto Tugendhat também refutam o determinismo.

Diante de uma estrutura completamente diferente de formulação de conceitos, o sistema hegeliano só poderia parecer uma grande inverdade para Berlin. Onde Hegel via a necessidade de organicidade, de uma resposta única, Berlin concebe como mais plausível a multiplicidade; no lugar de uma “teleologia do incondicionado” uma indefinição quanto ao destino; ao invés da submissão da liberdade negativa

pela liberdade positiva, Berlin julga fundamental o equilíbrio das duas formas de liberdade positiva e negativa e assim por diante.

Mas se a fundamentação do agir não exclui qualquer possibilidade, nem plural nem a fundamentação única, o caminho do monismo não está fechado, ao contrário, a identificação tanto por parte de Tugendhat quanto de Berlin de que elementos comuns em todas as sociedades são necessários sob pena de inviabilizar a comunicação entre nós e os antigos é um sinal nesse sentido. As possibilidades podem ser abertas por elementos de análises ainda não disponíveis, em especial outras formas de comunicação e interpretação.

Como o próprio Berlin reconhece, certos padrões da história se repetem e os limites de ação são mais estreitos do que se poderia imaginar. Não existe aí uma similaridade com a proposta de Tugendhat de que o “bom” pode ser o padrão moral unificado que embasaria uma teoria moral?

De todo o exposto deve-se ao menos reter o que já se expôs acima: que a liberdade é um princípio fundamental às sociedades, um valor essencial ao homem sem o qual a condição de ser humano não se realiza plenamente. Para não correr o risco da radicalização, seria possível dizer que está na raiz de grande parte dos acontecimentos e criações do ser humano, e apesar de não possuir valor absoluto, devendo ser dimensionada para adequar sua simultaneidade a outros princípios, é um valor que merece ser defendido com os maiores e melhores recursos que se dispõe.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. T. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

BARRETO, Vicente de Paulo. **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Unisinos / Rio de Janeiro: Renovar. 2006.

BERLIN, Isaiah. **A força das idéias**. Org. Henry Hardy. T. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

_____. **Idéias políticas na era moderna: ascensão e influência no pensamento moderno**. T. Douglas Mathews. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.

_____. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. T. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Ed. Universidade de Brasília. 1981.

BISINELLA, Ulisses. **Liberdade e estado em Hegel**. Dissertação de mestrado apresentada na PUC/RS. 2005.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4. ed. T. Alfredo Fait. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

_____. **Estudos sobre Hegel**. T. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho.. São Paulo: Brasiliense. 1991.

_____. **Igualdad y libertad**. Barcelona: Paidós. 1993.

_____. **O futuro da democracia**. T. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra. 2006.

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

CIRNE-LIMA, Carlos R. V. **Dialética para principiantes**. 3. ed. São Leopoldo: Ed. Unisinos. 2005.

_____ **Sobre a contradição**. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs. 1996.

DURANT, Will. **A História da Filosofia**. T. Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

FLICKINGER, Hans-Georg. A juridificação da liberdade: *os direitos humanos no processo da globalização*. **Rev. Estudos Criminais**. Porto Alegre, Ano IV – 2004 – n. 16, p. 97-106.

HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do idealismo alemão**. T. José Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1976.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. T. Artur Morão. Vol. I e II. Lisboa: Edições 70. 1988.

_____ **Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830)**. T. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola. Vol. III. 1995.

_____ **Fenomenologia do Espírito**. T. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes. 2005.

_____ **Princípios da filosofia do direito**. T. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ **Principios de la filosofia del derecho o derecho natural y ciência política**. T. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa. 1988.

_____ **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. T. de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. T. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública. 2007.

_____ **The struggle for recognition: *the moral Grammar of social conflicts***. T. Joel Anderson. Massachusetts: MIT Press. 1996.

HUBERMAN, L. **História da Riqueza do Homem**. 21ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara. 1986.

JAESCHKE, Walter. **Direito e eticidade**. T. Souza D. G., Gonçalves M., Sander L. M. e Naumann P. Porto Alegre: Edipucrs. 2004.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1992.

_____. **Crítica da razão pura**. 5. ed. T. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calousste Gulbenkian, 2001.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. T. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martins Claret: 2005.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel: aulas sobre a fenomenologia do espírito ministradas de 1933 a 1939 na École de Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau/Alexandre Kojève**. T. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LIBANIO, João Batista. **Introdução à vida intelectual: humanística**. São Paulo: Loyola, 2001.

LUFT, Eduardo. **As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. São Paulo: Mandarim, 2001.

_____. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

_____. **Sobre coerência do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Sobre o lugar da fenomenologia do espírito no sistema de filosofia**. <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/contradictio/article/view/12037/8452> . 2008.

MARINONI, L. G. **Tutela específica: (arts. 461, CPC e 84, CDC)**. São Paulo: Revista dos Tribunais. 2000.

NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes. 2004.

OTERO, Paulo. **Legalidade e administração pública: o sentido da vinculação administrativa à juridicidade**. Lisboa: Almedina. 2003.

PLATON. **A república**. in **Obras Completas**. 2. Ed. T Maria Araújo. Prim. reimp. Madrid: Aguilar. 1972.

ROSENFELD, Denis L. **Hegel**. Rio de Janeiro: J. Zahar. 2002.

_____ **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense. 1983.

ROSS, David. **Teoría de las ideas de Platon**. 4. ed. T. de José Luis Díez Arias.. Madrid: Cátedra, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. T. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto. 2004.

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

TUGENDHAT, Ernest. **Autoconciencia y autodeterminación**: una interpretación lingüístico – analítica. T. Rosa Helena Santos-Ihlau. Madrid: Fondo de cultura económica. 1993.

_____ **Lições sobre ética**. 5. ed T. Róbson R. Reis e outros.. Petrópolis: Vozes. 2003.

WEBER, Thadeu. **Hegel. Liberdade, Estado e História**. Petrópolis. Vozes. 1993.