

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Maria Luiza Pinheiro Coutinho

**O DIREITO COMO REALIZAÇÃO
DA IDÉIA DA LIBERDADE EM HEGEL**

Fortaleza – Ceará

2007

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Maria Luiza Pinheiro Coutinho

O DIREITO COMO REALIZAÇÃO DA IDÉIA DA LIBERDADE EM HEGEL

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

**Fortaleza – Ceará
2007**

Dissertação para se defendida e avaliada em / / , pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Eduardo Chagas Ferreira - Orientador

Prof.a Dr.a Marly Carvalho Soares - Argüidora

Prof. Dr. Konrad Utz - Argüidor

Prof. Dr. Evanildo Costeski -Argüidor

AGRADECIMENTOS

Ao professor-orientador, Dr. Eduardo Ferreira Chagas, por ter despertado em mim não só o gosto pela filosofia, mas também o interesse pelo pensamento político de Hegel.

Aos professores, Dr.a Marly Carvalho Soares, Dr. Konrad Utz e Dr. Evanildo Costeski, que não apenas atenderam ao convite para participar desta banca examinadora, como também prestaram valiosa colaboração científica ao se manifestarem sobre os conceitos fundamentais abordados nesta pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo apresentar o conceito de direito e a sua realização, com base na exposição de seu desenvolvimento nos **Princípios da Filosofia do Direito**, de Hegel. Visa essencialmente a especular sobre a idéia da liberdade, tomada como princípio e fim do direito. Com essa finalidade, segue-se a lógica interna do desenvolvimento do conceito hegeliano do direito, observando a articulação conceitual de suas categorias, na medida em que se busca apreender como a idéia da liberdade toma a forma da realidade do direito em cada uma de suas determinações. Assim é que, ao expor a idéia do direito, o interesse do presente trabalho é mostrar que a Filosofia do Direito, pensada por G.W.F. Hegel, é a realização da idéia da liberdade em um conteúdo histórico efetivamente real. Trata-se, portanto, de ressaltar o fato de que a Ciência Filosófica do Direito apresenta a realidade concreta do direito como uma série de figuras que constituem a existência da liberdade. A pretensão é apontar que, na concepção de Hegel, a liberdade somente se efetiva na forma do direito. A liberdade é o princípio filosófico que fundamenta o direito, ao mesmo tempo em que o direito é a realidade efetiva na qual se sucede a realização da liberdade. O direito é a forma de a liberdade existir no mundo.

Palavra-Chave: Ideia do direito, ideia da liberdade

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to present the concept of right from the point of view of Hegel's **Philosophy of Right**. It is a speculative work on the idea of freedom as a principle and end of right. With this purpose follows the internal logic of the development of Hegel's concept of right, observing the conceptual articulations of his categories in as much as one attempts to apprehend how the idea of freedom takes the form of the reality of right in each of its determinations. Thus, by displaying the idea of right, this work aims to show Hegel's **Philosophy of Right** as the process of accomplishment of the idea of freedom in an effectively real historical content. Therefore, the philosophical science of right presents the concrete reality of right as a series of figures that constitute the existence of freedom. The purpose is to point out that in Hegel's philosophy freedom is effective only in the form of right. Freedom is the philosophical principle that gives a foundation for right, at the same time that right is effective reality in which the accomplishment of freedom happens. Right is the way freedom exists in the world.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 A CIÊNCIA FILOSÓFICA DO DIREITO.....	13
3 A IDÉIA DO DIREITO E O CONCEITO DE LIBERDADE.....	23
3.1 O Conceito de Liberdade.....	25
3.1.1 Momentos do Conceito de Liberdade.....	26
4 O DIREITO COMO REALIZAÇÃO DA IDÉIA DA LIBERDADE.....	37
4.1 O Direito Abstrato.....	38
4.1.1 A Propriedade como Primeira Existência da Liberdade.....	39
4.1.1.1 Determinações da Propriedade: Relações da Vontade e a Coisa.....	42
4.1.1.1.1 A Posse da Coisa.....	42
4.1.1.1.2 O Uso da Coisa.....	43
4.1.1.1.3 A Alienação da Propriedade.....	45
4.1.2 O Contrato.....	47
4.1.3 O In-justo.....	51
4.2 A Moralidade.....	57
4.2.1 Aspectos do Direito da Vontade Moral Subjetiva.....	67
4.2.1.1 O Projeto e a Responsabilidade.....	68
4.2.1.2 A Intenção e o Bem-Estar.....	70
4.2.1.2.1 A Intenção.....	70
4.2.1.2.2 O Bem-Estar.....	71
4.2.1.3 O Bem e a Certeza Moral.....	75
4.2.1.3.1 O Bem.....	75
4.2.1.3.2 A Certeza Moral.....	81

4.3 A Eticidade.....	88
4.3.1 A Família.....	92
4.3.1.1 O Casamento.....	93
4.3.1.2 A Fortuna da Família.....	96
3.3.1.3 A Educação dos Filhos e a Dissolução da Família.....	97
4.3.2 A Sociedade Civil.....	101
4.3.2.1 O Sistema das Carências	106
4.3.2.1.1 O Trabalho.....	110
4.3.2.1.2 A Riqueza Universal.....	112
4.3.2.2 A Administração da Justiça.....	117
4.3.2.2.1 O Direito como Lei.....	118
4.3.2.2.2 O Conhecimento e Reconhecimento da Lei.....	122
4.3.2.2.3 O Tribunal Jurisdicional.....	125
4.3.2.3. A Administração Pública e a Corporação.....	129
4.3.2.3.1A Administração Pública.....	130
4.3.2.3.2 A Corporação.....	134
4.3.3 O Estado.....	137
4.3.3.1 O Direito Político Interno.....	141
4.3.3.1.1 A Constituição Política.....	145
I - Soberania Interna.....	145
a) Os Poderes do Estado.....	149
b) A Opinião Pública.....	164
II - Soberania Externa.....	167
a) O Direito Internacional.....	168
b) A História Universal.....	172
5 CONCLUSÃO.....	175
BIBLIOGRAFIA.....	180

1 INTRODUÇÃO

Da questão sempre problemática do conceito de direito, enfrentada pela Filosofia Política, surgiu nosso interesse de tomar como objeto desta dissertação o conceito do direito em Hegel, por entendê-lo uma noção mais ampla do que é o direito, uma vez que este é concebido como a realidade efetiva que abrange todas as determinações da idéia da liberdade, o que vai significar um aumento de realidade para a existência do direito que, assim, foge de um sentido estritamente jurídico.

Nesta dissertação, portanto, é nossa pretensão apresentar o conceito do direito como realização da idéia da liberdade, seguindo o mesmo desenvolvimento observado por G.W.F. Hegel nos **Princípios da Filosofia do Direito** – 1820, exatamente para evidenciar todo o processo pelo qual ocorrem os desdobramentos dos seus momentos essenciais, e com isso ressaltar a amplitude do conceito que compreende não apenas o estrito direito jurídico, mas também a esfera da moralidade e da eticidade. Hegel concebe o sistema do direito como *o reino da liberdade realizada* e, nesse sentido, a Filosofia do Direito é uma exposição abrangente da realidade concreta do direito como efetivação da idéia da liberdade neste mundo. É por isso que importa mostrar, neste estudo, como a idéia da liberdade constitui a idéia do direito, ou seja, como o conceito de direito toma a forma da realidade do direito em cada uma das determinações da idéia da liberdade.¹

Desde a exposição da idéia do direito nos **Princípios da Filosofia do Direito**, que segue o mesmo percurso da filosofia do espírito objetivo apresentado na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** - embora desenvolva de modo mais abrangente as determinações progressivas do conceito do direito – nosso interesse é destacar que cada determinação do conceito do direito é uma forma de existência da liberdade. A liberdade, como determinação essencial do espírito, é, portanto, o princípio filosófico que fundamenta o direito, ao mesmo tempo em que o direito é o domínio no qual ocorre sua realização. Em

¹ O texto-base tomado como referência na leitura desta dissertação é **Princípios da Filosofia do Direito**, última obra publicada por G.W.F. Hegel – 1821, na tradução de Orlando Vitorino. Também foram utilizados, de modo a complementar a leitura e compreensão do tema, a **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, vs. I e III, tradução de Artur Morão, os textos **Introdução à Filosofia do Direito**, **O Direito Abstrato e a Sociedade Civil**, como partes destacadas da obra **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**, que também recebeu o nome de **Princípios da Filosofia do Direito**, todos com a tradução de Marcos Lutz Muller e **Prefácios** com tradução de Manuel J. Carmo Ferreira.

Hegel, a pergunta sobre o que é o direito necessariamente é uma indagação que implica a idéia da liberdade.

A nossa pretensão é, por conseguinte, dissertar sobre a concepção filosófica do direito em seu próprio desenvolvimento elaborado por G.W.F. Hegel, mas por meio de uma linguagem mais clara, e de modo a reforçar o seu aspecto fundamental, que é o direito como efetivação da idéia da liberdade. Neste sentido, daremos a esta dissertação a mesma ordem de desenvolvimento exposta nos **Princípios da Filosofia do Direito**. Na segunda parte, logo após esta Introdução, tratamos das reflexões de Hegel - que se encontram em seu célebre Prefácio, o qual introduz a Filosofia do Direito - sobre a natureza do conhecimento filosófico em geral e, em particular, acerca da natureza da Ciência Filosófica do Direito, no interesse de mostrar que ele recusa a filosofia que pensa o ideal enquanto não real, ou seja, como dever-ser abstrato. Ao tomar a idéia do direito como objeto de uma ciência filosófica, Hegel tem a intenção de deixar claro que o direito não é um pensar abstrato. Ele está interessado na idéia do direito como determinação e efetivação do que verdadeiramente é o direito. Embora não deixe de lado o direito em sentido estrito, o direito em sua compreensão não é da ordem da realidade jurídica, é algo determinado pelo próprio conceito. O direito, para Hegel, só se justifica tal qual como existe se estiver identificado com o conceito. Isso significa que ele quer identificar na realidade a determinação do conceito do direito, ou seja, quer reconhecer na contingência as determinações da idéia da liberdade. Portanto, sempre que se trata do direito, importa aprendê-lo como conceito que se determina e não como uma idéia abstrata ou por meio de princípios que o fundamentam no sentimento e convicção particulares.

Na sua terceira parte, discorreremos sobre a idéia do direito que, como objeto da Ciência Filosófica do Direito, se apresenta como o processo de objetivação da vontade livre. Aqui tratamos, também, do conceito de liberdade, que é desenvolvido conforme os momentos do conceito lógico (universalidade, particularidade e singularidade). A importância fundamental do conceito de liberdade para a compreensão da idéia do direito está em Hegel indicar a vontade livre como ponto de partida do conceito do direito e princípio de seu desenvolvimento. Para ele, uma existência é um direito, se seu ponto de partida é a vontade livre que quer como objeto, conteúdo e fim, a liberdade. Daí que cada

determinação do conceito do direito exposto na Filosofia do Direito é uma forma de existência da liberdade que, só na forma do direito, se torna realidade objetiva neste mundo.

Por fim, na quarta e última parte deste estudo, desenvolvemos a idéia do direito como realização da idéia de liberdade. Aqui o intuito é mostrar que as formas do direito têm origem nos diferentes momentos do desenvolvimento do conceito de liberdade, o que implica para cada uma de suas etapas um direito próprio. Desse modo, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade são apresentados como esferas do conceito do direito, porque cada uma dessas determinações tem um direito particular (próprio) que se apresenta como um momento de realização da liberdade. Aqui a nossa tarefa é indicar que as figuras assumidas pelo conceito do direito estão condicionadas pelas determinações conceituais da idéia da liberdade (liberdade em-si, liberdade para-si e liberdade em-si e para-si), das quais elas (as figuras) são o resultado. Um aspecto fundamental do conceito de direito que também temos a intenção de salientar é que em seu desenvolvimento, embora uma nova forma do direito negue a anterior, ela não a elimina. Não há, portanto, na concepção do direito formulada por G.W.F. Hegel, uma limitação de liberdade, já que cada momento do conceito do direito é superado e conservado no outro, que se apresenta sempre como uma forma de manifestação mais elevada de efetuação da liberdade. O fundamento dessa tese está na lógica do conceito que tem como pressuposto o fato de que o conceito, aqui do direito, desenvolve-se a partir de si mesmo; progride e produz as próprias determinações mediante um movimento dialético que consiste em tirar delas o conteúdo e o resultado.

Ao final da quarta parte, expomos a idéia do Estado, concebida por G.W.F. Hegel como a realidade efetiva da liberdade concreta. O Estado é a esfera na qual ocorre a efetuação plena da idéia da liberdade, porque, segundo Hegel, sua ação está fundada no saber dos indivíduos sobre a efetuação de sua própria liberdade. É, portanto, pela mediação da ação histórica e consciente dos indivíduos livres que o Estado realiza a idéia ética, como unidade da liberdade subjetiva e da liberdade universal, nas instituições racionais que expressam a realização da liberdade. Como momento mais elevado da idéia do direito, o Estado é o ponto de chegada do conceito de direito. Ele é o fundamento e a garantia última do direito, uma vez que é a determinação mais elevada na qual se dá a efetividade plena da idéia do direito como realização da idéia da liberdade. Também, na quarta parte vamos fazer breves observações sobre o que Hegel chama de idéia universal, isto é, aquela que

atua como gênero e potência absoluta sobre os Estados individuais. Segundo Hegel, o fato dos Estados individuais estarem expostos à contingência, em suas relações particulares, requer uma esfera superior a que se possam submeter. Essa esfera é a história universal que se vai constituir o único juiz dos Estados.

Por último, queremos deixar claro que este trabalho tem interesse fundamental na idéia do direito, conforme está exposta nos **Princípios da Filosofia do Direito**. Está voltado essencialmente para uma compreensão do sistema do direito, que é apenas uma parte do vasto sistema hegeliano. Portanto, não nos aprofundaremos nos outros conhecimentos que produzem a totalidade do sistema filosófico de Hegel, pois isso foge ao interesse central do estudo. Não faremos aqui um diálogo direto entre Hegel e outras filosofias políticas, porque isso também transpõe o nosso escopo, embora reconheçamos que a filosofia hegeliana é um dialogar permanente não apenas com o pensamento filosófico moderno, mas também com a filosofia da tradição antiga. Somente, em alguns momentos, vamos fazer referência à Teoria do Direito Natural, e, mais precisamente, na esfera da moralidade, confrontaremos as posições de Hegel com a teoria moral de Kant. Ao final, no momento da conclusão, apresentamos alguns aspectos do pensamento político de Hegel que, além de termos considerado de importância fundamental, também nos pareceram de grande atualidade para enfrentar as questões da efetivação da liberdade que a vida ética nos impõe.

2 A CIÊNCIA FILOSÓFICA DO DIREITO

Nos **Princípios da Filosofia do Direito**, logo no início de seu Prefácio, Hegel apresenta a Filosofia como algo desprovido de um caráter definitivo. Pode-se imaginá-la, segundo ele, como um manto de Penélope, que à noite se desfia e todos os dias se recomeça a fiar. Com essa reflexão sobre a natureza do conhecimento filosófico, Hegel demonstra estar preocupado com os rumos tomados pela Filosofia. Ele acusa a Filosofia do seu tempo de tornar dependente da forma subjetiva do sentimento o trabalho milenar do pensamento e do intelecto. Esse tipo de filosofia tem como sinal mais característico, segundo sua compreensão, o ódio à lei, o repúdio ao domínio da lei, pois, fundada na “sentimentalidade que se arroga o arbitrário e que faz consistir o direito na convicção subjetiva”,² resulta por ter bons motivos para ter a lei como o seu pior inimigo. Para Hegel, a lei, o direito, a realidade jurídica, concebe-se mediante o pensamento, assume a forma racional; “a lei é a razão em cada coisa e não permite que o sentimento se exalte na sua própria particularidade”.³ Aqueles que desprezam a objetividade da lei, a quem Hegel chama de *trapaceiros do livre-arbítrio*, que fundamentam o direito em finalidades e opiniões subjetivas, no sentimento e na convicção particulares, põem em risco a ordem pública, as leis do Estado, a realização do espírito e a liberdade. A lei, para Hegel, é a senha pela qual se reconhecem os falsos amigos e os pretensos irmãos do povo.⁴

Conforme Hegel, a Filosofia de seu tempo chegou a tal ponto de *degenerescência e degradação* que resultou por afirmar que “o conhecimento da verdade é uma tentativa insensata”,⁵ que a verdade não pode ser conhecida. Isso, segundo ele, tornaria idênticos “a virtude e o vício, a honra e a desonra, a sabedoria e a ignorância”,⁶ nivelando todos os pensamentos a opiniões particulares, contingentes. Os “conceitos de verdade, as leis morais”, considerando àquela afirmação, seriam meras “opiniões e convicções subjetivas” e, enquanto tais, colocariam na mesma “categoria das leis, os princípios criminosos”.⁷ Sob essa filosofia que diz não ser possível conhecer a verdade, não haverá, para Hegel, “objeto

² Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1990, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 9.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵ *Ibidem*, p.12.

⁶ *Ibidem*, p.12.

que por mais pobre ou mais particular, nem matéria, que por mais vazia, não possa ter a mesma dignidade daquilo que constitui o interesse de todos os homens que pensam e dos laços do mundo moral”.⁸

Também no Prefácio que introduz os **Princípios da Filosofia do Direito** se percebe que Hegel recusa a Filosofia que pensa o ideal enquanto não real, ou seja, como dever-ser abstrato, porque, para ele, a Filosofia *é* o fundamento do racional, o pensamento do presente e do real, e não a construção de um além que “todos nós sabemos onde está”: encontra-se “no erro, nos raciocínios parciais e vazios”.⁹ A Filosofia deve eximir-se de ensinar o que deve ser e se preocupar com o *que é*, pois o que *é*, *é* a Razão, a realidade efetiva “presente no existir histórico dos indivíduos e das comunidades e manifestada em ações, instituições, fins”.¹⁰ Conforme Hegel, a realidade do racional se contrapõe, por um lado, “à concepção de que as idéias não passam de quimeras”, e, de outra parte, a compreensão de que as idéias “são algo de demasiado excelente para ter realidade”.¹¹

A tarefa da Filosofia, portanto, *está em conceber o que é, o real, porque o que é, é a razão*. A Filosofia, no pensamento, *pensa seu tempo*,¹² e não o que deve ser sob a forma de um deve-ser *a priori* imposto às contingências e vicissitudes da história. Trata-se (a Filosofia), de apreender no ser imediato o conceito que nele existe e se realiza. Insiste Hegel em que a Filosofia em nada tem a ver com a prescrição de um dever-ser, como se o mundo esperasse para saber como deve ser. A Ciência Filosófica *tem apenas a ver com a idéia* que é a unidade do mundo interno da consciência e da realidade efetiva.¹³ A Filosofia é a apreensão do seu tempo no conceito. Ela não consagra o que é enquanto contingente, nem prescreve o que deve ser sob a forma de uma normatividade *a priori*; ela explicita as razões próprias do agir do espírito no tempo.¹⁴ A tarefa da Filosofia é operar a mais profunda reconciliação da razão no sentido de unir seu tempo no conceito (o real é o racional).

⁷ Ibidem, p.12.

⁸ Ibidem, p.12.

⁹ Ibidem, p.12.

¹⁰ Vaz, Henrique, C. Lima. **Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 392.

¹¹ Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**. v. I. Tradução de Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1969, § 6, p. 74.

¹² Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., p.15.

¹³ Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**, v. I, op. cit., § 6, p. 75.

¹⁴ Vaz, Henrique C. Lima. **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 392.

A razão, segundo Hegel, encontra-se enleada na abstração e isso a impede de se realizar. Daí ele dizer que “reconhecer a razão como rosa na cruz do sofrimento do presente e contemplá-la com regozijo, eis a visão racional, medianeira e conciliadora com a realidade”.¹⁵ A tarefa da Filosofia é a reconciliação da razão, da idéia, com a realidade efetiva. O pensamento da totalidade é reconhecer a razão no presente e no real. Isso significa que a Filosofia, para Hegel, atinge seu *télos* quando apreende a visão de um mundo no qual se realiza a razão. Ao deixar essa tarefa de lado, a Filosofia está dissolvida em subjetivismos, opiniões e sentimentos. Hegel rejeita firmemente a tendência da Filosofia que, fundada na subjetividade, parece abandonar a razão como pensamento da totalidade, ao dividir o mundo entre sujeito e objeto.

Superar o dualismo do pensamento filosófico de sua época é a pretensão de Hegel, que propõe uma reconciliação, uma superação da oposição entre sujeito e objeto, uma unidade dos dois termos. O sujeito racional em Hegel não é apenas o sujeito autônomo, uma consciência transcendental universal que percebe o mundo exterior e a si mesmo mediante categorias do entendimento que distinguem e dividem a realidade em sujeito e objeto. Hegel recusa a noção de subjetividade da Filosofia moderna, ao abandonar a concepção de sujeito como eu solipsista, abstrato, formal, universal e auto-referente.

O sujeito, em Hegel, não significa um universal abstrato que não dá conta das relações intersubjetivas. O sujeito só pode referir-se a si quando o seu outro já entrou em relação com ele, ou seja, o sujeito é uma relação consigo mesmo e com o seu outro. A subjetividade é percebida como intersubjetividade; como um *eu* que é um *nós*, e um *nós* que é um *eu*. Sujeito é espírito e, enquanto tal, não pode existir separado do mundo exterior no qual se manifesta. Hegel quer superar a oposição entre o sujeito cognoscente e a realidade, entre a consciência imaterial (transcendental) e o mundo material do ser, por meio de uma reconciliação que se daria pelo desenvolvimento da razão humana em sua realização como autoconsciência. Para ele, a Idéia filosófica é a identidade consciente do conteúdo e da forma. O sentido da unidade da forma e do conteúdo em sua mais concreta significação está em que “a forma é a razão como conhecimento conceptual e o conteúdo é a razão como essência substancial da realidade moral e também natural”.¹⁶

¹⁵ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., p. 15.

¹⁶ *Ibidem*, p.16.

A Filosofia, conforme Hegel, não tem a pretensão de ensinar como deve ser o mundo. Ela é o pensamento do mundo e, como tal, em sua opinião, ela chega sempre muito tarde; só aparece quando uma realidade efetou e completou o processo da sua formação. Quando a Filosofia chega a um mundo, diz Hegel, uma manifestação de vida está preste a findar. “Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta o vôo o pássaro de Minerva”.¹⁷ De acordo com Hegel, a Filosofia não pode predizer o mundo. Ela só pode pensar o mundo, a história, quando um ciclo se cumpriu, pois apenas nesse momento se pode apreender a razão que aí sempre esteve.

O que é verdadeiro, para Hegel, não é apenas um atributo do pensamento; é também um desenvolvimento da realidade. O pensamento verdadeiro, segundo ele, é pensamento da realidade, porque esta em seu desenvolvimento atingiu seu conceito. Desse modo, o verdadeiro, aquilo que se encontra no final de um processo histórico, é idêntico ao seu conceito. A Filosofia é, portanto, a ciência objetiva da verdade. “Não é opinião nem tampouco um arrolar de opiniões”.¹⁸ A filosofia é o conhecimento da verdade, da idéia, ou seja, do conceito e sua realização.¹⁹

Conforme Hegel, porque o homem pensa, não se limita a possuir a verdade em formas imediatas. Ele só pode ter com a verdade a atitude de a conceber e de encontrar uma forma racional para um conteúdo real. A consequência disso é que “este conteúdo ficará justificado para o pensamento livre que, em vez de se encerrar no que é dado (...), só a si mesmo toma como princípio e por isso tem de estar intimamente unido à verdade”.²⁰ Ao contrário, diz Hegel, o sentimento ingênuo se limita à verdade publicamente reconhecida; ele tem a firme convicção de que aquilo que é dado encerra a verdade. Com essa atitude simples o sentimento ingênuo não permite distinguir o que poderá haver de universalmente válido nas diversas opiniões que se opõem.

¹⁷ Ibidem, p. 17.

¹⁸ Hegel. **Introdução à História da Filosofia**. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Editora Rideel, 2005, p. 24.

¹⁹ Para Hegel, o afazer da Filosofia é conhecer a verdade, e a verdade é apenas uma só; mas isso não quer dizer que a verdade é apenas uma simples noção ou proposição abstrata. A verdade é antes algo de concreto em si. O afazer da Filosofia é mostrar que o verdadeiro, a idéia, não consiste em universalidades vazias, mas num universal que é em si mesmo o particular, o determinado (IBID., op. cit., p. 26).

²⁰ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., p. 4.

Hegel insiste na crítica à Filosofia do seu tempo. Para ele, ao dispensar a investigação da verdade, e ao se fundar no sentimento imediato e na imaginação contingente, a Filosofia não chega a se preocupar com a substância das coisas. A tarefa da Filosofia, diz Hegel, é conhecer a verdade, que é algo de concreto em si; é mostrar que o verdadeiro é a idéia. Trata “de reconhecer na aparência do temporal e do transitório, a substância que é imanente e o eterno que é presente”.²¹ Com essas considerações, Hegel quer chamar a atenção para a Filosofia do Direito, como uma tentativa de conceber o direito como algo racional. A intenção de dar tratamento filosófico ao direito fica evidente diante da solicitação de Hegel, de que se considere e julgue seu tratado sobre a Filosofia do Direito, tendo especial atenção para aquilo de que trata, isto é, de ciência, “e na ciência o conteúdo encontra-se essencialmente na forma”.²² Para Hegel, não há realidade objetiva independente do pensamento. O pensamento é pensamento da realidade. “A identidade consciente do conteúdo e forma é a idéia filosófica”,²³ que, no caso da Filosofia do Direito, é a idéia filosófica do direito.

Hegel inicia seu *tratado* sobre a Filosofia do Direito deixando claro que ali ele vai tratar da Idéia do direito, do conceito realizado do direito. Com isso, ele quer chamar atenção para o tratamento que dará ao direito como objeto de uma ciência filosófica, e não ao direito no sentido de realidade jurídica. Portanto, a Ciência Filosófica do Direito, de que trata Hegel, tem por objeto a Idéia do direito, o que “quer dizer, o conceito do direito e sua realização”.²⁴ Nos **Princípios da Filosofia do Direito**, o que Hegel expõe é o desenvolvimento progressivo do conceito do direito, entendido como o movimento de concretização da idéia da liberdade; é o conceito do direito compreendido como aquilo “que abarca a existência de todas as determinações da liberdade”.²⁵ A Ciência Filosófica do Direito trata, assim, do desdobramento de um princípio filosófico que é a liberdade em sua busca de concretização no mundo.

Ao conceber o direito como uma ciência filosófica, Hegel quer especular sobre a idéia do direito, porque, segundo ele, é de idéias *que a filosofia se ocupa*. Seu interesse não está no conceito do direito em sentido restrito que, para ele, se mostra *parcial* e

²¹ Ibidem, p. 14.

²² Ibidem, p. 3.

²³ Ibidem, p. 16.

²⁴ Ibidem, § 1, p. 19.

inadequado. Hegel está interessado no *verdadeiro conceito* do direito, o conceito filosófico, “o único que possui realidade justamente porque ele mesmo a assume”.²⁶ Só o conceito filosófico do direito *possui realidade*, porque, ao se realizar, assume, ele próprio, a verdade do que seja o direito. De conformidade com a Filosofia hegeliana, toda realidade não assumida pelo próprio conceito “é existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão”.²⁷ O conceito é o que se realiza como ser e como essência. O conceito é totalidade; unidade inseparável da realidade e do pensar, do real e do racional. “O que é racional é real e o que é real é racional”.²⁸ Esta é uma convicção da qual Hegel afirma partir a Filosofia.

O conteúdo da filosofia em geral, e do direito em particular, é a realidade, mas não a realidade feita uma *existência atrofiada e passageira*. O que é real não é um modo ordinário de sentir uma existência accidental, “que não tem um valor maior do que o de um possível”,²⁹ ou seja, de uma contingência, daquilo que pode não ser do mesmo modo que é. A realidade do racional de que trata Hegel é realidade efetiva como manifestação do efetivamente real, entendido como a unidade da essência e da existência; como o “ser posto que é apenas manifestação de si mesmo, não de um outro”.³⁰

Hegel se contrapõe à concepção de que a idéia (o racional) é algo tão excelente que não tem realidade, isto é, de que a realidade está separada da idéia, que é algo que deve ser e que ainda não é. Para ele, a Filosofia tem apenas relação com a idéia; só a idéia, o racional, e nada mais, é real. É racional a racionalidade que emerge do desenvolvimento do real. Assim, a racionalidade não é exterior ao objeto, ela existe no próprio objeto. Cabe ao discurso filosófico apenas revelar o que o objeto já contém. Segundo Hegel, o racional, que é sinônimo da idéia, adquire ao entrar na existência exterior, uma riqueza infinita de formas, aparências e manifestações. Como as sementes, ele é envolvido num caroço, mas acaba por surgir debaixo da exterior aparência.³¹ O real, portanto, não significa o que existe, mas o pensamento que permanece na existência. Isso significa que o racional não é a aceitação imediata de uma realidade posta, de uma forma de existência. A forma como os objetos aparecem não é ainda sua forma verdadeira, seu conceito. Somente quando a realidade reúne as condições necessárias para realizar a razão, o que é racional é real e o que é real é

²⁵ Hegel, G.W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**, op. cit., § 486, p. 104.

²⁶ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 1, Nota, p.19.

²⁷ *Ibidem*, § 1, N., p. 19.

²⁸ *Ibidem*, p. 13.

²⁹ Hegel. G.W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**, v. I, op. cit., § 6, p. 74.

³⁰ *Ibidem*, § 142, p. 171.

racional. A verdade é essa compreensão mesma do real como ele é, do real efetivo, de sua manifestação como manifestação do racional (da idéia), como unidade do real e do racional, onde o ser (o real) é o próprio ser do conceito, é o conceito, e não uma adequação hipotética ou uma correspondência entre o racional e o real que não se sabe como foi feita. A razão pode apreender o real porque “as determinações racionais são as da realidade”.³²

É do princípio *o que é racional é real e o que é real é racional* que, para Hegel, parte a Filosofia, tanto ao considerar o universo da natureza, como o universo do espírito. Àqueles para quem a “idéia só vale no sentido restrito de representação da opinião, a esses opõe a filosofia à visão mais verídica de que só a idéia, e nada mais, é real”.³³ Somente a idéia é capaz de reconhecer na aparência do contingente sua realidade. Portanto, a Filosofia só cumpre sua tarefa quando compreende o mundo no qual se realiza a razão. Segundo Hegel, nada pode ser mais alheio a um escrito filosófico do que pensar um mundo como deve ser.

A Ciência do Direito, conforme compreende Hegel, faz parte da Filosofia. O seu objeto é a idéia do direito, que é a verdade do direito. Ela é uma esfera da Filosofia do Espírito, é a Filosofia do Espírito Objetivo, que está situada no sistema hegeliano entre a Filosofia do Espírito Subjetivo e a Filosofia do Espírito Absoluto. É, portanto, considerando o sistema do saber filosófico que Hegel afirma ter a Ciência do Direito um ponto de partida determinado que está fora de seu domínio, ou seja, que o conceito de direito tem sua gênese fora da Ciência do Direito; encontra-se, portanto, pressuposto, e “terá que ser aceite como dado”.³⁴ O conceito do direito, contudo, não é um pressuposto infundado, meramente aceite como dado, mas algo justificado e demonstrado pelo saber filosófico que o precede (desde a Ciência da Lógica até o espírito livre). O domínio do direito é o do espírito que se põe no mundo, e seu ponto de partida imediato está na vontade livre, que tem como essência a liberdade. A liberdade constitui, portanto, o objeto, o conteúdo e o fim do direito.

Embora não deixe de lado o direito em seu sentido jurídico, a Ciência do Direito pensada por G.W.F. Hegel não é da ordem da realidade jurídica (empírica), não se deduz da

³¹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., p. 14.

³² Lardic, J-M. **A Contingência em Hegel**. Tradução de Eloísa A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 88.

³³ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., p. 13.

³⁴ *Ibidem*, § 2, p. 20.

experiência, mas se apreende no pensamento, no conceito. Assim, pode-se dizer que a Filosofia do Direito não é uma simples reprodução da realidade jurídica existente nas suas infinitas manifestações dos acontecimentos jurídicos, mas a realidade do conceito. Hegel não quer justificar a existência do direito tal qual como existe; uma existência é o direito, somente se esta estiver identificada com o conceito. Isso significa que ele quer identificar na realidade o processo de determinação do conceito do direito; reconhecer na contingência as determinações da idéia da liberdade. Não pretende, de modo algum, justificar o que está estabelecido, mas investigar se o que está estabelecido é real (efetivo) e, como tal, assume a forma do conceito do direito.

Segundo Hegel, dos princípios que fundamentam o direito em “finalidades e opiniões subjetivas, no sentimento e na convicção particulares” é que provém a destruição não só da “moralidade interior, da consciência jurídica, do direito entre pessoas privadas”, como também da “ordem pública e das leis do Estado”.³⁵ O direito é da esfera da Filosofia. É concebido mediante o pensamento e adquire a forma racional, isto é, “universal e determinada, por meio do pensamento”.³⁶ Como se percebe, Hegel procura demarcar a esfera do direito, separando-a de uma dimensão opinativa. Sempre que se trata do direito importa apreendê-lo como pensamento e não como manifestação exterior expressa em normas jurídicas que muitas vezes se encontram enredadas em contradições. Conforme Hegel, o verdadeiro pensamento sobre a coisa nunca é mera opinião, é antes o conceito da própria coisa. Ele insiste em afirmar que a tarefa da Filosofia está em compreender o que é, porque o que é, é a razão.

Existe em Hegel a preocupação de firmar a distinção entre uma definição do direito e o conceito filosófico do direito. A definição do direito só na sua forma é o direito. Ela é uma regra geral, o que torna visível a contradição quando confrontada com as regras particulares de um direito positivo. Desse modo, quanto mais incoerência houver no conteúdo das regras de um direito particular menos possíveis serão suas definições. É por isso que Hegel afirma não ser possível nenhuma definição do homem no Direito Romano porque esta não poderia se estender ao escravo, cuja existência seria uma ofensa àquela

³⁵ Ibidem, p. 10.

³⁶ Ibidem, p. 9.

definição,³⁷ pois, embora escravo, o homem não deixa de ser homem e, portanto, essencialmente livre, o que revela a contradição.

As definições do direito, portanto, não contêm o conceito do direito. Este só pode ser dado pela Filosofia, que é *um saber especulativo* que examina o processo (dialético) pelo qual o conceito do direito se desenvolve a partir de si mesmo, progride e produz as próprias determinações. Segundo Hegel, o direito positivo pode até acolher como seu elemento a tirania ou a violência, mas isso se trata “de um acidente que nada tem a ver com a sua natureza”.³⁸ Os códigos positivos não provêm do desenvolvimento sistemático do direito. Esses podem conter regras jurídicas plenamente fundamentadas e coerentes com as circunstâncias históricas e as instituições existentes em determinada época e que, mesmo assim, podem ser irracionais e injustas, como acontece com uma infinidade de regras do Direito Privado Romano. Hegel assevera que as instituições podem parecer plenamente adequadas e necessárias em determinadas circunstâncias históricas, que, uma vez superadas, lhes tiram todo o sentido. Assim, elas deixam de justificar regras jurídicas, que se tornam supérfluas e inúteis. Portanto, a justificação do direito, como direito positivo e direito filosófico, possui domínios próprios. A justificação do direito positivo, na medida em que é uma circunstância histórica, é de natureza transitória, pertence ao domínio da história. Tal justificação, contudo, será tanto mais sólida, quando mais apoiada em uma fundamentação filosófica.³⁹

Para Hegel, causas históricas não são importantes para compreender uma instituição jurídica; o que é verdadeiramente essencial é o conceito. Ele alega que se criou um hábito de falar em conceito do direito quando, a rigor, se está falando de regras jurídicas. Hegel chama a atenção para a necessidade de atentar para a diferença. Isso evitaria tomar como legitimação racional o que é apenas uma justificação pelas circunstâncias. De um modo geral, diz ele, “põe-se o relativo no lugar do absoluto, o fenômeno exterior no lugar da natureza da coisa”.⁴⁰

³⁷ Ibidem, § 2, p. 20.

³⁸ Ibidem, § 3, Nota, p.22.

³⁹ Ibidem, § 3, Nota, p. 26.

⁴⁰ Ibidem, § 3, Nota, p. 24.

Hegel, todavia, chama a atenção para o fato de que seria um grave erro afirmar que o direito filosófico e o direito positivo se opõem ou contradizem.⁴¹ Para ele, “o direito é positivo em geral”,⁴² seja pelo caráter formal de ser válido em um Estado, seja pelo seu conteúdo que expressa o caráter particular de um povo, sua cultura e o seu desenvolvimento histórico. É nisso que o direito positivo vai buscar seu significado e encontra sua justificação. O estudo da origem e do desenvolvimento do direito positivo, no entanto, em seu domínio próprio, é trabalho meramente histórico; fica à margem da investigação filosófica.

O direito positivo que se desenvolve sobre suas bases históricas não pode ser confundido com o direito desenvolvido a partir do conceito, pois a legitimação histórica do direito positivo não tem o alcance de uma justificação em si e para si, que é o fundamento do direito filosófico.⁴³ No sentido filosófico, o direito decorre do desenvolvimento de seu conceito. É o pensamento especulativo que examina o processo pelo qual cada forma assumida pelo direito veio a ser o que ela é. O direito filosófico, portanto, é um vir-a-ser, e não uma totalidade de regras isoladas que se relaciona a fatos jurídicos.

A Ciência Filosófica do Direito é uma exposição da realidade concreta do direito como efetivação da idéia da liberdade no mundo. O direito é concebido como a exteriorização e objetivação do espírito, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu fim.⁴⁴ Segundo Hegel, a liberdade, como essência do espírito, somente se efetiva na forma do direito. Isso não quer dizer, porém, que as relações jurídicas positivas vigentes em determinada sociedade política realizem plenamente a liberdade, mas que é nas determinações do conceito do direito que a liberdade tem sua existência. A liberdade é, portanto, o princípio filosófico que fundamenta o direito, ao mesmo tempo em que o direito é a base sobre a qual se dá a sua realização. Nos **Princípios da Filosofia do Direito**, o conceito de liberdade é exposto como introdução à Ciência Filosófica do Direito.

⁴¹ Ibidem, § 3, Nota, p. 23.

⁴² Ibidem, § 3, p. 22.

⁴³ Ibidem, § 3, Nota, p. 23.

⁴⁴ Ibidem, § 4, p. 29.

3 A IDÉIA DO DIREITO E O CONCEITO DE LIBERDADE

Conforme o pensamento hegeliano, o mundo dos fatos não é a realidade efetiva. Portanto, a verdade não pode ser extraída dos fatos. O que a coisa efetivamente é não se encontra nos fatos. Estes se reduzem a um juízo de afirmação sobre a realidade exterior. Quem se ocupa dos fatos são as ciências empíricas, cujos conceitos descritivos encontram-se ligados à ordem dos fatos. Já o conhecimento filosófico não pretende ser uma descrição do que acontece, mas um conhecimento do que é verdadeiro nos fatos, nos acontecimentos, que devem ser justificados ante a razão.

A Filosofia, para Hegel, é conhecimento especulativo, na medida em que compreende as diversas formas da realidade mediante o processo efetivo no qual são constituídas. O conceito é a forma verdadeira da realidade. Ele tem no pensar o seu elemento, e não no sensível empiricamente concreto (fatos). Embora, porém, tenha como seu elemento o pensar em geral, o conceito não é somente abstrato, é também o concreto.⁴⁵ O conceito é totalidade; é unidade do pensamento e da realidade efetiva, do racional e do real. Na qualidade de pensamento, o conceito avança em seu movimento dialético dos modos inferiores aos modos superiores de auto-realização e atinge seu mais alto desenvolvimento no que Hegel chama de idéia, o modo mais elevado do ato de conhecer. Como Hegel não aceita um mundo das idéias em oposição à realidade sensível, a idéia é para ele algo real; “é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade”.⁴⁶ A idéia é a forma da totalidade do pensamento, na qual não acontece mais a distinção entre sujeito e objeto, constituindo-se na “unidade do ideal e do real, do finito e

⁴⁵ Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**, v. I, op. cit., § 164, p. 183.

⁴⁶ *Ibidem*, § 213, p. 209.

do infinito, da alma e do corpo”.⁴⁷ Só a idéia é a verdade, pois esta é a correspondência entre a objetividade e o conceito.⁴⁸

A idéia, em Hegel, é a unidade do conceito e da realidade efetiva. Não se trata, portanto, de fixar num projeto uma realidade que deve ser alcançada, mesmo que esse dever-ser seja concebido a partir da própria realidade. Trata-se, no entanto, de captar a realidade mesma no seu conceito, tal como é.⁴⁹ Isso significa que a idéia é o conceito adequado à realidade ou a realidade adequada ao conceito, e, assim, só a idéia é real; o verdadeiro concreto; ou seja, para Hegel, uma coisa só tem verdade na medida em que ela é sua idéia. Esta é adequação do real com o pensado (o racional); nisso está sua verdade: na unidade da objetividade e da subjetividade, da exterioridade e da interioridade. A Idéia não é o simples conceito abstrato, mas o conceito na sua efetividade; “é o conceito que a si mesmo se cumpriu na sua objetividade”,⁵⁰ na realidade exterior.

Quando Hegel confere ao direito estatuto de ciência filosófica, é sua intenção deixar claro que só o conceito do direito possui realidade, porque, ao se realizar, assume, ele próprio, a verdade do que seja o direito, ou seja, a idéia do direito. Assim, uma existência é o direito somente se estiver identificada com sua idéia. Nesse sentido, Hegel não pretende justificar como direito aquilo que está estabelecido, mas identificar se o que está estabelecido é real e, como tal, é a idéia do direito. A realidade do direito, portanto, é a realidade assumida pelo próprio conceito do direito, e a forma concreta que o conceito do direito a si mesmo se dá, ao se realizar, é a idéia do direito.⁵¹

O direito é a forma pela qual o espírito se apresenta na realidade histórica. Daí que a idéia do direito compreende em si mesma as determinações progressivas do desenvolvimento do conceito do direito que se projetam na exterioridade imediata como objetivação do espírito. Para Hegel, o solo específico do direito é *o espírito em geral* e o princípio que está na base do direito é a vontade livre que tem a liberdade como determinação fundamental e essência do próprio espírito enquanto tal (espírito livre). O direito, como espírito objetivo, tem na vontade livre, que quer a liberdade como objeto, conteúdo e fim, seu ponto de partida e seu princípio de desenvolvimento. A idéia do direito,

⁴⁷ Ibidem, § 214, p. 210.

⁴⁸ Ibidem, § 213, p. 209-210.

⁴⁹ Salgado, J. C. **A Idéia da Justiça em Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 179.

⁵⁰ Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**, v. I, op. cit., § 214, p. 211.

como objeto da Ciência Filosófica do Direito, é, portanto, o processo de objetivação da vontade livre, ou seja, do espírito livre. Desse modo, a vontade livre é o princípio que está no cerne do conceito do direito concebido em seu sentido amplo, e a sua objetivação constitui a esfera do direito como o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito, como uma segunda natureza.⁵²

A vontade, no entanto, só é verdadeiramente livre, segundo Hegel, como “inteligência que pensa”.⁵³ A vontade é atividade do pensamento. É pela expressão do pensamento que a vontade está destinada a ser livre. Sem pensamento não pode haver vontade. A vontade só é verdadeiramente vontade como vontade pensante. Observa-se que há, no pensamento de Hegel, uma relação profunda entre os conceitos de vontade, pensamento e liberdade. O conceito de liberdade é “essencialmente apenas pensar”.⁵⁴ Para se fazer espírito objetivo, entretanto, a vontade tem de se elevar a vontade pensante, ou seja, tem de proporcionar a si um conteúdo que somente pode ter enquanto a si se pensa.

A vontade pensante, que é vontade livre, para que seja vontade situada no mundo, tem de ter, portanto, um conteúdo próprio. Para Hegel, esse conteúdo é o direito. O direito é, pois, a forma da vontade livre, da liberdade, existir no mundo. Ele não se reduz ao estrito direito jurídico; mas é concebido de forma ampla como uma realidade que abrange a existência de todas as determinações da liberdade.⁵⁵ A liberdade é, para Hegel, o objeto, o conteúdo e o fim do direito.⁵⁶ O sistema do direito é, pois, o sistema das determinações do conceito de liberdade cujo desenvolvimento dialético, apresentado por G.W.F. Hegel na Introdução aos **Princípios da Filosofia do Direito**, é um preâmbulo à exposição da idéia do direito como realização da idéia da liberdade.

3.1 Conceito de Liberdade

A liberdade é o grande tema enfrentado por G.W.F Hegel, e vem a ser o conceito central de sua filosofia. Isso se percebe pela sua afirmação de que a tarefa da Filosofia não

⁵¹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 1, Nota, p. 19.

⁵² Ibidem, § 4, p. 29.

⁵³ Ibidem, § 21, Nota, p. 43.

⁵⁴ Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**, v. III, op. cit., § 469, p. 92.

⁵⁵ Ibidem, § 486, p. 104.

⁵⁶ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 4, p. 29.

estará verdadeiramente cumprida “enquanto o conceito e a liberdade não se tornarem o objeto e a alma da filosofia”.⁵⁷ Para ele, nenhuma idéia é susceptível dos maiores mal-entendidos quanto à idéia da liberdade. Embora seja para todos uma idéia familiar, muitos, em sua opinião, têm escassa consciência de seu conceito. Liberdade, em Hegel, é a essência própria do espírito. Este, em seu aparecer, em sua manifestação, tem como fim realizar a liberdade, que é a única verdade do espírito. A liberdade é a essência, o objeto e o fim do homem enquanto tal, e como idéia, a liberdade “é a própria realidade dos homens, não porque a *tenham*, mas porque *são* esta Idéia”.⁵⁸ A liberdade, que primeiro é conceito, está destinada a realizar-se, objetivar-se, *em realidade jurídica, ética, religiosa e científica*. Isso é a aplicação do princípio à realidade da vida humana.

Hegel chama a atenção para a distinção entre a consciência da liberdade enquanto tal, como princípio que é apenas em si (é possibilidade), e a efetuação, a realização da liberdade, como a única finalidade do espírito, para a qual convergem todas as suas realizações. A liberdade é “o único fim que se realiza e cumpre, o único permanente na trama mutável de todos os acontecimentos e circunstâncias”.⁵⁹ A questão é saber, portanto, como a liberdade se realiza, como esta se produz no mundo. Para Hegel, a liberdade se realiza no mundo como direito. As formas do direito, segundo ele, têm origem nos diferentes momentos do desenvolvimento do conceito de liberdade, o que implica para cada esfera da idéia da liberdade uma determinação do direito. Daí a importância do desenvolvimento dialético do conceito de liberdade para a adequada compreensão da idéia do direito.

3.1.1 Momentos do Conceito de Liberdade

Para Hegel, uma existência é um direito, se seu ponto de partida está na vontade livre.⁶⁰ O direito, em qualquer época, tem como pressuposto a vontade livre. Ele traduz no tempo e no espaço a realidade da liberdade; materializa a consciência da liberdade existente

⁵⁷ Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**, v. III, op. cit., § 384, p. 11.

⁵⁸ *Ibidem*, § 482, p. 102.

⁵⁹ Hegel, G. W. F. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2 ed. Brasília: UNB, 1999, p. 25.

⁶⁰ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 4, p. 29.

em determinado momento histórico. Seu conceito implica o de vontade livre que, por sua vez, implica o de liberdade, já que esta é a essência e a determinação da vontade.

Na Introdução aos **Princípios da Filosofia do Direito**, Hegel procede ao desenvolvimento dialético do conceito de liberdade, ou seja, do conceito de vontade livre, com o intuito de mostrar o percurso da liberdade na busca de se tornar liberdade verdadeira. Portanto, o que é introduzido como preâmbulo à Ciência Filosófica do Direito é o conceito abstrato de vontade livre, cujo desenvolvimento se apresenta conforme os momentos do conceito enquanto tal, como consta da “Doutrina do Conceito” exposta na **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. O conceito abstrato de vontade livre, tal qual o conceito em geral, contém, assim, os momentos da universalidade, particularidade e singularidade.

O primeiro momento, o da universalidade, é aquele em que a vontade é *pura indeterminação*; é uma *abstração absoluta*.⁶¹ É o momento em que toda a limitação, todo o conteúdo da vontade se encontra dissolvido, ou seja, alienado de tudo o que é empírico. Nessa dimensão, o *eu* não escolheu conteúdo algum como objeto de seu querer. Ele permanece abstraído do mundo das coisas, ou seja, de “todo conteúdo imediatamente a-presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo que quer que seja”.⁶² A vontade é puro pensamento de si mesmo.

Pensamento, como já salientado, não é uma faculdade particular independente da vontade. Esta é concebida, por G.W.F Hegel, como profundamente implicada com o pensamento. Aqueles que pensam que a vontade em nada se relaciona com o pensamento “nada sabem da natureza da vontade”.⁶³ Esta não existe sem pensamento, que é seu elemento imprescindível; a vontade é a realidade do pensamento. O conceito da vontade implica que haja consciência da vontade, ou seja, que a vontade seja vontade de um sujeito que a sabe como sua. A vontade está implicada no pensar; vontade sempre é vontade pensada. Vontade e pensamento só se efetuam como unidade. Para Hegel, qualquer reflexão sobre a liberdade tem como ponto de partida a vinculação da vontade ao pensamento.⁶⁴

⁶¹ Ibidem, § 5, a, p. 31.

⁶² Hegel, G. W. F. **Introdução à Filosofia do Direito**. Tradução de Marcos Lutz Muller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005, § 5, p. 50.

⁶³ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, § 5, a, Nota, p. 31.

⁶⁴ Utz, K. **Liberdade em Hegel**. Porto Alegre: VERITAS, v. 50, n. 2, jun/2004, p. 260-261.

A liberdade, portanto, em seu processo de efetivação, parte da vontade como pensamento puro. Aqui a vontade é tão-somente pura possibilidade; algo que só é meramente possível para o *eu*, que nesse momento é só pensamento, universalidade. O *eu* individual é aqui um *eu* universal, pois, ao se abstrair de todo conteúdo particular, de toda determinação do querer, permanece em harmonia consigo mesmo. Essa capacidade do *eu* de se abstrair de toda determinação, essa fuga de todo conteúdo, é a determinação da vontade como liberdade negativa, abstrata, totalmente indeterminada, ilimitada, também chamada de liberdade do intelecto (do entendimento). É a *liberdade do vazio*, como uma vontade sem conteúdo, como ausência de qualquer limitação, como possibilidade absoluta de poder abstrair-se de toda determinação, é a fuga de todo conteúdo como uma barreira.⁶⁵ O conceito de liberdade como pura possibilidade resulta da faculdade da abstração que se mostra ilimitada na sua capacidade de livrar a vontade de qualquer conteúdo.

Como vontade que é puro pensamento, que é pensamento abstraído de qualquer determinação, a liberdade é liberdade vazia e, portanto, insuficiente como verdadeira liberdade. Segundo Hegel, tal liberdade, caso se mantenha somente como abstração do pensamento, e não se projete na esfera dos objetos, é a liberdade que se expressa no fanatismo da pura contemplação (hinduísta). Quando, porém, se volta para a prática, para a ação, tanto política quanto religiosa, essa liberdade pode manifestar-se por intermédio da paixão no *fanatismo da destruição* da ordem existente, porque, como vontade universal abstrata, resulta no enfrentamento da vontade individual e de toda e qualquer ordem estabelecida.⁶⁶ Desse modo, a liberdade negativa só encontra o sentido da sua existência na destruição. Ao negar a ordem existente, o direito, as instituições, uma vez que se opõe a qualquer determinação da vontade, a liberdade negativa, vazia de conteúdo, julga querer apenas uma representação abstrata (ex. igualdade universal), e o que julga querer pode se manifestar como uma *fúria destruidora*. Hegel toma como exemplo desse tipo de efetivação da liberdade na história a fase do terror instalada pela Revolução Francesa, na qual toda a diferença (de talentos e de autoridade) deveria ser suspensa.

A vontade, porém, como elemento constitutivo do ser livre não permanece sem determinação; a própria indeterminação da vontade abstrata já é uma determinação interna,

⁶⁵ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 5, p. 31.

⁶⁶ *Ibidem*, § 5, a, Nota, p, 31.

isto é, uma proibição a si mesma de aceitar um conteúdo. Desse modo, a liberdade como vontade vazia “enreda-se em si mesma, fica presa na abstração”.⁶⁷ A vontade não é vontade nenhuma e a liberdade se dissolve. O segundo momento do conceito de vontade, o da particularidade, surge como um suspender do primeiro; nele é guardada a “determinidade” da qual provém. A particularidade se apresenta como a negação da vontade como pura abstração observada no momento da universalidade indeterminada. A vontade aqui não é mais uma universalidade abstrata, mas “uma determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto”.⁶⁸ Nesse momento, o *eu* passa da “indeterminação indiferenciada à diferenciação”⁶⁹ ao determinar e ao pôr algo como conteúdo e objeto. O *eu* como sujeito se torna finito; particulariza-se pela escolha de um objeto como conteúdo da vontade. Sai da abstração da infinitude onde estava e se submete à finitude das coisas, à diferença. Como determinado (um eu particular e não mais um *eu* universal), o *eu* entra na esfera da *existência em geral*, na realidade empírica. Esse é o momento da finitude, da particularização do *eu*; da negação e superação do primeiro momento no qual o *eu* é puro pensamento. Agora o *eu* efetiva o seu pensar, a sua vontade, pondo limites a si mesmo, ou seja, ao seu próprio pensar que ao por algo, ao querer algo, determina-se, limitando a vontade. Desse modo, o *eu*, ao efetivar a vontade, a liberdade, entra na existência (no ser-aí); este é o momento absoluto da finitude ou da particularização do *eu*.⁷⁰

Como já salientado, todavia, o momento da particularidade do conceito de vontade conserva o primeiro, o momento da universalidade, pois o particular está contido no universal; ele constitui uma simples posição do que o primeiro é em si.⁷¹ Desse modo, a particularidade é uma exteriorização do implícito no universal; uma atualização daquilo que ali era apenas possível.⁷² A vontade agora quer algo. Ela não é mais uma mera negatividade universal, uma indeterminação, mas uma finitude compreendida na *infinitude ilimitada da abstração*. Assim, ao passar da *indeterminação indiferenciada* para a *determinação*, o ser posto surge como objetivação daquilo abstraído no universal (conteúdo e objeto), efetuando-se a passagem do subjetivo ao objetivo. O que Hegel quer demonstrar com esse

⁶⁷ Utz, K. **Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 262.

⁶⁸ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 6, b, p. 32.

⁶⁹ *Ibidem*, § 6, b, p. 32.

⁷⁰ *Ibidem*, § 6, b, p. 32.

⁷¹ *Ibidem*, § 6, b, Nota, p. 32.

⁷² Bica, L. **O Conceito de Liberdade em Hegel**. Belo Horizonte: Síntese, V. 19, n. 56, Jan-Mar/1992, p. 33.

movimento dialético é que a vontade é tanto universalidade indeterminada, porque abstraída de qualquer conteúdo, quanto particularidade, ao pôr algo como conteúdo e objeto, ou ainda, que o particular está contido no universal, afastando-se, assim, do dualismo da filosofia de Kant, em que esses elementos (o universal e o particular, o sujeito e o objeto) se encontram separados.

No momento da particularidade, o conceito de vontade é ainda um conceito limitado de liberdade; não é o verdadeiro conceito de liberdade; contudo é uma vontade que quer algo, que se opõe a vontade que só quer o universal abstrato, ou seja, que não quer nada. Para Hegel, toda autoconsciência se sabe como universal e como particular, isto é, como a possibilidade de se abstrair de todo o determinado, e também como possibilidade de se determinar em certo objeto, conteúdo ou fim. Esses dois momentos, no entanto, considerados em separado, sem mediações, são apenas abstrações; a vontade em ambos é mera possibilidade da vontade. Isso significa que o *eu* abstraído de todo conteúdo, que concebe a liberdade como possibilidade absoluta da abstração, ou o eu refugiado na vontade particular, que é apenas mera possibilidade de se dar um conteúdo, estará rejeitando toda forma política e social estabelecida em relações recíprocas, assumindo para si uma liberdade negativa.

Em Hegel, o abstrato não possui verdade. Somente o que é concreto é verdadeiro e o que é concreto e verdadeiro é o universal que tem no particular o seu oposto (sua determinação), mas “que pela sua reflexão dentro de si igualou-se ao universal”.⁷³ O que é concreto é o conceito realizado, ou seja, a unidade do conceito (pensamento) e da realidade efetiva. Assim, os dois primeiros momentos do conceito de vontade, tomados separadamente, são considerados momentos abstratos, sem verdade, enquanto o terceiro momento, o da singularidade, que é a unidade do universal e do particular que se dá por meio da passagem do particular ao universal, é o conceito concreto de vontade, no qual a liberdade, como vontade livre, se efetiva. No momento da singularidade, a vontade é definida como a “particularidade refletida dentro de si e reconduzida, por meio desta reflexão, à universalidade”.⁷⁴ Desse modo, a vontade não é só um elemento universal, indeterminado, tampouco uma particularidade do *eu* que se determina em um conteúdo

⁷³ Hegel, G.W.F. **Introdução à Filosofia do Direito**, op. cit., § 7, γ, p. 53.

⁷⁴ *Ibidem*, § 7, γ, p. 52.

qualquer, mas o universal que tem no particular a sua determinação (negação), que é a concreção do universal no particular. A singularidade (individualidade) é o momento da particularidade refletida, isto é, do particular extraído do universal como resultado de uma autodeterminação da vontade, do *eu*. O eu particular está junto de si mesmo e permanece junto de si mesmo ao se determinar em um conteúdo universal. A liberdade não se encontra, portanto, nem na “indeterminidade”, nem na “determinidade”, mas em ambas. A verdadeira liberdade, conforme concebida por G.W.F. Hegel, consiste em querer algo determinado como conteúdo próprio da vontade livre racional e autônoma, isto é, consiste na vontade livre que tem a si mesma como conteúdo, objeto e fim. A verdadeira idéia da liberdade é a liberdade que quer a liberdade.⁷⁵

Para Hegel, na medida em que as determinações da vontade livre são dela própria, ou seja, são a sua particularização refletida dentro de si, elas são seu conteúdo. Este é para a vontade um fim, em parte um fim subjetivo e em parte um fim objetivo.⁷⁶ Esse conteúdo da vontade, no entanto, é inicialmente imediato, e a vontade é livre somente em-si, é vontade segundo o seu conceito, e que, portanto, não está ainda em sua efetividade. Somente quando a vontade tiver a si mesma por objeto, conteúdo e fim, ela será para si o que em si.

A vontade inicialmente livre só em si, só em seu conceito, é a vontade imediata, infinita, é aquela que ainda não se efetivou; “que ainda só em si é vontade livre”,⁷⁷ ou seja, é pura possibilidade de vontade. Aqui, a vontade ainda não se realizou em um conteúdo, mas já traz implícita como possibilidade a capacidade de aparecer, sair de si, exteriorizar-se; de efetuar a superação de sua própria “imediatez” em um conteúdo imediato, natural. Este conteúdo que se encontra de forma imediata na vontade é somente uma *multiplicidade de impulsos*, algo universal e indeterminado, “que tem os mais variados objetos e as mais variadas modalidades de satisfação”.⁷⁸ A vontade imediata, portanto, possui a possibilidade de suspender a sua “indeterminidade” tanto em um conteúdo natural quanto em outro. Somente se “finitizando” em um conteúdo natural qualquer, a vontade imediata supera sua “imediaticidade”.

⁷⁵ Ibidem, § 21, γ, p. 62-63.

⁷⁶ Ibidem, § 9, p. 55.

⁷⁷ Hegel. **Princípios da Filosofia do Directo**, op cit., § 11, p. 37.

⁷⁸ Hegel, G.W.F. **Introdução à Filosofia do Direito**, op. cit., § 12, 57.

No processo de “finitização” da vontade, pela escolha de um conteúdo natural, a vontade se põe como vontade de um indivíduo determinado, assume a forma da particularidade, diferenciando-se de outras vontades individuais.⁷⁹ Assim, pela decisão, a vontade imediata se torna finita. Afirma Hegel, porém, que a vontade imediata é formal, em razão da diferença entre a sua forma e o seu conteúdo. Ela é finita pela decisão, mas é infinita pela forma.⁸⁰ A vontade imediata é finita porque o *eu* pode se decidir por um conteúdo natural qualquer, mas também é infinita porque a decisão é indeterminada e, portanto, “não se pronuncia mais por isto do que aquilo”.⁸¹

Isso significa que a vontade imediata não está presa a nenhum conteúdo determinado, pois sua infinidade formal é uma indeterminação.⁸² A vontade imediata contém, portanto, dois aspectos: a capacidade de se abstrair de tudo e a dependência de um conteúdo dado qualquer (interior ou exterior). Essa vontade formalmente infinita é o livre-arbítrio. Conforme Hegel, o livre-arbítrio, como figura da liberdade, é definido como a *contingência na vontade*. Aqui, a vontade tem por conteúdo apenas um possível que o indivíduo pode escolher entre várias determinações “que do ponto de vista formal, lhe são exteriores”,⁸³ contingentes. Qualquer objeto pode ser o escolhido como conteúdo da vontade, mas também nenhum deles tem de ser escolhido. O conteúdo da vontade é necessário, mas “se define como simples possibilidade para a reflexão”,⁸⁴ de maneira que o livre-arbítrio é a contingência tal como esta é como vontade. O livre-arbítrio é, para Hegel, a representação mais vulgar da liberdade; “é o meio termo que a reflexão introduz entre a vontade simplesmente determinada pelos instintos naturais e a vontade em si e para si”.⁸⁵ Embora muitos acreditem que a liberdade consiste em poder fazer o que se queira, Hegel considera essa compreensão *total falta de cultura do espírito*, porque nela não se pode ter a idéia do direito, nem da moralidade.

A liberdade como múltiplas possibilidades é independente, indeterminada, incondicionada, em face dos diversos conteúdos possíveis de escolha. Daí resulta que a vontade pode se determinar neste ou naquele conteúdo, que é algo finito. Por não ter a si

⁷⁹ Hegel. **Princípio da Filosofia do Direito**, op. cit., § 13, p. 38.

⁸⁰ *Ibidem*, § 13, p. 38.

⁸¹ *Ibidem*, § 14, p. 39.

⁸² Bica, L. **O Conceito de Liberdade em Hegel**, op.cit., p. 41.

⁸³ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 14, p. 39.

⁸⁴ *Ibidem*, § 15, p. 39.

mesma como conteúdo e fim, a liberdade como livre-arbítrio não é a verdadeira liberdade, é a liberdade como contradição. Hegel assevera que só há de interior no livre-arbítrio o elemento formal da possibilidade de determinação. Já o conteúdo é para o livre-arbítrio um dado, algo exterior, contingente (desejos, instintos, inclinações), daí que o livre-arbítrio como liberdade é uma ilusão.⁸⁶ Tudo “o que pela decisão se escolhe, logo a vontade pode abandonar de novo”⁸⁷ e, assim, continuar *indefinidamente*.⁸⁸

A contradição implícita no livre-arbítrio consiste em que, enquanto independente, formalmente infinita, a liberdade não se realiza, e, ao se realizar mediante a escolha de um objeto, deixa de ser independente. Assim, a liberdade concebida como possibilidade destrói essa possibilidade quando realizada em um conteúdo real; a possibilidade se dissolve e a liberdade que somente existia na possibilidade é destruída na sua própria realização.⁸⁹ No processo de poder escolher qualquer conteúdo e deixá-lo de lado, abandoná-lo, o livre-arbítrio se define no plano da arbitrariedade da vontade de um *eu* isolado, atomizado, que tem na possibilidade de escolha de um conteúdo exterior a realização de sua liberdade. Só que, como mera possibilidade, a liberdade do *eu* se aliena, destrói-se em cada conteúdo real no qual ocorre a própria realização.

Para Hegel, a verdadeira liberdade supera essa esfera da arbitrariedade da vontade, isto é, da liberdade concebida como possibilidade da vontade, e que se perde, se aliena, logo que se realizar em um conteúdo exterior. A verdadeira liberdade consiste na vontade livre em si e para si, definida como a vontade que tem a si mesma, ou seja, que tem a vontade, a liberdade, como objeto, conteúdo e o fim do querer.⁹⁰ Desde o instante em que o objeto, o conteúdo e o querer da vontade livre passam a ser a liberdade, e não mais um conteúdo externo, a vontade livre é vontade de liberdade.

Enquanto é vontade que existe em si, a vontade livre em si e para si é verdadeiramente infinita, universal, porque aqui não existe uma separação entre a forma e o conteúdo como ocorre no livre-arbítrio. Dar-se à unidade do interior e do exterior; o que se quer, a vontade livre, é ela mesma o seu objeto. A vontade deixa de ser pura possibilidade

⁸⁵ Ibidem, § 15, N., p. 39.

⁸⁶ Ibidem, § 15, N., p. 40.

⁸⁷ Ibidem, § 16, p. 40.

⁸⁸ Essa possibilidade de ultrapassar indefinidamente todo conteúdo que a vontade enquanto arbítrio se dar, é o que Hegel chama de má infinitude.

⁸⁹ Utz, K. **Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 263-264.

de poder realizar-se em qualquer conteúdo externo; o seu objeto exterior é a própria interioridade,⁹¹ ou seja, a vontade livre verdadeiramente infinita. A vontade livre em si e para si tem a si própria como seu objeto, o que significa dizer que ela só se refere a si mesma, mostrando-se independente de tudo o que lhe seja alheio. Ela consiste em ser na sua existência, isto é, na sua realidade, o que é no conceito:⁹² “vontade livre que quer a vontade livre”.⁹³ A vontade livre em si e para si constitui-se na unidade da subjetividade e da objetividade, pois tem na liberdade sua determinação interna (subjetiva) e externa (objetiva). Em sua atividade, para se transformar em vontade livre em si e para si, portanto, a vontade supera a contradição existente entre a forma e conteúdo que ocorre no livre-arbítrio. Daí dizer Hegel que, em seu desenvolvimento dialético, o conceito de vontade conduz a idéia da liberdade, “que começou por ser abstrata, à realização da totalidade do seu sistema”.⁹⁴

Nesse processo dialético, porém, a vontade livre em si e para si não dissolve as etapas anteriores, mas, ao superá-las, preserva-as, compreendendo-as como determinações próprias do conceito de liberdade. Para Hegel, essa verdadeira liberdade, que tem como forma, conteúdo e fim a liberdade, está destinada a desdobrar-se em objetividade. É, portanto, como conceito que se dá existência, que a liberdade constitui o direito; este é a liberdade como idéia.⁹⁵ Como idéia do direito, a liberdade é liberdade consciente de si; é liberdade como realização da vontade racional (vontade pensante).

Hegel critica a definição do direito, em Kant, que diz ser o direito um conjunto de condições em que a liberdade de cada um sofre limitações para que possa estar de acordo com o livre-arbítrio de todos, segundo uma lei universal. Assim definido, diz Hegel, o direito é algo exterior, ou seja, uma determinação negativa da liberdade.⁹⁶ Ele ressalta que tal definição contém a idéia muito divulgada, desde Rousseau, de que a liberdade tem como fundamento a vontade do indivíduo particular, como vontade no livre-arbítrio que lhe é próprio. Seguindo esse princípio, afirma Hegel, o direito só pode aparecer para essa liberdade (individual) como uma limitação de liberdade (liberdade negativa), como algo

⁹⁰ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 21, p. 42.

⁹¹ *Ibidem*, § 22, p. 44.

⁹² *Ibidem*, § 23, p. 44.

⁹³ *Ibidem*, § 27, p. 47.

⁹⁴ *Ibidem*, § 28, p. 48.

⁹⁵ *Ibidem*, § 29, p. 48.

exterior, formal.⁹⁷ Rousseau é criticado por ter fundado o conceito de liberdade na vontade do indivíduo particular, e não na “vontade como existente e racional em si e para si”.⁹⁸

A vontade livre em si e para si, que é a vontade de liberdade, é a idéia do direito pensado como positividade (e não como negatividade). O direito, em Hegel, é concebido como o processo de exteriorização e objetivação da vontade livre. Daí que cada determinação do direito é uma forma de realização da idéia da liberdade. Assim é que o direito abstrato, a moralidade e a eticidade, como formas constitutivas da idéia do direito, são determinações da idéia da liberdade.⁹⁹ Essas formas do direito, segundo Hegel, podem opor-se, podem entrar em conflito, em contradição (podem colidir), justamente porque são formas do próprio conceito do direito.¹⁰⁰ Isso, porém, não quer dizer que uma forma elimina a outra forma, como se o processo de desenvolvimento do conceito obedecesse a uma simples sucessão temporal. A colisão tem limites porque um direito é subordinado ao outro mais elevado, porque mais concreto. Significa dizer que um direito deve ceder a outro direito, quando este for a manifestação de uma forma mais elevada de realização da liberdade.

Hegel afirma que se tem de supor, conforme o conhecimento que pertence à Lógica, que o conceito, aqui do direito, desenvolve-se a partir de si mesmo; progride e produz as próprias determinações mediante um desenvolvimento dialético. Não um desenvolvimento dialético que dissolve, que elimina, ou que apenas cuida de produzir uma determinação contrária; mas o desenvolvimento de uma dialética superior do conceito que “consiste em produzir a determinação, não como puro limite e um contrário, mas tirando dela, e concebendo-o, o conteúdo positivo e o resultado”.¹⁰¹ Portanto, não se pode justapor as diferentes determinações do direito (direito abstrato, moralidade e eticidade), como se cada uma eliminasse a sua precedente. Como objetivas, essas determinações do direito representam o conceito e sua realização.

Hegel chama a atenção para o fato de que, nesse processo em que o resultado é sempre uma forma mais elevada (aqui do direito e da liberdade), os fatores que provocam

⁹⁶ Ibidem, § 29, p. 48.

⁹⁷ Ibidem, § 29, Nota, p. 48-49.

⁹⁸ Ibidem, § 29, Nota, p. 48.

⁹⁹ Ibidem, § 30, Nota, p. 49.

¹⁰⁰ Ibidem, § 30, Nota, p. 49-50.

¹⁰¹ Ibidem, § 31, Nota, p. 50.

essa elevação precedem o resultado, porém *não como instituições na evolução no tempo*, mas como determinações conceituais; destas, a mais elevada é o resultado.¹⁰² Assim, as figuras do direito são condicionadas pelas determinações conceituais da liberdade, das quais elas são o resultado. Cada figura do direito é uma determinação objetiva da liberdade, da vontade livre, que sendo a última, contém a primeira, pois o conceito se determina a si mesmo. O que se obtém por meio desse processo é uma série de pensamentos (conceitos) e uma outra série de figuras concretas, as quais podem suceder uma realização no tempo que não coincide com a ordem do conceito. É o que acontece com a figura da família que na ordem conceitual é tratada depois da propriedade. Isso porque a família, embora na ordem temporal tenha precedido à propriedade, como idéia, tem por pressupostos as determinações do conceito (propriedade, contrato, moralidade), das quais ela é o resultado.

Partir do conceito mais abstrato é uma necessidade da dialética especulativa. Hegel quer ver o verdadeiro na forma de um resultado, já que, para ele, o abstrato não possui verdade. O que é efetivo, a figura do conceito, é somente o que se segue, o que é ulterior, embora na realidade efetiva fosse o primeiro.¹⁰³ As diversas figuras do direito são, portanto, para Hegel, momentos do desenvolvimento dialético da idéia de liberdade. Cada uma delas é uma determinação do conceito e sua realização; é um momento da vontade livre, sempre superado por determinações mais elevadas da liberdade que se apresentam como o conteúdo positivo e o resultado das determinações que as antecedem. É nesse sentido que se pode dizer que cada uma das figuras do direito, como determinação da vontade livre, é superada e conservada na outra em seu processo de realização da idéia da liberdade.

¹⁰² Ibidem, § 32, Nota, p. 51.

¹⁰³ Hegel, G.W.F. **Introdução à Filosofia do Direito**, op. cit., § 32, Ad., p. 71.

4 O DIREITO COMO REALIZAÇÃO DA IDÉIA DA LIBERDADE

O direito é a realização da idéia da liberdade; é o domínio no qual a liberdade se realiza. As formas do direito têm seu fundamento nas determinações do conceito de liberdade (vontade livre). Cada uma delas é uma determinação e uma realização da liberdade, isto é, é uma esfera de existência da liberdade. Assim, o direito é a forma da vontade livre, isto é, da liberdade, existir no mundo.¹⁰⁴

Hegel chama a atenção para que não se tome o direito apenas como o restrito direito jurídico. Assim, a Ciência Filosófica do Direito não trata apenas do direito no sentido jurídico, mas de todo o campo do espírito que objetiva a liberdade, a vontade livre, que é a essência e a determinação fundamental do espírito subjetivo. A Filosofia do Direito trata, portanto, da efetivação, da objetivação da liberdade que se põe no mundo como expressão da vontade livre. O sistema do direito é o domínio da liberdade efetivada. É a dimensão em que a liberdade se põe objetivamente no mundo como produto de uma vontade livre e expressão de sua racionalidade. É na esfera do direito que a vontade realiza o seu conceito, a liberdade, “no aspecto exteriormente objetivo”,¹⁰⁵ isto é, num mundo que seja a expressão de uma vontade racional. O direito é a existência da vontade livre. A realidade como ser-aí da vontade livre é o direito.

Esse conceito amplo de direito é articulado nos **Princípios da Filosofia do Direito** como uma totalidade sistemática, cujos momentos são o direito abstrato, a moralidade e a eticidade. Em cada um desses momentos, a vontade livre, a liberdade, se dá uma existência. No direito abstrato, que é o direito no sentido jurídico estrito, ela é inicialmente apenas vontade imediata que se expressa como pessoa, e tem a propriedade como sua existência.

¹⁰⁴ Ibidem, § 29, p. 48.

¹⁰⁵ Hegel, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**, op. cit., v. III, § 484, p. 103.

Aqui, a vontade, embora imediata, já possui um nível de concreção que a distingue da vontade que se sabe subjetivamente como livre. Já na moralidade, a vontade livre surge refletida em si mesma e tem sua existência, seu ser-aí, dentro de si mesma. É a vontade que se determina como sujeito, que tem na vontade subjetiva o seu direito particular. Na eticidade, a vontade livre é vontade substancial, concreta, que tem sua existência nas formas comunitárias de realização da liberdade, a saber: na família, na sociedade civil e no Estado. O direito abstrato, a moralidade e a eticidade, são, portanto, os momentos constitutivos do sistema do direito, concebido como o domínio da liberdade realizada, ou seja, como a exteriorização e a objetivação da vontade livre. Assim, as figuras do direito são as determinações objetivas da liberdade, da vontade livre no mundo.

4.1 O Direito Abstrato

O direito abstrato, como parte do *sistema do direito*, é direito no sentido jurídico estrito. Nessa esfera parcial do direito em sentido amplo, Hegel trata dos princípios e conceitos do direito privado moderno - exceto do direito de família, que é remetido à primeira seção da eticidade - e, também, do direito penal, que fundamentam filosoficamente o direito em seu estrito sentido jurídico, independentemente de sua posituação no Estado e também de sua aplicação jurisdicional. O direito, nesse primeiro momento, trata-se de uma forma jurídica abstrata universal. É direito como dever-ser, direito em si, pois como expressão da vontade universal formal é *somente algo exigido*. O direito abstrato, portanto, é uma *faculdade ou uma permissão*, visto ser o momento em que a vontade *pode* fazer valer ou *não* o seu direito; é primeiramente apenas uma possibilidade, isto é, algo formal. Nele, a regra jurídica é uma prescrição negativa que se consubstancia em impor uma restrição (limite): “não ofender a personalidade e tudo o que lhe é conseqüente”.¹⁰⁶ Só há, pois, no direito abstrato, *interdições jurídicas*, ou seja, imperativos negativos que equivalem ao dever negativo (proibições) de não ofender a pessoa ou o que dela resulte.

Toda a teoria do direito abstrato, desenvolvida por G.W.F Hegel, tem como fundamento a personalidade. É a *pessoa* como universalidade formal, consciente de sua

personalidade, que é a determinação fundamental do direito abstrato; é ela que caracteriza a abstração como “determinidade” do direito jurídico, na medida em que é puro pensamento de si mesmo. Daí que é a personalidade que se exprime no próprio conteúdo do imperativo jurídico: “sê uma pessoa e respeite os outros como pessoas”.¹⁰⁷ É a personalidade também que define o direito jurídico como possibilidade. É ela que contém a capacidade de direito, o poder de ter direito sobre as coisas. Nesse sentido, o direito abstrato é o direito da pessoa como singularidade formal e abstrata, autoconsciente da liberdade. É capacidade jurídica da pessoa como direito de se apropriar das coisas, do que é exterior, sem, contudo, ofender a personalidade do outro que deve ser respeitado como pessoa. Todo direito jurídico, portanto, se refere à pessoa, não se constituindo em direito sobre uma pessoa, mas sobre uma coisa que lhe é extrínseca.¹⁰⁸

O sistema do direito começa, assim, com o direito abstrato, que é a existência imediata onde a liberdade da pessoa se afirma também de modo imediato, ao se expressar nas formas da propriedade, do contrato, e do in-justo.¹⁰⁹ Desse modo, a primeira determinação da liberdade, no direito abstrato, ocorre quando da mera posse da coisa pela pessoa, que vai usá-la como sua propriedade com a finalidade de satisfazer seus desejos e carências. É na posse da coisa que a vontade da pessoa se torna objetiva, portanto, é na apropriação da coisa que a pessoa realiza de forma imediata a sua liberdade. Assim é que o aparecimento imediato da liberdade no mundo decorre do poder da pessoa de ter propriedade. O homem, segundo Hegel, tem o direito de situar a sua vontade em qualquer coisa; esse é o direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas.

Apropriar-se da coisa e tê-la como propriedade é o primeiro passo da pessoa no processo de efetivação de sua liberdade. Por isso, Hegel afirma que a pessoa, para existir como pessoa livre, deve dar-se um domínio exterior para sua liberdade.¹¹⁰ Isso significa que a pessoa deve realizar sua vontade que é livre numa realidade exterior. A forma imediata de a pessoa realizar sua liberdade (sua essência) no mundo é a propriedade. A propriedade é a forma originária de existência da liberdade. A liberdade é, aqui, a liberdade da pessoa que

¹⁰⁶ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 38, p. 57.

¹⁰⁷ Ibidem, § 36, p. 56.

¹⁰⁸ Ibidem, § 40, p. 59.

¹⁰⁹ Ibidem, § 40, p. 57.

¹¹⁰ Ibidem, § 41, p. 59.

só tem consciência da sua liberdade como universalidade formal, e que, portanto, está relacionada somente a si.

4.1.1 A Propriedade como Primeira Existência da Liberdade

Para Hegel, a pessoa como vontade livre e ainda inteiramente abstrata tem de se dar um domínio exterior para a sua liberdade. Portanto, a pessoa tem o direito de situar a sua vontade em qualquer coisa exterior, como aquilo que é imediatamente diverso e separável da vontade. A coisa exterior é a primeira realidade da liberdade da pessoa, que tem, assim, o direito de colocar a sua vontade em qualquer coisa. É esse “o direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas”;¹¹¹ ele é uma determinação pela qual a pessoa se projeta como um ser livre. Negar esse direito é impedir que o homem realize seu destino, que é realizar no mundo sua liberdade.

A posse é, assim, um produto da atividade da vontade; ela não existe enquanto tal (em si). É a vontade humana que se concretiza na apropriação da coisa que dá existência (objetividade) à posse. Daí, Hegel refutar as filosofias que apreendem a coisa como algo em si, independente e exterior à vontade.¹¹² A coisa não tem um fim em si mesma. É a vontade do homem de se apropriar da coisa que constitui a posse e dá um fim à coisa. É no ato de posse, que é um ato da vontade, que o homem se faz pessoa (a que é portadora de direitos). De tal modo, não é a necessidade, o carecimento, o fundamento da propriedade; esta tem origem em um ato de vontade constitutivo da pessoa. Somente quando a pessoa se reconhece nas coisas que possui e tem do outro esse mesmo reconhecimento, é que a posse se transforma em propriedade. Portanto, a propriedade é a posse reconhecida. Ter propriedade, de acordo com Hegel, pode até aparecer como um meio de satisfação das carências, se esta estiver situada em primeiro plano, mas o fim essencial para si da propriedade, como direito imediato da pessoa, é ser a primeira existência da liberdade.¹¹³

É a vontade pessoal, individual, que se torna objetiva na propriedade, por isso, esta adquire o caráter, a natureza, de propriedade privada.¹¹⁴ Segundo Hegel, a idéia do Estado

¹¹¹ Ibidem, § 44, p. 62.

¹¹² Ibidem, § 44, p. 62.

¹¹³ Ibidem, § 45, p. 62-63.

¹¹⁴ Ibidem, § 46, p. 63.

em Platão contém uma injustiça para com a pessoa, ao torná-la incapaz de ter propriedade privada, por meio de uma lei geral. Ele argumenta que é fácil para uma mentalidade que desconheça a natureza da *liberdade, do espírito e do direito* representar a fraternidade dos homens, ou seja, a igualdade (estabelecida por piedade, amizade e até coação), como inseparável da comunidade dos bens, o que justificaria a supressão da propriedade privada.

O mundo exterior, a natureza, não é nem propriedade privada nem propriedade coletiva (comum), porque a propriedade é sempre resultado da atividade da vontade. A propriedade, em Hegel, não é um dado natural, mas um produto da vontade que adquire realidade nas coisas do mundo.¹¹⁵ A propriedade privada é, portanto, deduzida da vontade individual, cuja atividade, no sentido de se objetivar, leva à apropriação da coisa. Hegel não recorre a nenhuma ordem universal para justificar a existência da propriedade privada. A propriedade existe em razão do direito da pessoa livre; ela deriva da essência da pessoa.¹¹⁶ Não é fundamentada como meio de satisfação das carências (esta é o interesse particular da propriedade). Consiste a propriedade em ser um fim essencial da pessoa: é a primeira existência de sua liberdade.¹¹⁷

A propriedade é o que existe de racional na relação do homem com as coisas exteriores. O que e o quanto de coisa uma pessoa possui é algo contingente, do ponto de vista da universalidade do direito jurídico,¹¹⁸ a quem não concerne a diferença entre os indivíduos (o direito é geral). Hegel afirma que a reivindicação pela igualdade na divisão da propriedade de raiz, e até em todo gênero de fortuna, *é uma concepção vaga e superficial*, porque o quanto de propriedade uma pessoa possui decorre de circunstâncias acidentais. Não se pode falar de uma injustiça da natureza a respeito da desigualdade na repartição da riqueza e da fortuna, pois a natureza, por não ser livre, não é justa nem injusta, diz Hegel. Desejar a igualdade para todos os homens constitui um desejo da moralidade subjetiva que, “como todo lugar comum, não possui objetividade”.¹¹⁹

As pessoas têm, pela sua natureza de *ser* livre, direito de situar a sua vontade em qualquer coisa. Esse é o direito de propriedade que as pessoas têm sobre todas as coisas; no entanto, é no reconhecimento da universalidade desse direito que reside a igualdade entre

¹¹⁵ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983, p. 73.

¹¹⁶ Marcuse, H. **Razão e Revolução**. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p. 170.

¹¹⁷ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 45, p. 62-63.

¹¹⁸ *Ibidem*, § 49, p. 65.

elas, mas o direito é inteiramente indiferente às desigualdades empíricas observadas na qualidade e quantidade de propriedade de cada uma das pessoas. Isso porque o direito, como direito de propriedade, é uma universalidade abstrata. Isso significa que as pessoas, na qualidade de indivíduos livres, reconhecem mutuamente as suas vontades e as submetem às regras gerais. Assim, o reconhecimento geral da liberdade vai se objetivar na propriedade que se constitui na primeira figura do direito abstrato, ou seja, na primeira manifestação de realização da liberdade no mundo objetivo.

4.1.1.1 Determinações da Propriedade: Relações da Vontade e a Coisa

É na relação da vontade com a coisa que a propriedade tem suas determinações mais precisas. Portanto, para que a propriedade constitua existência da liberdade, não é suficiente a vontade da pessoa de que algo deva ser dela; é necessário um ato da vontade que resulte na posse da coisa,¹²⁰ no entanto, o que vai constituir a propriedade efetiva é o uso da coisa e sua alienação. Assim, a posse, o uso e a alienação são momentos constitutivos que perfazem a propriedade privada.

4.1.1.1.1 A Posse da Coisa

A posse da coisa exterior é a existência que a vontade de uma pessoa livre se dá. A posse implica, entretanto, a possibilidade da sua manifestação a outrem, ou seja, que a coisa apropriada não tenha dono. O ato de posse é, assim, um ato exterior “pelo qual se realiza o direito universal de apropriação das coisas da natureza”.¹²¹ A posse é, por um lado, o ato corporal de se apropriar da coisa, e, por outro, o *fabrico* da coisa.

O ato corporal de posse, segundo Hegel, é a maneira mais perfeita de posse, pois nele a pessoa está presente e manifesta a sua vontade, superando os limites indeterminados e abstratos de sua subjetividade. No ato corporal, existe uma relação física e individual pela qual a pessoa só se apossa do que a natureza põe à sua disposição. Essa relação extrínseca, por mais amplo que possa ser o poder corporal de apropriação, oferece

¹¹⁹ Ibidem, § 49, Nota, p. 66.

¹²⁰ Ibidem, § 51, p. 67.

¹²¹ Ibidem, § 51, Nota, p. 67.

certa resistência à liberdade (as coisas externas têm uma extensão maior do que aquilo que o homem pode apreender). Disso surge a necessidade de a pessoa superar seu poder corporal de apropriação, em que sua liberdade está plasmada na coisa, para realizá-la no *fabrico*, que se constitui em dar as mais diversas formas à coisa, conforme os fins subjetivos.

O *fabrico* é a primeira forma de trabalho que consiste na transformação da coisa. Nela a pessoa não fica limitada à apropriação da coisa exterior. Trata-se da ampliação do campo de atividade da vontade no qual a liberdade da pessoa não está apenas submetida à simples contingência de seu ato de apropriação da coisa posta pela natureza. No *fabrico*, aquilo que é acrescentado ao objeto trabalhado, pelo saber e pelo querer, não lhe fica extrínseco, mas é por ele assimilado. É essa marca (assinatura) imprimida ao objeto que vai permitir que a pessoa seja reconhecida pelo produto de seu trabalho. Assim, o reconhecimento da liberdade ganha uma base empírica e imediata.

4.1.1.1.2 O Uso da Coisa

Com a posse, a coisa recebe a qualidade de ser própria da pessoa, e a vontade estabelece com ela uma relação positiva.¹²² Nessa relação, no entanto, a coisa é apresentada como negativa, porque nela a coisa é transformada, destruída e consumida pela vontade particular, que vai se satisfazer na coisa. Esse é o destino da coisa; nisso se constitui o uso da coisa.

Como a posse pode recair sobre coisas sem dono, ou abandonadas, e também sobre coisas de outrem sem anuência do proprietário (posse ilegal), é no uso da coisa que se justifica o lado efetivo, a realidade da propriedade. A primeira base substancial do direito de propriedade, entretanto, é a vontade da pessoa de que uma coisa seja sua. O uso é apenas fenômeno;¹²³ é a realidade desse fundamento universal, que é o direito de apropriação do homem sobre as coisas. Para Hegel, existe uma unidade entre a coisa apropriada e a sua realidade, ou seja, seu uso. Somente um *intelecto vazio* poderia fazer uma distinção entre a propriedade e o direito ao pleno uso, isso porque, isolando-se a apropriação do uso, põe-se

¹²² Ibidem, § 59, p. 73.

¹²³ Ibidem, § 59, Nota, p. 73.

em perigo o próprio conceito de propriedade,¹²⁴ uma vez que o conceito de propriedade só se torna real pelo uso da coisa.

Hegel chama atenção para fato de que a *liberdade da propriedade*, ou seja, o direito de ter propriedade, foi reconhecido, como princípio, somente “desde ontem”, apesar de a liberdade da pessoa ter começado a desenvolver-se e a se tornar um princípio geral, para uma parte da humanidade, há muito mais tempo, desde o surgimento do Cristianismo. Esse é um exemplo tirado da história universal que demonstra como o espírito carece de tempo para progredir na sua consciência de si. É um exemplo contra a impaciência da opinião.¹²⁵ Com isso, Hegel quer dizer que a propriedade, como a unidade da apropriação da coisa e seu uso, é o resultado do desenvolvimento do conceito que se produz no tempo. Daí que o usufruto¹²⁶ e a enfiteuse,¹²⁷ como formas de direito real sobre coisa alheia, que dariam sentido à separação entre propriedade e uso da coisa, são apenas cláusulas (direito positivo) e constituem sutilezas históricas do desenvolvimento do direito de propriedade, pois a propriedade plena da coisa está vinculada ao seu uso.

A coisa é individual no uso, ou seja, cada coisa tem uma utilidade, no entanto, dado que essa utilidade específica é definida quantitativamente, pode a coisa ser comparada a outras coisas que têm as mesmas utilidades, ou que tenham utilidades diferentes, satisfazendo outras exigências. A essa possibilidade de particularidade da coisa, com a abstração de suas específicas qualidades, Hegel chama de valor da coisa. Assim, a pessoa como proprietária plena da coisa é também do seu valor e do seu uso.¹²⁸

Hegel afirma que a presença subjetiva da vontade na coisa, que é o uso, a utilização, ou qualquer manifestação da vontade, produz-se no tempo. Desse ponto de vista, o direito de propriedade exige que a manifestação da vontade na coisa se perpetue, caso contrário, a coisa, abandonada pelo querer e pelo uso (a posse efetiva), fica sem dono e o direito sobre a coisa prescreve. A propriedade, assim, pode ser perdida ou adquirida por prescrição,¹²⁹ que tem seu fundamento, conforme Hegel, no que há de real na propriedade, isto é, no

¹²⁴ Ibidem, § 62, Nota, p. 74-75.

¹²⁵ Ibidem, § 62, Nota, P. 76.

¹²⁶ O usufruto é um direito real sobre coisa alheia que atribui ao usufrutuário o direito de usar temporariamente a coisa, percebendo os frutos que produzir.

¹²⁷ Enfiteuse é o mais amplo direito real sobre coisa alheia. Todas as prerrogativas sobre a coisa (usar, gozar, reivindicar, alienar) são transferidas ao enfiteuta, exceto o próprio domínio que permanece com o senhorio.

¹²⁸ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, § 63, p. 76-77.

¹²⁹ Ibidem, § 64, p. 77.

imperativo de que a vontade se manifeste no sentido de ter alguma coisa. Não foi, portanto, para emprestar segurança à propriedade ante questões litigiosas que se prolongam no tempo, que a prescrição foi introduzida no direito;¹³⁰ mas, sim, para garantir o uso da coisa como presença da vontade que vai constituir a realidade da propriedade. Desse modo, uma terra que é abandonada ou se encontra em desuso apenas contém uma vontade vazia, sem presença, e a sua violação (apropriação por outrem) não causa dano a *nada de real*.

4.1.1.1.3 A Alienação da Propriedade

O terceiro momento constitutivo da propriedade é a alienação, ou seja, o direito de dispor da propriedade da coisa. Uma coisa somente é de uma pessoa na medida em que nela tem a sua vontade. Portanto, pode a pessoa desfazer-se de sua propriedade, abandoná-la, como se não tivesse dono, ou transmiti-la à vontade de outrem. Apenas é alienável, porém, a coisa que, por natureza, é exterior à pessoa.¹³¹ São, portanto, inalienáveis aqueles bens (como também os respectivos direitos) que constituem a própria pessoa, ou seja, a personalidade, a liberdade da vontade, a moralidade, a religião... O direito à inalienabilidade desses bens é imprescritível porque o ato pelo qual a pessoa se apropria de sua personalidade, de sua essência, faz dela uma pessoa jurídica, um ser moral e religioso. Esse processo de apropriação da personalidade suprime todas aquelas condições exteriores de injustiça que o homem havia cometido contra o seu conceito, ao tratar e se deixar tratar como algo extrínseco (como coisa). Tais condições de injustiça que se verificam na escravidão, na propriedade corporal, e na incapacidade de ser proprietário ou de dispor livremente de sua propriedade, são exemplos de alienação da personalidade.

As condições extrínsecas pelas quais a pessoa se aliena a outrem são suprimidas no processo de apropriação de sua personalidade, a partir do qual se tornará uma pessoa jurídica e moral. É o regresso a si, da pessoa, pela apropriação da sua personalidade, do seu conceito, que revela a contradição de ter dado a outro a posse de seu direito, de sua moralidade, e de sua religião, coisas que a pessoa, embora alguma vez não as tenha possuído, são, desde que as possui, algo de essencial e não extrínsecas. Resta claro, assim,

¹³⁰ Ibidem, § 64, p. 77.

¹³¹ Ibidem, § 65, p. 78.

que, em Hegel, a liberdade da pessoa é um direito inalienável e imprescritível, e não há ordenamento jurídico positivo que o possa anular. Desse modo, qualquer contrato que viole o direito à liberdade da pessoa é, na verdade, uma injustiça (um não-direito), pois o que resulta no estabelecimento do direito é o ato pelo qual a pessoa toma posse de sua personalidade. Esse ato interior, que é o começo do direito como existência da liberdade, é o momento de constituição da pessoa em sujeito jurídico e moral.

O direito abstrato é, assim, o primeiro momento de existência da liberdade que tem sua determinação inicial na propriedade. No direito da pessoa de situar sua vontade em qualquer coisa, é que Hegel desenvolve o conceito de propriedade. Esta existe unicamente em virtude do poder de apropriação que o homem, como *ser* livre, tem sobre todas as coisas exteriores; deriva da essência da pessoa livre, como atividade da vontade individual que busca se realizar na coisa.¹³² A propriedade, portanto, conforme seu conceito, não se justifica como meio de as pessoas satisfazerem suas carências, mas como forma de existência da liberdade da pessoa no mundo exterior. Só pela apropriação da coisa a pessoa se dá “um domínio exterior para a sua liberdade, a fim de existir como idéia”.¹³³ Desse modo, a propriedade, como direito da personalidade enquanto tal, em Hegel, é anterior às necessidades contingentes da pessoa; é a primeira forma de realização de sua essência, ou seja, de sua liberdade.

Conforme Hegel, a pessoa só pode alienar as coisas que lhe são exteriores. Ela pode, portanto, por sua livre vontade, alienar a outrem aquilo que é o produto de suas capacidades e faculdades particulares, de sua atividade corporal e mental ou do emprego delas. Isso porque o produto do trabalho da pessoa é considerado uma coisa exterior a sua totalidade de pessoa, desde que produzido por um tempo limitado. Assim, a alienação do trabalho, para que não atinja o conceito de pessoa, deve ter um limite no tempo, de modo que reste a ela algo de sua *totalidade e universalidade*.¹³⁴ Considera Hegel, que a pessoa, quando aliena todo o seu tempo de trabalho e toda a sua produção, torna sua personalidade propriedade de outrem, ou seja, a pessoa é privada de suas determinações essenciais. Ela

¹³² Para Marcuse, a instituição da propriedade privada raramente foi desenvolvida e fundada de modo tão consistente quanto em Hegel, que a faz derivar da essência da pessoa livre. Nesse sentido, a propriedade existe unicamente em virtude do poder da pessoa livre. Nenhuma ordem universal se introduz para justificar a propriedade (MARCUSE, H. **Razão e Revolução**, op. cit., p. 170).

¹³³ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 41, p. 59.

¹³⁴ *Ibidem*, § 67, p. 80.

deixa de ser uma pessoa, como vontade livre, e se torna coisa passível de apropriação. Portanto, o critério para se avaliar a dominação de uma pessoa sobre outra, no momento da alienação do trabalho, é quantitativo.¹³⁵ Desse modo, o trabalho alienado é uma determinação da vontade da pessoa que confere a si limites quantitativos, como garantia daquilo que ela tem de substancial: o direito à personalidade.

4.1.2 O Contrato

A propriedade privada se perfaz pela posse, uso e alienação da coisa. É pelo processo de alienação da propriedade, porém, que a vontade de uma pessoa entra em relação com a vontade de outrem. Quando a propriedade é alienada, cada uma das pessoas envolvidas nessa relação de vontades é, e vem a ser, proprietária. Assim, a propriedade como existência da vontade da pessoa é também existência para vontade de outrem. Essa relação da vontade da pessoa com a vontade de outrem “constitui o terreno próprio e verdadeiro onde a liberdade tem sua existência”.¹³⁶

É pela mediação que a propriedade estabelece - não só da coisa com a vontade da pessoa, mas, também, com a vontade de outrem - que se constitui uma vontade comum de posse, que é o domínio do contrato, como um reconhecimento recíproco entre pessoas e proprietários. Pelo contrato, a propriedade ultrapassa a esfera da pessoa livre isolada, colocando-a em relação com outras pessoas livres, igualmente isoladas e, assim, o acordo de vontades vai garantir a propriedade. Conforme Hegel, os homens entram em relação contratual, não para satisfazer uma exigência geral de troca, não por gosto, ou utilidade, como lhes pode parecer, mas por uma necessidade que é tão racional quanto aquela que os faz proprietários. É a idéia de personalidade livre e realmente existente que determina o contrato.¹³⁷

É no contrato que se dá o reconhecimento mútuo das pessoas como personalidade livre, necessário para que a posse se transforme em propriedade privada. Esta é estabelecida

¹³⁵ Ibidem, § 67, Nota, p. 80.

¹³⁶ Ibidem, § 71, p. 85.

pelo contrato, pois sua existência não está apenas limitada à posse de uma coisa, já que inclui também a vontade de outrem. O contrato, como esfera de existência da liberdade, é o reconhecimento formal da propriedade. Assim, não há com o contrato uma perda, uma renúncia à liberdade; esse é a garantia da existência da liberdade. O contrato é a verdade da liberdade que nessa esfera se realiza apenas se a posse, na qual ela tem sua existência, se encontra legitimada num direito: o direito privado. Assim, o contrato, embora tenha como objeto uma posse que se pretende propriedade, dá-se em uma ordem jurídica, que vai além das relações empíricas.

O contrato se impõe para mediar vontades livres e, assim, assegurar a existência da liberdade, que tem *terreno próprio e verdadeiro* na relação de uma vontade com outra. Pelo contrato, é estabelecida a propriedade privada. Por meio dele, na medida em que se aliena a propriedade por um ato de vontade comum, surge e se resolve “a antítese de ser proprietário para si mesmo e de excluir os outros”.¹³⁷ Para Hegel, o contrato somente se constitui na esfera da relação de vontades livres imediatas; ele é o produto da vontade como livre-arbítrio das partes contratantes. O contrato é um acordo de vontades. Dele resulta uma vontade idêntica, que por seu meio, alcança sua existência empírica, mas que apenas é firmada pelas duas partes contratantes. O contrato decorre, por um lado, da vontade da pessoa em alienar uma propriedade e, por outro lado, da aceitação de outra propriedade, em troca, conforme a vontade de outrem em aliená-la. Origina-se, pois, a vontade comum, como coincidência entre uma vontade que só se manifesta quando uma outra vontade está presente, em contrapartida.¹³⁸ Desse modo, no contrato, a vontade é comum, mas não é universal,¹⁴⁰ porque procede, apenas, do arbítrio de dois contratantes.

Quanto ao objeto do contrato, é sempre uma coisa exterior e particular, porque, só uma coisa está sujeita à simples vontade (ao arbítrio) que as partes contratantes têm de aliená-la. Portanto, só é possível pensar o contrato na relação entre duas pessoas livres cujas vontades querem trocar, doar, alugar ou alienar alguma coisa particular. Conforme essa concepção, o casamento não é um contrato, pois, embora dependa diretamente da relação de vontades de duas pessoas livres, não tem como objeto uma coisa exterior. Daí, a crítica

¹³⁷ Ibidem, § 71, Nota, p. 85.

¹³⁸ Ibidem, § 72, p. 86.

¹³⁹ Ibidem, § 74, p. 86.

¹⁴⁰ Ibidem, § 75, a, p. 87.

de Hegel a Kant, que pretendeu ser o casamento um contrato,¹⁴¹ por concebê-lo com uma aquisição recíproca da pessoa do cônjuge, como se fosse uma coisa, para posse recíproca das respectivas faculdades sexuais.

Também o Estado não deriva de *relações de contrato*; quer de um contrato de todos com todos, quer de todos com o príncipe ou o governo. Aqui se percebe uma crítica às teorias contratualistas de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, por terem fundamentado a constituição do Estado em relações contratuais. Isso de inserir relações contratuais (direito privado) em relações políticas (direito político de soberania), no dizer de Hegel, resultou por provocar as mais graves confusões no direito público, quando os direitos e deveres políticos foram considerado e afirmados como propriedade privada de indivíduos particulares em face dos *direitos do príncipe e do Estado* (direitos políticos de soberania).¹⁴²

Hegel põe em questão a distinção entre o que é próprio das relações privadas e o que é específico das relações política (públicas/universais). Não se deve, segundo ele, transferir determinações próprias da propriedade privada para a esfera do Estado, que é de natureza inteiramente distinta e mais elevada. O contrato estabelece relações entre particulares, conforme princípios do direito privado, isto é, o direito à propriedade. Assim sendo, o contrato revela apenas a vontade comum (não universal) - incapaz de superar a esfera da particularidade - na qual cada vontade envolvida no acordo é soberana em seu livre-arbítrio. Seria, portanto, uma contradição que, pelo contrato, a pessoa viesse a renunciar a liberdade de seu livre-arbítrio, em franca violação ao direito à personalidade (direito inalienável), para submeter-se ao arbítrio de outrem, ou seja, do Estado. Isso equivaleria à renúncia à realização da vontade, o que resultaria por abalar profundamente a existência do direito jurídico privado,¹⁴³ considerado, por G.W.F Hegel como inalienável e imprescritível. Para ele, é o Estado que legitima relações particulares fundadas no direito privado, e não o contrário.

O Estado, para Hegel, não decorre da vontade arbitrária dos indivíduos. A vontade do Estado é vontade universal; não visa aos interesses particulares dos indivíduos, mas ao

¹⁴¹ Ibidem, § 75, Nota, p. 87.

¹⁴² O direito público está submetido ao direito privado e o princípio de legitimação do poder do Estado, como estância pública e universal, está submetido a um princípio particular.

interesse geral (universal). A vontade do Estado se põe sobre a vontade dos indivíduos e até pode reivindicar-lhes o sacrifício de suas vidas, o que não poderia ser objeto de um contrato individual. A natureza do Estado, segundo ele, não é privada, ou seja, não é contratual. Tampouco, sua essência substancial é exclusivamente a proteção e a segurança da vida e da propriedade dos indivíduos isolados.¹⁴⁴

Desse modo, o contrato como figura do direito privado não consegue explicar o Estado como totalidade orgânica. O contrato como fundador do Estado o submeteria a um acordo de vontades particulares, ou seja, o Estado seria dependente da vontade individual, o que poderia resultar no rompimento do acordo e na conseqüente desconstituição do Estado. Para Hegel, o Estado não pressupõe o arbítrio dos indivíduos. Segundo ele, o grande progresso do Estado na Época Moderna é constituir um fim *em si e por si*; ninguém está autorizado a se conduzir em relação ao Estado segundo a sua própria estipulação (como ocorria na Idade Média). A vontade do Estado é vontade universal, e desta a vontade particular não se pode subtrair. Assim, Hegel se contrapõe à Teoria Contratualista, que aponta o contrato social como fundador. Para ele, o Estado compreende um campo de relações específicas, além de relações no âmbito da sociedade civil regidas pelo direito privado.

Talvez para demonstrar que o contrato é por excelência um meio pelo qual os indivíduos se relacionam na sociedade, que é o domínio da realização das vontades particulares, Hegel tece minuciosas considerações sobre as modalidades do contrato, sempre como uma relação entre vontades livres e idênticas, deixando claro que o contrato está situado na esfera do livre-arbítrio e tem como objeto assegurar o direito à propriedade de uma coisa exterior e particular, estando submetido à volição das partes. Todas essas considerações sobre o contrato, portanto, são elaboradas no sentido de afirmá-lo como meio pelo qual se estabelece o direito à propriedade privada. O contrato apenas representa duas vontades idênticas que querem, cada uma, ter reconhecido seu direito de ser proprietária. Ele é somente uma forma de concretização da vontade livre imediata, ou seja, um momento na realização da liberdade da pessoa.

¹⁴³ Bernardes, Júlio. **A Crítica de Hegel à Teoria do Contrato**. Filosofia Política, Jorge Zahar Ed., Série III, n. 5, 2003, p. 75.

¹⁴⁴ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 100, Nota, p. 104.

A vontade representada no contrato, embora seja uma vontade comum, não configura uma vontade universal e, assim, não deixa de ser vontade particular. É contingente, portanto, que essa vontade particular esteja em concordância com o direito em si, que só tem existência no contrato por essa vontade particular. No contrato, no entanto, reside o direito de exigir o cumprimento da prestação acordada, porém este se encontra na dependência da vontade particular, que, por ser particular, pode agir contra o direito *sendo* em si; isso é o in-justo. Romper o contrato, portanto, não é apenas uma violação à vontade particular; é uma violação ao direito enquanto tal. Daí que o contrato, como vontade particular (arbítrio), permanece entregue ao in-justo.

4.1.3 O In-justo

No contrato o direito como direito particular produz o in-justo, que é a negação do direito como universalidade. Pode-se dizer, então, conforme Hegel, que o in-justo é um produto do direito privado suposto no contrato e, nesse sentido, é a vontade particular que produz a injustiça, por ser uma vontade como livre-arbítrio, que nem sempre coincide com a vontade universal (o direito em si). A possibilidade da injustiça decorre de que, no contrato, as partes conservam a sua vontade particular; agem conforme seu livre-arbítrio. Daí Hegel dizer que o direito, ao tornar-se particular em sua existência empírica, ou seja, no contrato, é direito privado de cada um que se opõe à universalidade do conceito (o direito é universal). Assim, o direito, ao tornar-se particular, é a forma da aparência do que é o direito, da qual decorre o in-justo, o não direito, que pode surgir como dano civil, fraude, coação e crime.¹⁴⁵

O dano civil, o in-justo sem dolo, ocorre porque os títulos de direito podem, em relação a uma só e mesma coisa, pertencer a várias pessoas, o que faz cada um, de acordo com seus particulares títulos de direito, considerar a coisa como sua propriedade. O dano civil é, assim, o conflito em que a coisa é reivindicada, reclamada, por um motivo jurídico (de direito), que é o que constitui a esfera do processo civil (o conflito jurídico). O que está em questão é a titularidade do direito, e não o direito enquanto tal, já que uma mesma coisa

é reivindicada por várias pessoas. Resolve-se o conflito com o reconhecimento do direito como universal, de tal modo que a coisa pertence a quem tem direito a ela.¹⁴⁶ O reconhecimento do direito, no entanto, somente satisfaz ao interesse e à opinião particular daqueles que se encontram em conflito.

O dano civil não constitui fraude ao direito. Aqui não há má fé, pois a oposição visa apenas a afirmar um direito sobre uma coisa particular, que é objeto de um conflito jurídico. O que está em questão, portanto, não é o direito em seu conceito, mas a titularidade do direito sobre uma coisa reivindicada por várias pessoas, que pretendem ter direito sobre ela. A resolução do conflito submeterá o objeto litigioso a uma determinação jurídica. Será favorecida a vontade particular que demonstrar estar mais conforme a determinação do direito como universal. Essa é a forma mais leve de in-justo, pois aqui o direito universal é respeitado; o in-justo ocorre apenas porque a pessoa toma por direito aquilo que ela quer.

Já o in-justo como fraude ocorre não contra a vontade particular do outro, mas contra o direito que se reduz a uma simples aparência.¹⁴⁷ Na fraude, o direito em si não é respeitado, porque uma vontade arbitrária impõe uma falsa aparência de direito a outrem; mas isso acontece de um modo que a vontade imposta parece ser respeitada, ou seja, há consentimento livre e recíproco para contratar. O acordo de vontades, contudo, resulta de uma fraude na qual o direito em si é mera aparência.

Quanto ao in-justo como coação e crime, representa o modo mais grave de uma vontade arbitrária agir sobre a vontade de outrem; é a negação do direito em si. Assim, a coação (violência) e o crime se constituem na supressão do direito, no não-direito, dimensão em que não é possível a efetivação da liberdade. Daí o direito necessitar desdobrar-se como a segunda violência, para superar a coação e o crime, que se apresentam como aquilo que nega o direito. Hegel afirma ser assim que a violência (coação) se torna jurídica: quando necessária para suprimir a primeira violência.¹⁴⁸

A violência (coação) aparece primeiramente voltada para a propriedade da pessoa, pois essa é a exteriorização de sua vontade particular. É na propriedade que a vontade tem o

¹⁴⁵ Ibidem, § 83, p. 95.

¹⁴⁶ Ibidem, § 85, p. 96.

¹⁴⁷ Ibidem, § 87, p. 97.

¹⁴⁸ Ibidem, § 93, p. 98-99.

seu reflexo; é nela, que é susceptível de sofrer uma coação, que a vontade livre da pessoa vai ser lesada.¹⁴⁹ Para Hegel, o homem está sujeito a ser subjugado ao poder de outrem no que há nele de físico e exterior; contudo, a sua vontade livre em si e para si está ao abrigo de qualquer coação. Somente é coagida a pessoa que se deixa coagir; apenas essa é que pode ser obrigada a qualquer coisa.¹⁵⁰

Deixar-se coagir, no entanto, é a negação do homem enquanto tal. Deixando de ser livre o homem se afasta de seu conceito e fica impedido de cumprir o seu fim, que é a realização de sua liberdade. Se uma violência é cometida contra uma vontade livre, é a própria liberdade que é atingida. Assim, uma vontade arbitrária, ao interferir nas condições de livre expressão da vontade de outrem, é autodestrutiva de seu próprio conceito, pois impede que a liberdade tenha uma existência. Por impedir a existência da vontade livre é que a coação e o crime são considerados in-justos, ou seja, são a manifestação de uma vontade arbitrária que nega o direito como existência da vontade livre.

É necessário suprimir a violência que nega o direito em si, para que a vontade livre tenha existência. Segundo Hegel, o princípio conceitual de que toda a violência destrói a si mesma possui sua existência na manifestação de uma violência poder anular outra violência. Na medida em que a segunda violência é necessária para suprimir a primeira violência, ela se torna jurídica.¹⁵¹ Ocorre o desdobramento do direito para negar um não-direito, e, nessa negação da negação, o direito se afirma como uma coação que vai negar a violência. A coação exercida pelo direito, contudo, não faz parte da natureza do direito em geral, ou seja, do conceito do direito. Ela é uma *conseqüência* necessária para superar uma situação de não-direito, manifesta na coação e no crime. O direito de coação é, portanto, a segunda coação que supera a primeira, que impede a existência da liberdade.

Em Hegel, a violência não é originária, ela é produto da relação de vontades livres. É a violação, por uma vontade arbitrária, do ser-aí da liberdade, aquilo que produz a violência, ou seja, o não-direito. Portanto, o direito abstrato - o direito jurídico em sentido estrito - como aquilo que suprime a violência contra a existência da liberdade de uma pessoa, manifesta em uma coisa exterior, é direito de coação. O direito abstrato (o direito jurídico), embora a coação não seja a sua essência, é necessariamente coercitivo, pois é

¹⁴⁹ Ibidem, § 90, p. 98.

¹⁵⁰ Ibidem, § 91, p. 98.

¹⁵¹ Ibidem, § 93, p. 98-99.

uma ação exterior que impõe a segunda violência como uma consequência que vai suprimir a primeira violência.

O crime é, para Hegel, a primeira violência exercida pelo homem, que lesa o ser-aí da liberdade no seu sentido concreto, ou seja, o direito como tal. Ele é a figura, por excelência, do in-justo.¹⁵² No crime, a lesão não se reduz ao direito enquanto tal, mas se estende à vontade particular. Assim, o crime não é somente uma violência contra o direito como universalidade, mas possui também seu aspecto particular, como uma violência à vontade livre de uma pessoa singular.

Para Hegel, a lesão como lesão só a existência exterior da vontade, como um dano à propriedade ou ao patrimônio, é suprimida mediante a reparação civil, como indenização, sempre que possa ocorrer.¹⁵³ Se a lesão, no entanto, atinge a vontade *sendo* em si, ela não tem uma existência positiva nesta vontade enquanto tal, que não pode ser violada. A lesão é somente, para vontade particular da vítima, e para as outras vontades, algo de negativo, uma injustiça, na medida em que é uma ação contra algo que não pode ser lesado. Desse modo, a lesão só tem existência positiva como crime, ou seja, como vontade particular do criminoso. Negar esta vontade, como vontade existente, é suprimir o crime, que, de outro modo, seria validado, e também restaurar o direito violado.¹⁵⁴ Assim, a violação que suprime a violação do direito, que só tem existência positiva na vontade particular do criminoso, restabelece o direito e nega a validade do crime.

Para Hegel, a teoria da pena é uma das matérias, da moderna ciência positiva do direito, que se mostra de tratamento mais insuficiente. Segundo ele, se o crime e a sua supressão forem considerados apenas como atos nocivos, seria pouco razoável se promover um mal (a pena) só porque um mal (o crime) já existe. Considerar o crime sob o aspecto superficial de sua malignidade é a hipótese assumida pelas teorias da pena que tem fundamento na intimidação, na ameaça e na correção, como elementos primordiais para a supressão ao crime. O que disso deve resultar é definido, também de modo superficial, como um bem, no entanto, o que está em jogo, para Hegel, não é o crime como um mal,

¹⁵² Ibidem, § 95, p. 99-100.

¹⁵³ Ibidem, § 98, p. 101.

¹⁵⁴ Ibidem, § 99, p. 102.

nem o resultado de sua supressão como um bem; “o que está em questão é o que é justo e o que é injusto”.¹⁵⁵

O crime deve ser considerado não como uma existência que produz o mal, mas que produz a violação de um direito (o in-justo), e que, para suprimi-la, é necessária uma pena que seja justa. Para Hegel, a existência que contém o crime e que se tem de suprimir, como verdadeiro mal, é a violação do direito, a injustiça consubstanciada no crime; é ela que importa afastar. A pena justa, aquela proporcional à extensão da vontade violada, é que vai possibilitar o restabelecimento do direito atacado. Assim, a pena com que se aflige o criminoso é um direito (é o que é justo); um direito do criminoso, pois já implicada na sua vontade existente, no seu ato de cometer o crime.¹⁵⁶

Para Hegel, o crime é um ato praticado por um ser de razão, um ser livre, e, à medida que lhe é aplicada uma punição como um direito seu, dignifica-se o criminoso como um ser racional. Segundo Hegel, tal não aconteceria se o conceito e a extensão da pena não fossem determinados pela natureza do crime (o in-justo), e também se o criminoso fosse tratado como um animal perigoso, a quem se procura intimidar ou corrigir, ou até eliminar.¹⁵⁷ Punir o criminoso, portanto, é reconhecê-lo como um ser de razão, que, como tal, tem o direito de sofrer uma pena em conformidade com o direito violado. Assim, a vontade do criminoso, que tem no crime a sua existência, é reconhecida como participando da vontade universal, e a pena imposta ao crime é o direito à sua consideração como parte da humanidade.¹⁵⁸

Portanto, o crime é um in-justo, um não-direito, enquanto a pena é um direito que nega o não-direito. Desse modo, a teoria da pena, exposta em Hegel, nos **Princípios da Filosofia do Direito**, não considera a pena como um meio de intimidação ou aperfeiçoamento moral do criminoso, pois isso seria reduzir o homem à dimensão de ser natural, carente de vontade livre. A pena é um direito do criminoso, é a “maneira da sua liberdade existir”.¹⁵⁹ O que está em questão na aplicação da pena é suprimir o in-justo,

¹⁵⁵ Ibidem, § 99, Nota, p. 102-103.

¹⁵⁶ Ibidem, § 100, p. 103.

¹⁵⁷ Ibidem, § 100, Nota, p. 104.

¹⁵⁸ Pertille, J. P. **A Pena de Morte na Filosofia do Direito**. Porto Alegre: L&PM, Ed., Filosofia Política, Nova Série, v. 5, 2000, p. 49.

¹⁵⁹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 100, p. 103.

restabelecendo-se o direito violado. Assim, o que justifica a pena é a violação do direito enquanto tal, que impede a vontade de efetivar a liberdade.

Ao tratar da pena na filosofia do direito, Hegel levanta ainda a questão da pena de morte ante o contrato social. Isso porque Beccaria havia contestado o direito do Estado aplicar a pena de morte, com o argumento de que não se pode presumir que o contrato social fundador do Estado contenha o consentimento dos indivíduos em serem mortos. O homem não poderia conferir a outrem o direito de matá-lo. “A pena de morte, pois, não se apóia em nenhum direito”,¹⁶⁰ uma vez que está desautorizada pelo contrato social. Ora, para Hegel, o Estado não se funda em um contrato social; é antes uma realidade superior, na qual se dá a preservação da vida de todos e das condições mesmas de suas existências. Ele tem uma existência histórica e, portanto, independe da relação de vontades individuais; “a sua essência substancial não é exclusivamente a proteção e a segurança da vida e da propriedade dos indivíduos isolados”.¹⁶¹ Como realidade superior, o Estado pode reivindicar até a vida e a propriedade dos indivíduos; pode exigir que estas lhe sejam sacrificadas em razão da preservação de um bem coletivo.

O Estado tem o direito de punir e de até aplicar a pena de morte, mas é o homem quem dá seu consentimento à punição de seu ato criminoso. É da vontade existente no ato criminoso que resulta o consentimento à pena, como um direito que vai negar um não-direito para restabelecer o direito violado. Ao Estado cabe determinar a pena que deve guardar relação e medida com a violação ao direito. A pena é um ato de justiça (um direito) que se opõe a uma injustiça (um crime, um não-direito) e restabelece as condições de realização da liberdade. Na vontade violada é atingida a vontade de todos; a liberdade de cada um dos membros do Estado. Assim, o que está em jogo, na aplicação da pena, é a existência mesma da liberdade, não a liberdade de um indivíduo isolado, mas a liberdade de todos os indivíduos.

A pena só pode realizar-se, no entanto, na esfera do Estado. Fora do Estado a pena é justiça como vingança. Nesse sentido, Hegel afirma ser a punição que suprime o crime no domínio do direito abstrato, inicialmente vingança. Esta será justa, no seu conteúdo, na medida em que constituir uma compensação da lesão. Quanto à forma, como a vingança é a

¹⁶⁰ Beccaria, Cesare. **Dos Delitos e das Penas**. 11ª ed. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus Ed., 1995, p. 45.

¹⁶¹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., §100, p. 104.

ação da vontade particular subjetiva do lesado, que executará no criminoso aquilo que supõe lhe caber, a vingança é infinita. Desse modo, a vingança pode tornar-se sempre uma nova violência. Em virtude da contradição entre a forma (infinita) e o conteúdo (finito), a vingança se transmite de geração em geração, em um progresso ao infinito.¹⁶² Para Hegel, onde os crimes são determinados e punidos como privados, a pena tem algo das características da vingança.¹⁶³

Resolver essa contradição entre conteúdo (justo) e forma (injusta) que se apresenta quando da supressão do crime na esfera do direito abstrato exige uma justiça isenta de todo interesse, de todo aspecto particular e de toda a contingência da força; o que quer dizer: exige uma justiça que pune mas não vinga. Conforme Hegel, essa é a exigência de uma vontade que, como particular e subjetiva, aspira ao direito enquanto tal (o universal). Essa aspiração ao direito como universal constitui a gênese do conceito de moralidade,¹⁶⁴ que surge, assim, da necessidade lógica de uma determinação mais elevada para o conceito de vontade livre.

É, portanto, a necessidade de uma justiça punitiva, que supere uma justiça percebida como vingança, que vai preparar a transição do direito abstrato à moralidade, e marcar a passagem da pessoa privada para o sujeito moral, aquele que pensa se sua ação é justa ou injusta universalmente.¹⁶⁵ Sair da esfera própria do direito privado, na qual a justiça é arbitrária, e a liberdade é limitada e formal, trata-se de uma exigência da vontade livre que passa a ter como referência não mais a exterioridade do mundo objetivo, mas a própria interioridade.¹⁶⁶ A liberdade como livre-arbítrio, todavia, consubstanciada no direito abstrato, não desaparece na esfera da moralidade, apenas é superada (na moralidade) a exterioridade de seu conteúdo, em proveito de um movimento interno de autodeterminação da vontade. No direito abstrato, a liberdade não se sabe senão em sua existência exterior, como uma atividade a ser executada exteriormente; já na moralidade, ela só se sabe como algo interior, subjetivo, cujas determinações não são dadas de fora, mas são determinações da consciência do sujeito.

¹⁶² Ibidem, § 102, p. 107.

¹⁶³ Ibidem, § 102, Nota, p. 107.

¹⁶⁴ Ibidem, § 103, p. 107.

¹⁶⁵ Pertille, J. P. **A Pena de Morte na Filosofia do Direito**, op. cit., p. 50.

¹⁶⁶ Chagas, Eduardo. **Introdução ao Pensamento Político de Hegel**. Cadernos de Ciências Sociais, Fortaleza, n. 36, 1998, p. 20.

Isso não quer dizer, entretanto, que essas duas esferas de realização da liberdade estejam sobrepostas, mas que são dimensões contraditórias, que mutuamente se incluem e se excluem. A moralidade é apenas um momento intermediário em que a liberdade individual é vontade que regressa a si (é momento interno), para que depois, mediante sua negação, retorne à universalidade. A moralidade é o reino da liberdade do sujeito, como uma concepção subjetivista da ética.

4.2 A Moralidade

Conforme o pensamento filosófico de Hegel, a pessoa só é livre enquanto é livre em sua existência empírica. Portanto, a liberdade subjetiva como liberdade interior que se perfaz no regresso da vontade a si mesma é somente um momento no processo de realização plena da liberdade. É certo que esse é momento superior àquele da realização da liberdade na esfera do direito abstrato, na qual o direito da pessoa surge como mera manifestação de sua liberdade em uma existência exterior. O direito, na moralidade subjetiva, é algo internalizado no indivíduo, é aquilo que encontra fundamento na vontade subjetiva.

Na moralidade, começa a consciência moral do indivíduo advinda da interiorização do conceito do direito, trazida pela reflexão sobre a contradição entre direito e in-justo (não-direito), com que a vontade imediata se depara na esfera do direito abstrato. A passagem à moralidade reflete o aparecimento de uma consciência reflexiva, que necessita pôr em julgamento as próprias ações. É da percepção da diferença entre justo (direito) e in-justo (não-direito) que começa a consciência moral e com ela surge à noção de responsabilidade moral. Foi, portanto, a violação do direito, ou seja, o in-justo, que expôs a força interior da subjetividade, o caráter para si da vontade subjetiva. É esse regresso da vontade a si, que deixa de ser infinita (universal) para ser para si (particular), que vai definir a pessoa como sujeito.¹⁶⁷ Aquilo que antes, no direito abstrato, era uma pessoa que se dava um domínio exterior para a sua liberdade, atualiza-se como sujeito, no qual a liberdade tem uma determinação subjetiva interior. Antes, a pessoa era uma personalidade formal identificada como mera portadora de direitos universais e que, como tal, poderia negociá-

¹⁶⁷ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 105, p.110.

los, obedecê-los ou violá-los, mas não agia “na consciência reflexiva de um valor intrínseco aos seus atos”.¹⁶⁸

Agora, o sujeito moral é a pessoa que toma consciência de si, cuja vontade se afirma *para si*, em sua interioridade; não mais em uma coisa exterior, mas nela mesma. A vontade se torna vontade do sujeito, que, sendo para si, é algo que existe; assim, a subjetividade, a interioridade, é o fundamento de existência da liberdade. A esfera da moralidade, como momento do sistema do direito, é, portanto, um plano lógico superior, concebido para a liberdade. Nele, a vontade subjetiva é o lado real do conceito da liberdade,¹⁶⁹ ou seja, sua existência. No domínio da moralidade, a vontade não mais se relaciona com o mundo externo, com uma coisa exterior, mas consigo mesma, com o seu interior. O ponto de vista, agora, segundo Hegel, é do sujeito autoconsciente de si (não mais da pessoa abstrata), ou seja, de uma vontade que se afirma para si em sua interioridade e, assim, toma consciência de si, como um poder autônomo de autodeterminação.¹⁷⁰

Essa vontade definida como subjetiva, entretanto, e que, agora, é para si, necessita de se determinar; de se dar uma existência, que, conforme seu processo de autodeterminação, realize sua liberdade. Segundo Hegel, do ponto de vista moral, a existência da vontade “assumirá a forma de direito da vontade subjetiva”, e que, conforme esse direito, a vontade só reconhece o que é seu, e somente existe naquilo que se encontra como subjetiva.¹⁷¹ Isso significa que é direito da vontade subjetiva só reconhecer na realidade o que foi posto por ela, e que a vontade só existe naquilo em que ela é vontade subjetiva, ou seja, que a atividade da vontade consiste em pôr algo finito, particular, no qual ela reconheça o seu querer, as determinações de sua subjetividade.

Do ponto de vista moral, portanto, a ação do sujeito se caracteriza por ter de ser reconhecida como sua. O que é, o existente, para a vontade subjetiva, trata-se de um direito, pois essa só reconhece o que afirma como seu. O sujeito avalia as próprias ações, e daí surge uma consciência reflexiva dessas ações, dada pelo próprio saber interior do que é justo e bom. Para Hegel, porém, a vontade subjetiva, como imediatamente para si, é ainda abstrata, limitada e formal. Trata-se apenas de uma capacidade de julgar interior que

¹⁶⁸ utz, K. **Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 269.

¹⁶⁹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 106, Nota, p. 110-111.

¹⁷⁰ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 99.

¹⁷¹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., §107, p. 111.

determina, por si mesma, o que é justo e bom. Assim, a vontade livre subjetiva se expressa como sujeito moral autônomo, cujas leis são determinadas pela própria consciência do que é o dever.

Em razão desse formalismo, a vontade subjetiva, como particular, objetiva o universal, porém, ainda não se identifica com o conceito de vontade livre em si e para si. Assim, “o ponto de vista moral é, apenas, um ponto de vista relativo, ou seja, o do dever ou da exigência”,¹⁷² que, embora se pretenda como universal, ao apontar que o homem *deve ser* livre, determina-se a partir da exigência própria de uma consciência particular (finita) que aspira a ser universal (infinita). “Com efeito, a vontade moral vive da tensão entre o que ela é individualmente e o que ela crê ser a universalidade do conceito”.¹⁷³

Por ser uma vontade subjetiva, implica também um caráter que se opõe à objetividade como existência exterior. Daí que o dever-ser moral é apenas uma idéia (uma abstração), e o que é moral não se define como oposto ao que é imoral, nem o direito, como o que se opõe ao in-justo. Todo domínio do moral e do imoral, do direito e do in-justo, está fundado na subjetividade da vontade. Desse modo, as determinações do que é real (moral ou imoral, direito ou injusto) surgem como um conteúdo que a vontade a si mesma se dá, produzido por ela mesma, na medida em que é vontade que se afirma a si mesma, ou seja, é algo dado pela própria subjetividade. Nisso está, segundo Hegel, o limite formal da vontade para si. Tal limite aparece para a vontade como uma reflexão indefinida e, daí, vem a vontade de o suprimir numa existência imediata, em uma determinação extrínseca à subjetividade.¹⁷⁴

O conteúdo da vontade moral, portanto, não é uma coisa empírica, é algo dado pela subjetividade. Nisso consiste o seu limite formal, que necessita ser suprimido (negado) em uma existência imediata, na qual a vontade procura reconhecer aquilo que foi produzido por ela mesma. Assim, a subjetividade se mantém na realidade objetiva como algo que ela aspira a ser universal, e o conteúdo da vontade particular emerge como um fim a ser efetivado. Em vista disso, a ação moral procura tornar manifesto que qualquer determinação objetiva está sempre em relação com a subjetividade da vontade, ou seja, qualquer determinação objetiva contém a subjetividade, de maneira que o existente

¹⁷² Ibidem, §108, p. 111-112.

¹⁷³ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 101.

¹⁷⁴ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 109, p. 112-113.

significa existente para a vontade.¹⁷⁵ Portanto, a ação moral exige, tal qual um dever-ser, que seu fim interior se traduza na realidade exterior.¹⁷⁶ Para tanto, e já que todos têm um fim, uma vez que todos têm direito à subjetividade, é necessário que a vontade de cada um reconheça a vontade de outrem. Assim, a realização do fim moral (do Bem) pressupõe uma unidade da vontade de cada um com a vontade dos outros; desse modo, é “uma relação positiva com a vontade alheia”,¹⁷⁷ o que significa dizer que todos estejam subjetivamente de acordo com a mesma lei moral (derivada de uma máxima particular).

Uma ação moral, portanto, como expressão da vontade subjetiva, caracteriza-se por ser própria de uma subjetividade, quando essa passa a ser exterior, e por ter uma relação de identidade com a vontade subjetiva de outrem. Portanto, somente há ação moral quando a vontade se exterioriza, isto é, quando a vontade subjetiva põe no exterior seu interior, sua subjetividade, havendo, pois, uma ligação de sua existência exterior com o conceito. Isso significa que a ação é moral quando a vontade sabe que as determinações exteriores são o produto de sua atividade que está referida à vontade dos demais.

Isso não ocorre no direito abstrato, no qual a vontade adquire existência numa coisa exterior imediata. Nessa esfera, a vontade não está referida a outra vontade, mas a uma coisa exterior que não tem nenhuma relação nem com o conceito de liberdade, nem com a vontade de outrem, consistindo o direito abstrato, na sua definição fundamental, em uma interdição: não ofender a personalidade e tudo o que lhe é conseqüente.¹⁷⁸ Diz Hegel que somente com o contrato e a reflexão sobre a justiça começou a haver uma relação com a vontade de outrem; o objeto da vontade se tornou outra vontade. No entanto, o acordo que se realiza no contrato se funda no livre-arbítrio de duas pessoas, e a relação estabelecida com a vontade de outrem, como jurídica, é uma relação negativa (não é positiva, como na moralidade), que vai dizer do direito da pessoa de manter a sua propriedade e deixar o outro na posse da sua. Hegel chama atenção para o crime como único aspecto do direito abstrato que deverá ser considerado na moralidade, pois esse “promana da vontade subjetiva e devido ao modo como dela recebe a sua existência”.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Ibidem, § 110, p. 113.

¹⁷⁶ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., 105.

¹⁷⁷ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 112, p.114.

¹⁷⁸ Ibidem, § 113, Nota, p. 115.

¹⁷⁹ Ibidem, § 113, Nota, p. 115.

Portanto, a ação moral propriamente dita se apresenta como algo distinto da ação jurídica enquanto tal. A ação jurídica é o modo imediato de manifestação objetiva da liberdade do homem como pessoa de direito, que se dará na existência imediata (na coisa), sem a qual ele não se efetivará como idéia (como ser livre). Já a ação moral é a expressão da liberdade subjetiva que em sua existência é produto da vontade livre, enquanto autodeterminação. A ação moral deve ser sabida como ação do sujeito, estar relacionada com o conceito da liberdade, e estar referida à vontade de todos, pois o sujeito quer que sua ação seja universal.¹⁸⁰

Em Hegel, a moralidade subjetiva é esfera essencial no sistema do direito. Ele aceita, como posto em Kant, o princípio da autodeterminação da vontade. Em ambos, um indivíduo é livre quando o fundamento de sua ação não é algo externo à razão (um conteúdo material empírico), e sim, a própria razão. Para Hegel, no entanto, a autodeterminação racional deve ser também autoconsciente (o indivíduo deve saber-se livre), para evitar que a ação tenha o aspecto de obediência rígida (imperativo categórico), ou de uma necessidade cega, como se cumprisse uma lei natural.¹⁸¹ Também, segundo Hegel, o agir livre não deriva apenas de uma razão formal (sem conteúdo).¹⁸² Para ele, fazer derivar o agir de uma razão formal é uma consequência da teoria crítica kantiana, que afirma não ser possível conhecer a coisa em si mesma. Isso faz Kant adotar para a razão prática um critério puramente formal que será aplicado à ação, fundada na vontade racional pura. Conforme Hegel, é para ser consequente com sua teoria que Kant estabelece que a máxima subjacente à ação tem de ser formal, para que possa, assim, ser universalizada sem contradição. Uma vontade que obedece tal princípio estaria isenta de qualquer determinação empírica; seria inteiramente independente de toda condição sensível (de todas as instituições que regulam a vida humana) e, portanto, é uma vontade pura determinada pela simples forma da lei moral,¹⁸³ que emana de si mesma.

¹⁸⁰ Ibidem, § 113, p. 114.

¹⁸¹ Bica, L. **O Conceito de Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 29.

¹⁸² Para Hegel, não é possível falar de uma razão determinada apenas por princípios formais, *a priori*. Isso seria permanecer no ponto de vista da subjetividade sem considerar a objetividade. Em se tratando de vontade moral, permanecer no formalismo é negar as determinações e mediações das vontades livres dos sujeitos agentes. Um princípio ético, para Hegel, constitui-se de historicidade e temporalidade, ou seja, de conteúdos empíricos.

¹⁸³ Kant, I. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2004, § 5, 6 e 7, p. 38-40.

Hegel aceita a teoria da autonomia da vontade de Kant; ele a vê como um estágio necessário do desenvolvimento do conceito de vontade livre que não quer nada que lhe seja externo, quer apenas a si mesma: a vontade livre. Esta é vontade pensante que recusa toda e qualquer inclinação, impulso, desejo ou autoridade externa, para se determinar por si mesma, ou seja, pela própria razão. Apesar de se apoiar na teoria da autonomia da vontade, Hegel recusa que esta esteja fundada apenas em um critério racional formal, pois a falta de conteúdo racional para a vontade livre, que seja capaz de ordenar algumas ações e excluir outras, poderia tornar todas as ações como moralmente possíveis. Assim, a vontade racional livre, para Hegel, deve escapar da falta de conteúdo, porque, diferentemente de Kant, ele não a concebe apenas formal, mas também como uma vontade que produz, a partir de si mesma, um conteúdo particular, ao descobrir seus vínculos com a realidade objetiva.

A liberdade como substância da vontade, de acordo com Hegel, necessita de se realizar em uma realidade objetiva. Isso significa que a liberdade não é apenas formal. Ela adquire um conteúdo concreto que emana de uma ordem externa (família, sociedade e Estado) que é uma determinação da própria razão, portanto, da autonomia da vontade. É essa ordem objetiva, derivada da vontade livre, que pode fornecer o conteúdo concreto à ação moral. Assim, a razão torna-se também um critério concreto, para Hegel, que, em sua concepção, vai combinar o princípio da autonomia radical, que diz não poder a vontade obedecer a nada, a não ser à própria razão, com um princípio concreto (eticidade) que vai fornecer um conteúdo à obrigação moral, segundo as determinações da própria razão que se põem no mundo exterior.¹⁸⁴

Portanto, a moralidade só adquire um conteúdo se referida a uma ordem exterior, na medida em que suas determinações são aquelas da vontade racional livre, que se realizam pela atividade da vontade ao se pôr na realidade. Para Hegel, agir de acordo com a razão é agir conforme com essa estrutura verdadeira, como uma ordem racional a qual o homem está incorporado. Hegel vê na afirmação moderna de um sujeito que se autodefine um estágio necessário da vontade livre, porém, procura mostrar que essa vontade encontra seu conteúdo nas obrigações morais decorrentes da estrutura de uma ordem racional objetiva,

¹⁸⁴ O formalismo da lei moral obedece à necessidade de torná-la universal. A pretensão de Kant é estabelecer um princípio supremo da moralidade válido universalmente para todos os seres racionais. Hegel, ao contrário, acredita que uma legislação ética não pode abdicar de conteúdos, e mais, que conteúdos podem ser

de modo que não há “uma ausência de motivos determinantes para a ação”,¹⁸⁵ que, assim, escapa ao vazio da teoria moral de Kant.

A filosofia moral de Kant, como uma noção puramente formal da razão que exclui qualquer determinação objetiva (costumes, leis e instituições), segundo Hegel, não poderia fornecer um conteúdo à obrigação moral. Essa é a questão central da moralidade kantiana, que, ao permanecer na dimensão da subjetividade, assumindo como critério a *pureza da intenção*, exclui as determinações objetivas da vontade livre;¹⁸⁶ daí a moralidade e o mundo exterior estarem sempre em desacordo.¹⁸⁷

Ao chamar atenção para a moralidade (*Moralität*) e a eticidade (*Sittlichkeit*) como termos habitualmente empregados no mesmo sentido, Hegel aponta para a preferência de Kant pela palavra moralidade o que, segundo ele, se explica pelo fato de os princípios de sua filosofia prática estarem limitados a esse conceito (moralidade), o que torna impossível (em Kant) o ponto de vista da moralidade objetiva (eticidade). Hegel assume a posição de que esses termos, apesar, de equivalentes, podem designar conceitos diferentes.¹⁸⁸ Ao preferir, portanto, o termo *Sittlichkeit* (eticidade), *ele o faz* no sentido de moralidade objetiva, que se refere às obrigações morais de um indivíduo em relação à comunidade da qual faz parte.

Essas obrigações dizem respeito aos costumes, usos, instituições e normas, o que significa compromissos éticos para com a realização daquilo que já é, ou seja, com o existente na vida comum de uma sociedade. Aqui não há uma diferença entre o dever-ser e o que efetivamente é, como na moralidade kantiana, em que a obrigação de realizar algo é de algo que não existe, havendo, portanto, uma diferença entre o dever-ser e o que é. E mais, a obrigação moral kantiana se impõe ao sujeito isolado, excluindo-se o fato de fazer parte de uma comunidade, isto é, somente lhe corresponde na medida em que é uma vontade racional individual. Isso quer dizer que, em Kant, a moralidade se apresenta como uma concepção individual e abstrata da obrigação moral, haja vista sua filosofia prática

universalizáveis. Só que a lei daí resultante não é válida para todos os seres racionais (dadas as suas culturas diferenciadas), por isso, Hegel fala em universal concreto.

¹⁸⁵ Taylor, C. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Ed. Loyola, 2005, p. 104.

¹⁸⁶ Weber, T. **Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo Kantiano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, Coleção de Filosofia, n. 87, 1999, p. 97.

¹⁸⁷ Taylor, C. **Hegel e a Sociedade Moderna**, op. cit., p. 108.

¹⁸⁸ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 33, p. 54.

adotar uma noção puramente formal da razão. Hegel admite, porém, que, sem o conceito kantiano de moralidade, a eticidade (moralidade objetiva) não teria fundamento.

A ética de Kant, entretanto, deve ser superada, porque, orientada por princípios formais, não teria aplicação, já que não leva em conta as circunstâncias da realidade concreta e, assim, permanece no plano da vontade abstrata. A importância da moralidade kantiana, porém, abordada nos **Princípios da Filosofia do Direito**, é fazer a mediação entre uma vontade abstrata, que se mostra insuficiente para realizar a liberdade, e uma vontade objetiva, na qual a idéia de liberdade é efetivada em conteúdos concretos (leis, instituições sociais e políticas).

Ao apresentar as determinações da moralidade, Hegel quer chamar a atenção para o que de fundamental há na ética kantiana, em estabelecer que a razão determina a vontade livre, ou seja, que o agir humano livre é sempre produto da razão, e, ao mesmo tempo, apontar para sua insuficiência, como uma ética formal orientada pela *boa intenção* e que não leva em conta os resultados da ação dos indivíduos. Para Hegel, uma regra moral não depende da intenção, pois decorre das determinações e mediações das vontades livres concretizadas nas instituições sociais. E mais, somente pelos resultados da ação provocados pela sua atuação no mundo exterior pode-se imputar a responsabilidade pela prática de um ato livre.

Hegel, ao tratar da moralidade como dimensão de seu sistema do direito, procura demonstrar que Kant, em virtude do formalismo da lei moral e do não-interesse pelo resultado da ação, não pensou em seus desdobramentos objetivos, e, por conseguinte, não considerou as condições de responsabilidade subjetiva.¹⁸⁹ Segundo Hegel, toda ação, ao se realizar no mundo exterior, pode acarretar inúmeras conseqüências que devem ser avaliadas do ponto de vista do *projeto* e da *intenção*, para que se possa determinar a responsabilidade do sujeito. Na sua perspectiva, a insuficiência da ética de Kant está em ter permanecido no plano da moralidade subjetiva, determinada unicamente pelo caráter *a priori* da vontade, que deve ter por fundamento apenas a razão formal (não empírica).

Isso não é suficiente, para Hegel, que entende uma ética como algo que tem de ser determinado por conteúdos concretos, pois, só assim, é possível avaliar os resultados e

¹⁸⁹ Em Kant, se a máxima do agir é racional, ela deve poder ser uma lei universal que deve ser obedecida por todos os seres racionais, não importando as condições empíricas de sua obediência, mas apenas a vontade de obedecê-la (dever pelo dever), sejam quais forem as circunstâncias e as condições.

desdobramentos da ação moral que está relacionada com outras vontades. É a relação recíproca das vontades, isto é, a vontade em seu exercício, que vai constituir uma efetividade própria da vontade, sua objetividade, entendida como uma relação intersubjetiva que se dá em uma realidade exterior concreta.

Em Kant, a vontade é o direito, a faculdade, que a vontade possui de poder agir de forma independente de causas estranhas que a determinam.¹⁹⁰ Isso significa que o homem é livre não como pertencente ao um mundo sensível, mas ao mundo inteligível, estando sujeito somente, nessa condição, a leis independentes da natureza (da realidade), isto é, a leis não empíricas, fundadas unicamente na razão.¹⁹¹ Considerar-se livre no agir é, para Kant, não depender de qualquer determinação empírica, pois conceber a causalidade da vontade, independentemente das causas determinantes do mundo sensível, é liberdade. Portanto, a idéia da liberdade, em Kant, é inseparável do conceito de autonomia da vontade, que, por sua vez, é inseparável do princípio universal da moralidade, que serve de fundamento às ações dos seres racionais.¹⁹²

Já em Hegel, liberdade e vontade livre são conceitos idênticos. A vontade verdadeira que quer a si mesma como objeto é a vontade livre que quer unicamente sua liberdade. A liberdade é a substância e o fim da vontade;¹⁹³ é seu conceito. O que é livre é vontade; não há vontade que não seja livre, nem há liberdade que não seja vontade. Vontade livre é o conceito do homem enquanto tal, portanto, é vontade que se volta para outra vontade de homens igualmente livres. Hegel, ao contrário de Kant, não concebe a vontade livre como uma oposição ao mundo empírico. Ele (Hegel) se contrapõe à noção de vontade livre puramente formal, que, por não aceitar nenhum conteúdo empírico, reduz a moralidade subjetiva a uma ética formal. Seu ponto de vista é de que a moralidade subjetiva encontra sua realização na atuação recíproca de vontades, que se dá pela mediação das instituições sociais e políticas de uma comunidade. São as instituições jurídicas, sociais e políticas que oferecem o conteúdo da moral. Portanto, a vontade moral não é apenas formal e referente a um indivíduo isolado, mas se traduz em uma reciprocidade efetiva com outras vontades.

¹⁹⁰ Kant, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Cia Editora Nacional, s.d., p. 111.

¹⁹¹ Ibidem, p. 118.

¹⁹² Ibidem, p. 118.

Os princípios da moralidade são integrados por G.W.F Hegel à vida ética e constituem seu fundamento. Ele incorpora o ponto de vista da moralidade subjetiva, liberando-a de sua oposição em relação à realidade, por compreender que a vida ética dos indivíduos livres só se efetiva se as instituições são conforme a vontade livre. Para Hegel, liberdade subjetiva é apenas uma possibilidade interna, um dever-ser, um mero princípio formal que necessita de uma realidade ética para que se possa efetivar. É como subjetividade, no entanto, que o sujeito se constitui como ser livre, e nessa qualidade deve querer determinar-se como vontade autônoma.

Hegel, contudo, mesmo compreendendo a essencialidade do conceito de autonomia para o sistema do direito, reconhece que não é pelas condições definidas na teoria moral de Kant que o indivíduo conseguirá ser livre. A autonomia do sujeito é um princípio essencial, mas é preciso que se defina a condição de sua efetivação. Daí a moralidade representar na Filosofia do Direito de Hegel um momento de realização da liberdade que deve ser superado pela eticidade (moralidade objetiva), a dimensão na qual serão dadas as condições para a efetivação da plena realização da liberdade. A eticidade, não obstante, conserva o aspecto da subjetividade moral, o que significa dizer: o cidadão como membro de uma comunidade política, assim como o sujeito isolado, conforme se encontra na dimensão da moralidade subjetiva, deve ser moral; e mais, que a moralidade subjetiva, sem a eticidade, permanece abstrata e sem função. Daí resulta que “não há “salvação moral” sem efetividade “política”.¹⁹⁴

4.2.1 Aspectos do Direito da Vontade Moral Subjetiva

Na moralidade, a liberdade tem existência não na coisa exterior, mas na subjetividade, e o que é moral tem a forma do direito da vontade subjetiva. Segundo tal direito, a vontade somente reconhece o que é seu e a liberdade só existe naquilo em que se encontra como vontade subjetiva. Isso significa que a vontade moral sabe que as determinações da exterioridade são os resultados de sua ação, que põe no exterior o seu interior.

¹⁹³ Hegel. **Princípio da Filosofia do Direito**, op. cit., § 4, p. 29.

¹⁹⁴ Châtelet, F. **Hegel**. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 1995, p. 130.

Como aspectos do direito da vontade moral subjetiva, Hegel aponta: a) o *projeto*, como direito abstrato ou formal da ação (o em si), cujo conteúdo, em geral, tal como realizado na existência imediata, deve ter sido projetado pela vontade subjetiva; b) a *intenção e o bem-estar*, que são o particular da ação (o para si), como seu conteúdo interior. Sendo que se trata da *intenção* quando o caráter universal da ação, que é o que constitui o valor da ação e aquilo pelo qual ela vale, é determinado para o sujeito, e se trata do *bem-estar* quando o conteúdo da ação se apresenta como fim particular do sujeito; e c) o *bem* (o em si e para si da ação moral), como fim absoluto da ação moral. O bem se faz acompanhar, no domínio da subjetividade, por uma oposição à universalidade objetiva, manifesta nas formas do mal ou da certeza moral.¹⁹⁵

4.2.1.1 O Projeto e a Responsabilidade

O projeto e a responsabilidade são aspectos sob os quais Hegel pensa as determinações mais imediatas da ação moral. Segundo ele, nesse primeiro momento, para que a vontade subjetiva se realize na existência exterior, o conteúdo da ação deve ser do sujeito, como resultado de um projeto de sua vontade subjetiva. Essa atividade de pôr na exterioridade algo projetado pela vontade subjetiva introduz uma alteração na realidade, na existência dada, o que faz a vontade ser responsável por aquilo que a realidade alterada contém de conteúdo da própria vontade subjetiva.¹⁹⁶

Essa nova realidade produzida pela vontade subjetiva implica inúmeras circunstâncias, cujas origens ou causas podem ser consideradas como de responsabilidade do sujeito, caso apresentem-se como efeitos de um projeto de sua vontade moral. Esta, então, tem de escolher, entre as inúmeras circunstâncias, quais as que são resultado de seu propósito, para que seja imputada sua responsabilidade. Desse modo, como a realidade exterior pode conter algo que não seja a representação da vontade moral, esta tem o direito de apenas reconhecer como sua aquela ação que tem na exterioridade a representação de

¹⁹⁵ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 114, p. 116.

¹⁹⁶ *Ibidem*, § 115, p. 116.

seu fim subjetivo e, portanto, somente se considerar responsável por aquilo que estava em seu propósito.¹⁹⁷

Diante da impossibilidade de prever os resultados possíveis que uma ação desencadeia na realidade exterior, é o projeto que, conforme Hegel, vai limitar as circunstâncias decorrentes da ação sobre as quais pode recair a responsabilidade do sujeito. Isso significa que o sujeito só pode ser responsabilizado pelo resultado previsto em seu projeto, ou seja, por aquilo que reconhece como seu; que já está contido como propósito de sua vontade subjetiva. Somente se responsabilizar por aquilo que na realidade exterior reconhece como o seu propósito é um direito abstrato da vontade moral, a quem não cabe se responsabilizar por possíveis conseqüências acrescentadas por forças exteriores que produzem resultados estranhos aos que estavam previstos no projeto inicial. O projeto pressupõe, assim, o direito da vontade moral de reconhecer no fim efetivamente alcançado somente o fim projetado, aquele que tem origem na vontade subjetiva. Ele é o ponto de partida do qual o direito da vontade moral emerge para começar a apreender a sua relação com o mundo.

A vontade moral, contudo, vai perceber que, ao atuar na dimensão da contingência, ela cria dois tipos de conseqüências: 1) as que são conforme ao fim subjetivo previsto no projeto, e 2) as que lhes são estranhas, nas quais a vontade não se reconhece no que foi por ela produzido.¹⁹⁸ É um direito imediato da vontade subjetiva se fazer responsável apenas pela primeira situação, aquela em que o fim alcançado pela ação está conforme ao seu projeto. A vontade não pode ser responsabilizada por circunstâncias resultantes de sua ação das quais não sabia e não queria. Portanto, a responsabilidade, do ponto de vista da vontade subjetiva imediata, exige que sejam consideradas essas duas condições: o saber e o querer da vontade subjetiva, exteriorizados na ação.

Hegel recusa uma concepção do projeto como algo separado das conseqüências da ação, visto que aquilo que está em jogo é a responsabilidade de cada um. Por isso, ele não aceita o princípio kantiano de que *na ação moral não se deve ter em conta as conseqüências*, e também aquele outro que diz: *julgar as ações morais pelos resultados e aceitá-los como medida do que é justo e bom*¹⁹⁹ (os fins justificam os meios). Ele considera

¹⁹⁷ Ibidem, § 117, p. 117.

¹⁹⁸ Ibidem, § 118, p. 118.

¹⁹⁹ Ibidem, § 118, p. 118.

tais princípios pertencentes ao intelecto abstrato. Conforme Hegel, não se pode deixar de ter em conta os resultados, porque estes, como manifestações imanentes da ação, são a própria ação, limitam-se apenas a exprimi-la, e nada são de diferente dela. Portanto, a ação não pode renegá-los nem desdenhá-los, mas o que se faz com os princípios ora citados é exatamente o inverso, ou seja, é considerar que os resultados da ação, e o que por acaso se lhe acrescenta, “nada tenha a ver com a natureza dela”.²⁰⁰ Para Hegel, o que importa é saber da responsabilidade como aquilo que é decorrente da ação moral; o sujeito deve saber das conseqüências da ação que resultam de seu fim subjetivo. Como a ação moral, nesse primeiro momento, está vinculada ao saber e querer subjetivos, como princípios racionais, a responsabilidade moral limita-se ao que foi previsto pela subjetividade.

4.2.1.2 A Intenção e o Bem-Estar

4.2.1.2.1 A Intenção

O que Hegel designa de intenção é o caráter universal da ação, que provém do projeto da vontade subjetiva. A intenção é o que constitui o valor da ação, e aquilo pelo que ela vale para o sujeito.²⁰¹ Portanto, a intenção está contida no projeto da ação do sujeito que se quer saber como universal. Dessa maneira, mediante a intenção que aponta para uma universalidade na ação particular, esta passa a trazer, em seu projeto, a *intenção* do sujeito de querer dar um predicado universal à sua ação. Isso significa que o verdadeiro não é o que a vontade moral tem representado de seu projeto na realidade exterior, mas todas as conseqüências implicadas a esta realidade pela determinação da ação. Segundo Hegel, “o projeto, promanado como é de um ser pensante”, não contém apenas um aspecto individual, uma minúcia da realidade, mas um aspecto universal,²⁰² isto é, a existência exterior da ação como um conjunto complexo, ou seja, o *projeto* contém a *intenção*.

O projeto da ação particular já tem como fim universal a intenção do sujeito de agir moralmente, pois isso é ser racional; é ser livre. Portanto, “o direito da intenção significa

²⁰⁰ Ibidem, § 118, p. 118.

²⁰¹ Ibidem, § 114, b, p. 115-116.

que a qualidade universal da ação não reside apenas em si, mas é conhecida do sujeito, isto é, encontra-se na sua vontade subjetiva”.²⁰³ Como o sujeito sabe e quer a qualidade universal da ação moral, uma implicação disso é que sua responsabilidade pode recair também sobre as conseqüências não previstas pelo projeto, porque a intenção vai além do projeto, ao considerar não só a ação em seu aspecto individual, mas a universalidade em que está situada. Por reconhecer o direito do sujeito de saber e querer que sua ação moral particular seja também universal, Hegel considera que a vontade moral não pode negar a responsabilidade por todas as conseqüências de suas ações, mesmo aquelas não previstas pelo seu propósito.

Se, conforme o direito da intenção, a qualidade universal da ação deve ser sabida e querida pelo sujeito, outra implicação vai consistir na falta de responsabilidade, total ou limitada, que as crianças, os imbecis e os alienados têm diante das conseqüências de suas ações. Somente as pessoas que guardam essas qualidades podem ser consideradas não responsáveis pelos resultados de suas ações, pois só nesses estados estão suprimidos o pensamento (o saber) e a liberdade (a vontade, o querer), o que permite sejam tratadas sem “a honra de que é um pensamento e uma vontade”.²⁰⁴

Assim, considerando-se a ação apenas do ponto de vista do projeto (imediate), os indivíduos somente serão responsabilizados pelo que estava em seu propósito. Considerando-a, todavia, do ponto de vista da intenção, ou seja, da particularidade que aspira à universalidade, amplia-se o âmbito da responsabilidade do indivíduo, já que sua ação se quer saber como universal o que implica a existência de conseqüências não previstas que se ligam à ação, significando que a responsabilidade vai além dos limites do projeto. Isso quer dizer que a responsabilidade se refere a todas as conseqüências provocadas pela ação na universalidade em que está situada. Portanto, a impossibilidade de saber e querer (ou prever) todas as situações que decorrem da ação não exclui a responsabilidade do sujeito agente.²⁰⁵

As condições do saber e do querer, como determinantes da responsabilidade subjetiva, são, conforme Hegel, insuficientes para um juízo da ação moral, pois esta, ao

²⁰² Ibidem, § 119, p. 119.

²⁰³ Ibidem, § 120, p. 120.

²⁰⁴ Ibidem, § 120, Nota, p. 120.

pretender ser universal, requer sejam consideradas todas as circunstâncias exteriores em que se dá sua efetivação. Assim, a passagem do projeto para a intenção consiste em que ação particular deva saber o universal que está unido a ela, o que vai implicar o aparecimento de uma responsabilidade objetiva pelos resultados advindos de uma intenção indireta (*dolus indirectus*).²⁰⁶ Isso vai significar que a responsabilidade não está referida apenas ao projeto da vontade subjetiva, mas também a sua intenção que, na qualidade de conhecimento de que há um aspecto universal na ação, considera suas conseqüências sobre o universal em que está referida.

4.2.1.2.2 O Bem-Estar

Hegel, embora insistindo nas considerações de que a intenção traz para a ação moral um aspecto universal, não deixa de indicar o sujeito como algo de particular, em face de existir nele um conteúdo particular próprio “que é o fim e a alma determinante da ação”.²⁰⁷ Quando esse conteúdo particular está contido e realizado na ação, o sujeito se vê perante a determinação mais concreta de sua liberdade subjetiva, que consiste no direito de realizar na ação a sua satisfação. O sujeito tem, assim, o direito de encontrar satisfação na sua própria ação.

É um direito da subjetividade que seus fins particulares estejam contidos e realizados na ação, pois, para Hegel, não há ação desinteressada, sem interesse para o sujeito. Este não aplica a sua atividade senão naquilo que o interessa como seu. Nada acontece, nada é realizado, sem que os indivíduos também se satisfaçam. Portanto, quem tem um fim em alguma coisa não está interessado apenas no geral (no universal), mas também no particular. Isso implica o fato de que o universal não se apresenta separado do particular, ou seja, implica a compreensão de que a ação moral tem de ter meios de satisfazer a sua particularidade (o seu interesse).

O sujeito em sua particularidade tem fins imediatos a serem satisfeitos. Esses têm como seus conteúdos mais imediatos aqueles que constituem a vontade natural, isto é:

²⁰⁵ Ao pensar a responsabilidade, Hegel já aponta para a responsabilidade objetiva, que hoje é uma questão importante do direito tratada na Teoria do Risco.

²⁰⁶ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 119, Nota, p.120.

²⁰⁷ *Ibidem*, § 121, p. 121.

carências, tendências, paixões, opiniões e fantasias. Satisfazer estes conteúdos é, segundo Hegel, alcançar o bem-estar ou a felicidade “em suas determinações particulares e na sua universalidade: é esse o fim da existência finita em geral”.²⁰⁸ Aqui, Hegel atualiza, na vontade moral, o conteúdo da vontade natural, que é da esfera imediata do conceito da vontade, indicando que seu conteúdo *deve ser satisfeito*, como condição para que o sujeito alcance o *bem-estar* ou felicidade.

O bem-estar é o lugar onde o sujeito se distingue como particular ao satisfazer o conteúdo da vontade natural, que não aparece mais em sua forma imediata, dada, mas como um conteúdo próprio da vontade. A satisfação desse conteúdo é elevado à categoria de fim universal: de bem-estar ou felicidade. O bem-estar é, assim, a dimensão na qual a vontade natural emerge como vontade moral, como vontade do pensamento, que afirma o direito do sujeito de satisfazer a sua particularidade. Esse, porém, ainda é um ponto de vista relativo, no qual o sujeito se determina naquilo que lhe é particular. Daí Hegel criticar a filosofia de Kant pela idéia de que a satisfação do sujeito só ocorre pelos seus fins subjetivos, e de que os fins subjetivos e objetivos se excluem. Tal convicção, para ele, provoca enormes malefícios quando chega o ponto de considerar a satisfação subjetiva como o fim essencial do sujeito, e o fim objetivo apenas como meio para servir àquele, ou seja, como meio de sua própria satisfação.²⁰⁹

Conforme Hegel, o que é o sujeito é a série de suas ações. Se elas são produções sem valor, também não terá valor a subjetividade do querer, mas se suas ações são de natureza substancial, também o será sua vontade. A ação, portanto, é o critério para determinar o que é o sujeito, e não a subjetividade. A qualidade moral da subjetividade é um problema prático, diz respeito à ação, que deve ter natureza substancial para que seja uma ação moral. Isso significa dizer que o sujeito moral é um produto de sua ação. A qualidade moral da subjetividade, contudo, só faz sentido quando relacionada a outras vontades existentes. Assim, a vontade moral, ao mesmo tempo em que tem um conteúdo particular de bem-estar, tem uma relação com o universal, ou seja, com a vontade de todos. Desse modo, o bem-estar não é apenas particular; estende-se a todos e constitui um fim essencial, e direito da subjetividade, de todos; porém, se o Bem-Estar universal ainda não

²⁰⁸ Ibidem, § 123, p. 121.

²⁰⁹ Ibidem, § 124, p. 122.

se efetivou, isto é, ainda não existe como direito, os fins do particular podem ser diferentes do fim universal.²¹⁰ Aqui, Hegel chama atenção para o caráter universal do direito, cuja existência vai exigir da ação particular que esteja conformada à universalidade.

Nenhuma ação moral, segundo Hegel, pode se justificar em uma ação contra o direito. Portanto, o direito da vontade particular (o bem-estar) não se justifica quando em contradição com o direito da pessoa. Não pode o sujeito se afirmar negando sua base substancial que é a pessoa, já que isso seria colocar em oposição duas determinações do mesmo conceito. Da mesma forma, também não há intenção moral que esteja orientada para o bem-estar particular, ou de outros, que possa justificar uma ação contra o direito.²¹¹ O bem-estar, resultante da satisfação particular, tem seu limite, portanto, na consideração da pessoa concretizada no direito abstrato.²¹²

Para Hegel, uma das piores máximas é querer que, em nome das chamadas *boas intenções*, sejam aceitas as ações contrárias ao direito. A forma da subjetividade como tal não pode se transformar no critério do que é justo, razoável, superior, pois, corre-se o risco de se considerar como justos os crimes e as opiniões mais loucas, só porque têm origem no sentimento e no entusiasmo (nas boas intenções). Ele afirma que nem o bem-estar particular nem o direito privado se sobrepõem ao interesse geral, ou seja, é um engano reivindicar o bem particular e o direito privado, como existentes em si e para si, perante os interesses universais.

Prevalece na filosofia do direito de Hegel o princípio de que o direito da subjetividade não deve violar o direito da pessoa, sob o fundamento de que ambas as formas de direito constituem determinações do conceito filosófico do direito. Hegel apresenta, no entanto, uma exceção: o direito de emergência. Este permite ao indivíduo, que se encontra em uma situação de perigo de vida, violar o direito de propriedade, pois, em caso de conflito entre formas do direito, possui a vida um direito que pode se fazer valer, na medida em que uma situação de violação infinita do ser humano (violação da vida como violação da totalidade da liberdade) se defronta com outra, que se constitui apenas em violação limitada da liberdade (violação da propriedade).²¹³ O direito de emergência

²¹⁰ Ibidem, § 125, p. 124.

²¹¹ Ibidem, § 126, p. 124.

²¹² Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 115.

²¹³ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 127, p. 125-126.

surge, então, como afirmação do direito à vida sobre o direito de propriedade. Hegel afirma que é do direito de emergência, ou seja, do direito de poder violar o direito da propriedade, que provém a imunidade do devedor ante o credor, que não lhe pode tirar seus instrumentos de trabalho, nem os meios considerados necessários para a sua subsistência. Esse direito revela a finitude e, portanto, a contingência do direito privado, assim como do bem-estar.

O direito de emergência, que configura uma contradição entre direito abstrato e o direito ao bem-estar da particularidade, ao se afirmar sobre o direito privado, revelando sua contingência, também indica a insuficiência da noção de in-justo, extraída da violação do direito da pessoa. Se o direito de emergência, mesmo provocando a violação do direito da pessoa (o in-justo), se justifica como uma afirmação do direito moral à vida é porque a injustiça deixa de ter um aspecto apenas jurídico (violência contra o direito da pessoa), para ter um aspecto também moral. O in-justo manifesta um problema moral diante da prevalência do direito à vida, que mostra uma oposição entre o bem-estar e o direito da pessoa, a qual Hegel pretende resolver com a concepção de Bem, que é a Idéia, como síntese das vontades particular e universal.

Na idéia do Bem, o direito abstrato e o direito ao bem-estar são superados, como independentes para si (autônomos), mas, ao mesmo tempo, estão mantidos e conservados nela (idéia do Bem), segundo sua essência.²¹⁴ Isso significa dizer que essas duas figuras estão superadas na sua autonomia, de maneira que agora se produz nova determinação da liberdade: a idéia do Bem. Nesta, nenhum valor tem o bem-estar como existência da vontade particular isolada (para si), pois só o possui se conforme e subordinado ao Bem, que visa à universalidade. Assim, o bem-estar não é um Bem sem o direito da pessoa; do mesmo modo, o direito da pessoa não é um Bem sem utilidade (bem-estar).²¹⁵ Mais uma vez, Hegel aponta para a necessidade de o particular estar referido ao universal, ao indicar que cada momento só tem valor em correspondência com o todo, que aqui é o Bem. “O “Bem” torna-se o resultado do movimento que torna universal a particularidade”.²¹⁶

4.2.1.3 O Bem e a Certeza Moral

4.2.1.3.1 O Bem

²¹⁴ Ibidem, § 129, p. 127.

²¹⁵ Ibidem, § 130, p. 127.

Conforme Hegel, o homem pode conhecer o Bem, pois, considerada tal impossibilidade, ele não poderia agir moral e racionalmente; não seria um ser livre. Daí ser o homem responsável pela sua ação, a não ser que seja uma criança, um louco, ou imbecil.²¹⁷ Desse modo, o Bem universal é o próprio conteúdo da ação moral, ou seja, o Bem é a verdade da vontade particular.²¹⁸ O Bem tem direito absoluto em face do direito abstrato de propriedade, e dos fins particulares da vontade subjetiva, isto é, do bem-estar. O direito abstrato da pessoa e o direito ao bem-estar do sujeito só se justificam se conforme e subordinado ao Bem.²¹⁹

O Bem é o essencial para a vontade subjetiva. Esta não tem valor nem dignidade se não estiver conforme ao Bem em suas intenções e apreciações. Assim, o Bem é a própria substância do sujeito; é o que orienta sua ação. Daí, a relação do Bem com a vontade subjetiva consiste em *dever* ser o Bem, seu fim universal e, como tal, aquilo que procura realizar. Só da vontade subjetiva que introduz o Bem na realidade recebe este a mediação.²²⁰ Portanto, só é possível ser moralmente bom se a vontade subjetiva escolhe livremente o Bem.

Isso significa também que o sujeito está livre para escolher o mal, pois o mal implica o Bem. Este exige a subordinação do mal, mas não sua eliminação. O sujeito, ao agir tem conhecimento do Bem e do mal, o que é uma condição necessária para querer o Bem; do contrário, não estaria agindo livremente, não faria uma escolha, o que poderia configurar estado de inocência. As inclinações e paixões apontadas, em regra, como fundamento do mal moral, não são eliminadas, mas superadas em face do fim que é o Bem. Para Hegel, a ação humana envolve tanto a razão como a paixão.²²¹ Aliás, ele considera que “nada de grande acontece no mundo sem paixão”.²²²

Algo tão vazio como bem pelo bem não se manifesta na realidade, pois, segundo Hegel, quando se quer agir, não basta querer somente o Bem; precisa-se saber se o que se quer é o Bem; mas o que é o Bem? O que é o justo ou injusto? Para Hegel, isso não seria

²¹⁶ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 118.

²¹⁷ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 120, p. 120.

²¹⁸ Em Kant, a verdade da vontade é a *intenção*, já que ele não está interessado com o fim da ação.

²¹⁹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 130, p. 127.

²²⁰ *Ibidem*, § 131, p. 127-128.

²²¹ Hegel, G. W. F. **Filosofia da História**, op. cit, p. 28.

difícil de saber, pois, “todo o homem tem a sua posição, sabe qual o modo de agir legítimo e honesto”.²²³ Aquilo que a vontade subjetiva reconheça como válido deve ser o que ela considera como bom: nisso consiste o direito da subjetividade. É por isso que as ações, como fins que a vontade subjetiva introduz na realidade exterior, só devem ser imputadas como justas ou injustas, boas ou más, legais ou ilegais, se a vontade subjetiva reconhece o valor dessas ações nessa objetividade.²²⁴

Assim, a ação moral não recebe sua qualidade da intenção, daquilo que é querido ou pretendido. Contrariando Kant, para quem a intenção, a boa vontade, qualifica a ação, Hegel aponta o resultado da ação, a sua expressão exterior, como o lugar em que se deve buscar seu valor moral. A intenção não pode ser o que determina a ação moral, em razão do risco de o crime ou a atrocidade poderem ser justificados por uma boa intenção, ou seja, por uma boa vontade, ou uma boa razão. Portanto, segundo Hegel, não é a intenção que fundamenta a ação, mas é somente pela expressão exterior que a vontade subjetiva adquire determinação moral.

O direito de reconhecer apenas aquilo que considera racional é, segundo Hegel, o mais elevado direito do sujeito; mas a vontade também deve reconhecer o direito da objetividade. Este exige que a ação, que provoca uma modificação no mundo real, ao mesmo tempo em que pretende ser reconhecida nessa realidade, deva estar conforme aos valores desse mundo real.²²⁵ Assim, Hegel procura analisar a relação entre a finalidade interior da vontade subjetiva, o Bem moral, e a finalidade exterior, a determinação do Bem, que a vontade deve reconhecer na objetividade.

A ação, como atividade da vontade, deve se encontrar, portanto, em uma relação objetiva com a idéia do Bem, que é o objetivo final absoluto do homem no mundo.²²⁶ Isso significa que os fins da ação, em conformidade com o bem interior, devem estar também em conformidade com o direito da objetividade. Trata-se, para Hegel, de se opor à distinção entre a moralidade e a legalidade, trazida por Kant, segundo a qual a moralidade implica que a ação, cujo objeto é o Bem interior, deva ocorrer somente por dever (respeito) à lei moral, enquanto a legalidade se limita à ação em conformidade com a lei, de acordo com a

²²² Ibidem, p. 28.

²²³ Ibidem, p. 32.

²²⁴ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 132, p. 128.

²²⁵ Ibidem, § 132, Nota, p. 129.

lei (com a letra da lei), sem considerar o assentimento da vontade subjetiva. Para Hegel, a moralidade e a legalidade encontram-se em relação de mediação recíproca; ambas as determinações são mediadas pelo Bem.

A Hegel interessa determinar a idéia do Bem por meio dos resultados alcançados pela ação moral na esfera da objetividade. Quem quer introduzir uma ação na realidade, diz ele, tem de se submeter aos direitos da subjetividade e também reconhecer os direitos da objetividade.²²⁷ É o reconhecimento dos direitos da objetividade que leva à responsabilidade pela ação. Uma responsabilidade jurídica não pode se limitar ao que se considera conforme à vontade individual, ou à apreciação subjetiva do justo e injusto, ou do Bem e do mal. Para imputação da responsabilidade, é necessário que o sujeito *conheça* tanto o lícito como o ilícito, assim como se apresentam no direito em vigor.²²⁸ É do direito que o sujeito tem de conhecer a ação em sua determinação de boa ou má, legal ou ilegal, que decorre sua responsabilidade.

Desse direito surge, portanto, a diminuição ou supressão da responsabilidade para as crianças, os imbecis e os loucos. A cegueira momentânea, no entanto, a excitação apaixonada, a embriaguez e tudo o que se chama a força dos impulsos sensíveis não podem ser considerados circunstâncias supressoras da culpa do criminoso, pois isso seria ofender o seu direito²²⁹ e a sua honra de homem. Hegel afirma que exigir do criminoso, no momento do crime, que tenha clareza absoluta do caráter injusto e culpado de sua ação, para que lhe possa ser imputada como crime, constitui uma exigência que salvaguarda o direito da objetividade, mas que lhe nega a sua imanente natureza de *ser* inteligente. Para ele, só no delírio a inteligência se altera ao ponto de se separar das percepções e ações particulares. Por isso, as circunstâncias apontadas não poderão ser consideradas, no terreno do direito, atenuantes da pena; elas somente poderiam ser atenuadas como objeto da graça (perdão).²³⁰

Tanto em Kant quanto em Hegel, o Bem constitui o essencial da vontade do sujeito; o fundamento de sua ação; mas, conforme Kant, o Bem, para o sujeito, é algo indeterminado, que possui apenas a natureza de essência abstrata universal do dever moral.

²²⁶ Ibidem, § 129, p. 127.

²²⁷ Os direitos da objetividade indicam que há valores objetivos no mundo. O mundo real, objetivo, resiste a um sistema formal de valores, válidos para todo tempo e lugar. Com isso, Hegel quer chamar atenção para o que existe, pois o que é real, é a razão.

²²⁸ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 132, Nota, p. 129.

²²⁹ Ibidem, § 100, Nota, p. 104.

Assim, por força de tal determinação (que é uma indeterminação), “o dever tem de ser cumprido pelo dever”.²³¹ Como a ação exige, contudo, para si um conteúdo particular e a realização de um fim determinado, e isso a abstração do dever é incapaz de fornecer, a questão que se põe, segundo Hegel, é saber o que é o dever? Hegel afirma que para se responder a essa questão apenas se dispõe de dois princípios: agir em conformidade com o direito, ou preocupar-se com o Bem-Estar, que é, ao mesmo tempo, bem-estar individual e bem-estar de todos, como a utilidade de todos.²³² Estas duas máximas, no entanto, não estão implicadas em uma mesma determinação do dever: uma está relacionada ao dever jurídico (legalidade) e outra ao dever moral (moralidade). Ambas, no entanto, estão limitadas e condicionadas ao dever, mas nelas o dever continua referido apenas a si mesmo. Para Hegel, o dever contém somente a universalidade abstrata e define-se como ausência de determinação: é dever pelo dever.

Mesmo apontando o caráter abstrato do dever moral pensado por Kant, Hegel lhe tece um reconhecimento por ter feito do dever algo essencialmente racional, cuja incondicionalidade o livra das pulsões, desejos e inclinações do sujeito. Em Kant, o princípio do dever moral não deve ser buscado na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem se situa, mas sim na razão.²³³ Assim, uma ação por dever tira seu valor moral (sua verdade) não do fim que por ela deva ser alcançado, mas da vontade de um ser racional, pois só nela se pode encontrar o supremo bem, o bem incondicionado.²³⁴ As leis morais, conforme Kant, têm sua sede e origem na razão humana, e como imperativos categóricos devem ser válidas para todo ser racional em geral. Isso quer dizer que a lei moral, válida para todo ser racional, deve ser estritamente formal, pois, pensava Kant, assim estaria atendida a exigência da necessidade e da universalidade.²³⁵

O dever pelo dever é, para Kant, o ideal da ação humana que, contudo, se mostra uma tarefa abstrata (formal) e infinita, que jamais será concluída, permanecendo para sempre um dever-ser. Hegel reconhece o valor de Kant por ter pensado o dever como um princípio da vontade racional, e chega até a afirmar que foi preciso esperar pela filosofia

²³⁰ Ibidem, § 132, Nota, p. 130-131.

²³¹ Ibidem, § 133, p. 131.

²³² Ibidem, § 134, p. 131.

²³³ Kant, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, op cit., p. 47.

²³⁴ Ibidem, p. 60-61.

²³⁵ Weber, T. **Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano**, op cit., p. 30.

kantiana para se obter um sólido fundamento para a ação humana. Segundo ele, no entanto, o dever moral, que não se transforma em conceito de moralidade objetiva (eticidade), reduz todo aquele progresso atingido por Kant a um mero formalismo, já que separa a forma da máxima moral, do conteúdo da ação, e torna a ciência moral uma retórica sobre o dever pelo dever.²³⁶

Assim, o dever moral kantiano, definido como aquilo que é referido a si mesmo (ao dever), é, para Hegel, uma identidade abstrata da razão consigo mesma, ou seja, uma indeterminação abstrata, uma ausência de contradição. Com essa definição de dever, não se pode passar aos deveres particulares, pois, no momento em que for dado um conteúdo a um comportamento particular, surgirá uma oposição radical entre subjetividade e objetividade (ou seja, a contradição). Daí, o princípio formal do dever pelo dever não oferecer qualquer critério que permita distinguir o comportamento justo do injusto. Pelo contrário, diz Hegel, tal princípio permite justificar todo e qualquer comportamento injusto ou imoral.²³⁷

Hegel insiste em que a fórmula kantiana que diz da capacidade da ação ser representada por uma lei universal não guarda nenhuma contradição, pois esta só pode ocorrer com alguma coisa, ou seja, com um conteúdo antecipadamente estabelecido, aqui considerado como um princípio rigoroso (princípio objetivo). Só em face desse princípio (como algo estabelecido antes), a ação está em concordância ou contradição. Estabelecer que o dever apenas se apresenta como dever, e não em vista de um conteúdo, corresponde a eliminar toda a determinação da vontade moral. Hegel quer dizer é que o imperativo categórico kantiano, como um princípio formal desprovido de conteúdo, não provoca nenhuma contradição entre uma máxima (princípio subjetivo da vontade) e a lei universal (princípio objetivo), e, assim, a vontade moral permanece indeterminada.

Isso porque o princípio que rege o imperativo categórico só é considerado do ponto de vista formal; ele não enuncia conteúdos empíricos, apenas serve de referência para julgar qualquer conteúdo e, assim, constitui critério para avaliar todos os conteúdos, assumindo que tudo o que pode ser universalizado é moral. De tal modo, o imperativo categórico não determina deveres particulares, somente indica um princípio universal válido para todos, a partir de um querer subjetivo. O dever pelo dever é apenas um acordo formal consigo

²³⁶ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 135, Nota, p. 132.

²³⁷ *Ibidem*, § 135, Nota, p. 132.

mesmo, é um princípio que não oferece um critério para saber se um conteúdo particular se trata ou não de um dever. Por isso, Hegel afirma que o princípio moral kantiano, por não definir deveres particulares, permite justificar todo e qualquer comportamento injusto e imoral.²³⁸

Como a filosofia de Hegel supõe a identidade da forma e do conteúdo, um princípio moral desprovido de conteúdo é, para ele, mera abstração, pois só para com um princípio estabelecido anteriormente uma ação pode ser avaliada como moral. Assim é que, para Hegel, a teoria moral de Kant, ao estabelecer que o sujeito *deve querer* que sua máxima possa ser universalizada, é um dever-ser. Isso porque Kant excluiu de sua filosofia moral as instituições, as leis e os costumes, ao considerá-los algo externo à moralidade. Hegel assume posição oposta e defende que as instituições objetivas da família, da sociedade e do Estado são o que determinam os deveres particulares. Segundo ele, é necessário que se determine um conteúdo exterior para que se possa avaliar se ação é moral, pois uma ação somente pode ser considerada imoral ante à existência de um princípio que se deva respeitar, porque instituído por uma comunidade ética.

Hegel afirma que a contradição só ocorre com alguma coisa, ou seja, com um conteúdo estabelecido antecipadamente como um princípio (rigoroso) objetivo. Para ele, se ficar estabelecido que a propriedade é um bem privado que se deve respeitar, o roubo dessa propriedade será considerado uma ação injusta. Portanto, só para com esse princípio a ação está em concordância ou contradição,²³⁹ o que implica ser o dever pelo dever, como princípio de não-contradição, apenas, um critério abstrato, pelo qual não se pode chegar a um sistema de deveres imanentes.

4.2.1.3.2 A Certeza Moral

O Bem como fim absoluto da vontade moral se faz acompanhar, no domínio da moralidade subjetiva, por uma oposição à universalidade objetiva, que é a certeza moral como disposição da vontade subjetiva de só querer aquilo que é bom em si e para si. A certeza moral que é a certeza interior de si opõe-se a universalidade objetiva com princípios

²³⁸ Ibidem, § 135, Nota, p. 131-132.

²³⁹ Ibidem, § 135, Nota, p. 132.

firmes; ela sabe o que é o direito e o dever.²⁴⁰ Ela nada reconhece senão o que sabe ser o Bem. Tal sentimento é para a certeza moral a afirmação de que o que ela sabe e quer, é direito e dever. Conforme Hegel, porém, não se pode reconhecer que aquilo que um indivíduo sabe e quer como bem o é efetivamente. Por isso, a certeza moral está sujeita a esse juízo: é ela verdadeira ou não?

Do fato de a certeza moral estar presa ao saber e querer subjetivos, surge seu poder de dizer o que é bom ou não, como uma certeza absoluta em si, perante a qual não se pode manter nenhuma determinação existente e dada. A tendência para a interiorização da vontade, que leva a procurar em si mesma e de acordo consigo mesma, a certeza do que é justo e bom, surge, segundo Hegel, nas épocas em que a realidade, costumes e instituições não satisfazem as exigências de uma vontade moral.²⁴¹ É no momento em que o interior perde a harmonia com o exterior, que a vontade, ao não poder se encontrar nos deveres vigentes, afasta-se do mundo e refugia-se na interioridade, dissolvendo todas as determinações do direito, do dever e da existência. Esse é o poder da subjetividade que busca na interioridade da vontade novos conteúdos para o bom e o justo, em resposta a uma vida ética que perdeu sua substancialidade.

A questão é, pois, saber como a consciência de si constitui o conteúdo que ela mesma se dá. Hegel afirma que a consciência de si pode aceitar como válidas todas as determinações morais exteriores, ou se conceder um conteúdo moral particular. Portanto, a consciência moral é a possibilidade de assumir, por princípio, tanto o universal em si e para si, quanto o livre-arbítrio, que constitui o predomínio do particular sobre o universal. Ao firmar, porém, um conteúdo particular da vontade como se fosse um princípio universal, o sujeito tem a possibilidade de realizar uma má ação.²⁴² Assim, a certeza moral, como subjetividade formal (livre-arbítrio), encontra-se, a todo o momento, prestes a cair no mal. Isso porque o bem e o mal têm a mesma raiz. Esta reside na certeza moral (subjetividade formal) que conhece e decide o que é o Bem e o mal.²⁴³ Portanto, o mal é uma possibilidade da ação humana, que se pode desviar de seu fim subjetivo (o Bem) e, ao contrário do desejado pela vontade moral, realizar o mal. Para Hegel, se o sujeito não sai de si, ou seja,

²⁴⁰ Ibidem, § 137, p. 133.

²⁴¹ Para Hegel, a representação histórica desse momento, que consiste em reconhecer o que é justo e bom no interior de si, deu-se em Sócrates e nos estóicos (IBID., § 138, Nota, p. 135).

²⁴² Ibidem, § 139, p. 136.

não se dirige para a objetivação das determinações morais, ele continua preso ao conteúdo de uma vontade natural imediata, que se satisfaz nos desejos, instintos e inclinações, que podem ser bons ou maus. Isso quer dizer que, se o sujeito toma essas determinações naturais como sua vontade particular, esta pode surgir oposta ao universal e, por conseguinte, não se ter o Bem, mas o mal, pois este ocorre no momento em que o particular tem primazia sobre o universal.

É da afirmação do particular em detrimento do universal que podem surgir diferentes formas de subjetividade revestidas pelo mal, como, a hipocrisia, a convicção, a ironia e a má-fé. Para Hegel, é a hipocrisia o modo mais requintado do mal. Nela, o mal se falsifica em bem, e o bem em mal.²⁴⁴ Agir com má consciência, ser mau, ainda não é hipocrisia. Nesta há a falsidade, que começa por afirmar, para outrem, o mal como se fosse o bem. Ela visa a impor a outrem uma ação como boa, embora o sujeito a conheça como não proveniente da universalidade do Bem. O hipócrita pode encontrar nas boas razões uma justificativa para o mal, e, assim, pode mascará-lo em Bem.²⁴⁵

Todas as formas da subjetividade moralmente degradadas, segundo Hegel, provêm da vontade subjetiva, quando esta se volta para fins estritamente particulares. Assim é que, para ele, o Bem não pode depender da boa vontade, de a vontade querer o Bem, pois isso pode produzir uma má ação, já que o Bem passa a ser uma determinação do livre-arbítrio, e, desse modo, basta a boa intenção para que se produza o Bem. Hegel refuta a teoria kantiana da boa vontade, na qual a ação é moralmente boa, não pela suas obras ou realizações, mas só pelo querer, pela boa intenção, pois, tratando-se de valor moral, o que importa para Kant não são as ações exteriores que se vêem, mas os princípios internos (a boa intenção) que não se vêem.²⁴⁶

Para Hegel, entretanto, uma ação fundada na boa intenção tanto pode ser uma boa ação como uma ação criminosa. Isso porque a boa intenção é apenas uma determinação subjetiva do Bem. Como o Bem é abstrato, desprovido de qualquer conteúdo, em face da boa intenção, o indivíduo pode transformar em boa ação o ato de roubar para dar aos pobres, de matar por vingança, ou desertar para salvar a própria vida ou da família, que lhe

²⁴³ Ibidem, § 139, Nota, p. 136.

²⁴⁴ Ibidem, § 140, p. 138.

²⁴⁵ Ibidem, §140, Nota, b, p. 139-140.

²⁴⁶ Kant, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, op. cit., p. 68.

é dependente; tudo isso para satisfazer o sentimento de injustiça para com o outro, para consigo, para com o mundo ou para com o povo em geral.²⁴⁷ Aqui, o fim moral seria a eliminação do mal, da injustiça; esse é o aspecto positivo de cada ação; essa é a boa intenção.

Considerando-se esse argumento Hegel diz que não se pode falar de homem mau, pois não há ninguém que pretenda o mal pelo mal; ninguém deseja a pura negatividade enquanto tal. Sempre se quer algo de positivo, ou seja, aquilo que significa para a subjetividade o Bem. Hegel se opõe à posição de Kant, por entender que em tal Bem abstrato desaparecem todas as diferenças entre o bem e o mal, e também todos os deveres reais. “Assim, querer apenas o bem e ter na ação uma boa intenção, antes constitui o mal, se nessa abstração se situa o bem desejado e se, portanto, a determinação dele é abandonada ao livre-arbítrio do sujeito”.²⁴⁸

É também na boa intenção que Hegel vê justificado o princípio atribuído a Maquiavel: *o fim justifica os meios*. Para ele, este princípio em seu aspecto formal quer dizer que, sem dúvida, um fim justo justifica os meios, pois, se o fim é justo, os meios também são, já que os meios nada são sem o fim. O meio é, portanto, mediação, já que ele traz em si o fim. É este que lhe confere a qualidade de meio, a sua determinação e o seu valor, ou seja, é o fim que exige os próprios meios. Diz Hegel, todavia, que esse princípio não tem um sentido formal. O que se entende por ele é algo mais concreto, ou seja, o que ele quer dizer é que, para se alcançar um fim justo, é permitido e obrigatório empregar-se como meio aquilo que não é um meio, como fazer de um crime o meio de um fim bom. Aqui há, conforme Hegel, vaga consciência da dialética da positividade, que vai dizer do aspecto positivo de cada ação, e daí apontar uma boa razão, uma boa intenção, para determinar a ação moral. Assim, o fim, que não é mais do que a opinião subjetiva sobre o que é bom, limparia o crime da natureza que tem.²⁴⁹

Separar o meio do fim, apesar do valor positivo que se possa conferir ao fim, significa suprimir toda a determinação válida em si e para si do bem e do mal, do justo e do injusto, e abandonar-se às decisões arbitrárias, ao sentimento, às preferências individuais. Desse modo, o princípio segundo o qual *o fim justifica os meios*, mesmo admitindo-se que

²⁴⁷ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., §140, Nota, d, p. 142-143.

²⁴⁸ Ibidem, § 140, Nota, d, p.143.

²⁴⁹ Ibidem, § 140, Nota, d, p.144.

o fim é a determinação de uma boa intenção, pode disfarçar o mal, e, assim, o crime, a mentira, a hipocrisia, perdem a própria existência, e tudo pode ser justificado à consciência pelo princípio da boa intenção.

Outra forma de subjetividade moralmente degradada apontada em Hegel é a convicção, cujo princípio apenas afirma que ao sujeito pertence a introdução de uma ação na categoria do Bem. Assim, a convicção se dá quando a opinião subjetiva, ao considerar algo como direito, determina a natureza moral de uma ação. Hegel afirma que na convicção também aparece o Bem que se deseja como desprovido de qualquer conteúdo.²⁵⁰ A convicção é crença no que é bom; é uma opinião subjetiva que não guarda uma relação objetiva com a realidade exterior. O Bem desaparece completamente; desaparece também a aparência de uma objetividade moral. A convicção toma lugar do direito e do dever e dissolve qualquer conteúdo ético.

A doutrina da convicção, conforme Hegel, liga-se à filosofia de Kant que nega a possibilidade de se conhecer a verdade, por entender que esta se encontra além do conhecimento, o que faz da verdade apenas aparência. Essa filosofia, segundo ele, também faz da aparência o ponto de vista da ação, ao situar a moralidade na visão de mundo própria do sujeito, na sua particular convicção.²⁵¹ Divulgado esse princípio filosófico de que só a convicção, a certeza subjetiva do Bem, é que determina a natureza moral da ação, a hipocrisia perde o seu lugar de destaque. Isso porque, se é a boa intenção, a convicção do Bem, que dá valor à ação, então não há hipocrisia, nem o mal em geral, pois o que se faz está fundado na boa intenção e nas boas razões, e, portanto, tem de ser bom por estar presente o sentimento da convicção. Já não há mais crime, nem vício, nem mentira, e no lugar do culpado aparece um sujeito que se sente plenamente justificado em sua ação, pela boa intenção. A boa intenção e a convicção do bem é que determinam a ação como moral. Esta só poderá ser apreciada e julgada quanto à intenção, à convicção e à crença do agente.

Segundo Hegel, contudo, no princípio da convicção, deve-se introduzir a possibilidade de um erro, o que implica a existência de uma lei. Conforme, porém, o princípio da convicção, o valor das ações de um indivíduo somente pode depender de uma lei, na medida em que ele aceita, em suas convicções, essa lei. Assim não se percebe para

²⁵⁰ Ibidem, § 140, Nota, e, p. 144.

²⁵¹ Ibidem, § 140, Nota, e, p. 145.

que serve a lei, já que as ações não devem ser julgadas pela lei, nem apreciadas em relação a ela. Ficar a lei reduzida à letra morta, diz Hegel, pois só a convicção fará dela uma lei que o obriga. Toda a autoridade de uma lei universal é, assim, apagada pelo princípio que apresenta como regra a convicção subjetiva.²⁵²

Considerando-se, contudo, a suposição de uma lei, e como consequência a possibilidade de um erro, o princípio da convicção logo reduz o delito a sua forma mais simples de expressão (o erro), o que faz o crime e o mal em geral serem vistos pelo indivíduo como simples erro. Disso resulta, segundo Hegel, o princípio *errar é humano*. Este afasta, por falta de interesse, a distinção sobre o que é ou não é importante, “uma vez que tudo depende da subjetividade da convicção e da firmeza com que ela se mantém”.²⁵³ Do princípio da convicção, também resulta que cada indivíduo tem uma crença que exclui o outro e, assim, cada um tem o direito de se opor às ações do outro, desde que em sua crença e em sua convicção, considerem-nas criminosas, consequência esta que o outro não poderá desfazer.

O que está em primeiro plano em uma vontade subjetiva determinada pela convicção do Bem não é a objetividade do direito e do dever, mas o *eu*, senhor não só da coisa como da lei, da qual dispõe como entender, pois só de si mesmo se ocupa. Isso, para Hegel, não é apenas o esvaziamento de todo conteúdo moral do direito, do dever, das leis, “mas ainda a forma do vazio subjetivo, que é a de se conhecer a si mesmo como este vazio de todo conteúdo e nesse conhecer-se tomar consciência de si como um absoluto”.²⁵⁴ Hegel se questiona sobre até que ponto essa consciência em si absoluta não representa uma idolatria isolada de si, ou se constitui em algo semelhante a uma comunidade em que o elo substancial entre os indivíduos é “a recíproca segurança na boa consciência, nas boas intenções, na alegria de uma pureza mútua e, sobretudo, na esplêndida volúpia deste conhecimento e desta expressão de si mesmo que se cultiva e se preserva”.²⁵⁵

Com essas considerações sobre as formas da subjetividade moralmente degradadas, Hegel quer chamar atenção para o caráter meramente subjetivo da moralidade, que, ao esvaziar-se de qualquer conteúdo objetivo, torna a moral uma questão da consciência do

²⁵² Ibidem, § 140, Nota, e, p. 146-147.

²⁵³ Ibidem, § 140, Nota, e, p. 147.

²⁵⁴ Ibidem, § 140, Nota, f, p. 149.

²⁵⁵ Ibidem, § 140, Nota, f, p. 149.

sujeito, da auto-reflexão diante do Bem. A crítica de Hegel à teoria moral da subjetividade decorre de ela, em razão do seu formalismo, não poder dar um conteúdo objetivo à liberdade (esta é apenas um processo de reflexão do sujeito) e, por isso, o sujeito nunca é plenamente livre (a liberdade é uma abstração). A falta de referência aos conteúdos externos (direitos e deveres) se deve à lei moral (imperativo categórico), que somente está baseada no princípio da liberdade subjetiva que, como formal, não pode oferecer um conteúdo à liberdade, que permanece apenas como liberdade abstrata. Assim, a moral tem existência somente na consciência do sujeito, na sua auto-reflexão do Bem. O ético resulta por não ter realidade, ou seja, não ter objetividade.²⁵⁶ Desse modo, a superação da dimensão da moralidade nos **Princípios da Filosofia do Direito** surge de sua insuficiência para realizar a liberdade. É essa consequência que cria a necessidade da passagem da moralidade à eticidade.

O trânsito da moralidade à eticidade ocorre pela relação entre os princípios da consciência moral e o Bem, no âmbito da moralidade. Segundo Hegel, o Bem, que é a substância universal da liberdade, isto é, seu conteúdo, embora seja um princípio da objetividade, permanece apenas formal na moralidade e, portanto, necessita de determinações. Já o princípio da consciência moral, que é um princípio de determinação particular, embora meramente formal, necessita apelar para a universalidade e para a objetividade, que é o Bem. Assim, tanto o Bem como a consciência moral, cada um deles por si, revelam-se como indefinidos (são ambos abstratos) e necessitam ser determinados.²⁵⁷ Isso significa, para Hegel, que a moralidade tem dois princípios: a consciência moral, a reflexão subjetiva, que é um princípio formal, e o Bem, que, embora um princípio objetivo da moral, permanece formal, na esfera da moralidade. O Bem é na moralidade apenas “a forma geral de um conteúdo moral”.²⁵⁸

Como a consciência moral e o Bem são princípios complementares, ou seja, a consciência moral contém o princípio abstrato de determinação, mas lhe falta a universalidade e a objetividade, e o Bem contém o princípio da universalidade e da objetividade, mas lhe falta uma determinação específica e o princípio desta determinação, deve-se, segundo Hegel, apenas juntá-los para que sejam superados em suas insuficiências.

²⁵⁶ Utz, K. **Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 270.

²⁵⁷ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 141, p. 150.

²⁵⁸ Utz, K. **Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 271.

Assim, é nos próprios conceitos da consciência moral e do Bem que se encontra a necessidade de superá-los.

Para Hegel, a integração dessas duas totalidade relativas na identidade absoluta (no pensar do sujeito) já está efetuada quando a consciência subjetiva, ao desvanecer-se no vazio (ao negar a objetividade), torna-se idêntica a universalidade abstrata do bem. “A identidade, agora concreta do Bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a moralidade objetiva”.²⁵⁹ Esta também é a verdade do direito, pois a existência da liberdade, que, como direito abstrato, é imediata, determina-se como Bem, na reflexão da consciência de si. Assim, “o mundo moral objetivo é uma disposição subjetiva da sensibilidade, mas para o Direito em si existente”.²⁶⁰

Com a superação da moralidade (a negação da negação), recupera-se o conceito do direito abstrato como realidade normativa. Como, em Hegel, o que é superado é conservado, o conceito de moralidade que havia superado o conceito de direito abstrato por conter o que lhe faltava, permanece agora como seu complemento e unidos vão constituir o conceito de eticidade (moralidade objetiva). Neste, estão recuperadas e conservadas as determinações do direito abstrato e da moralidade em uma esfera mais elevada de realização da liberdade que se traduz, agora, como Bem vivo, ao adquirir um conteúdo determinado nas leis e instituições que regem a vida comum dos indivíduos. A eticidade é o conceito de liberdade que se tornou mundo real (não é mais dever ser) “e adquiriu a natureza da consciência de si”.²⁶¹

4.3 A Eticidade

Toda a exposição da moralidade efetuada por G.W.F. Hegel nos **Princípios da Filosofia do Direito** aponta para a insuficiência da vontade subjetiva (como critério formal) como medida do Bem, e daí para a possibilidade de, ao tomar o particular como universal, cair no mal. É, assim que, para Hegel, o formalismo da teoria moral kantiana se apresenta como raiz comum do Bem e do mal; ambos estão fundados em uma subjetividade que conhece e decide por si o que é o bem e o mal. Desse modo, a concepção formal de Bem

²⁵⁹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 141, 150.

²⁶⁰ *Ibidem*, § 141, Nota, p. 151.

assumida pela moralidade moderna mostra-se insuficiente para fazer a distinção entre o Bem e o mal. Falta-lhe uma base objetiva que, existente nas leis e instituições que constituem a vida ética de um povo, ofereça conteúdos para preencher os vazios da subjetividade moral.

A idéia de homem como sujeito moral para quem o dever não é dado por algo exterior, mas por leis internas, isto é, por sua própria consciência do que é o dever, tematizada na teoria moral de Kant, é, portanto, conforme Hegel, insuficiente, em razão do seu formalismo, para fornecer uma concepção objetiva do Bem. Para ele, o imperativo categórico é somente um critério de avaliação das máximas de ação. Esse não confere um conteúdo à lei moral, que é apenas considerada segundo sua forma legisladora universal. É por ser formal que o imperativo categórico não pode ser tomado como critério suficiente para distinguir o Bem e o mal. Como já observado, Hegel entende que sem uma concepção de Bem, fundada em uma realidade concreta, nenhum critério formal pode dar garantia na distinção do bem e do mal. Daí a necessidade da suprassunção da moralidade, como instância judicativa de todo e qualquer conteúdo ético, na eticidade, pois, nem o Bem, sem a subjetividade, nem a subjetividade sem uma existência na vida ética de um povo constituem a verdadeira realização da idéia da liberdade.

A eticidade é, para Hegel, a idéia da liberdade como Bem vivo,²⁶² ou seja, como efetividade produzida pelo movimento de concreção do Bem. Nessa esfera, o conceito de liberdade surge como uma síntese, uma unidade concreta do Bem (o universal), e da vontade subjetiva (o particular), o que vai possibilitar a existência efetiva da liberdade humana. Isso significa que agora a moralidade, “criticada pelo formalismo e pela impotência de um imperativo que não integra em si as condições objetivas de efetivação da ação moral”,²⁶³ tem um conteúdo consubstanciado nas leis e instituições que, ao substituir o bem abstrato, coloca-se “acima da opinião e da subjetiva boa vontade”.²⁶⁴ Hegel afasta, assim, com o conceito de eticidade, o formalismo da moralidade, que se mostra insuficiente como princípio de legitimação da ação moral. Para Hegel, uma ação é moral quando se orienta pelas determinações objetivas da idéia de liberdade.

²⁶¹ Ibidem, § 142, p. 152.

²⁶² Ibidem, § 142, p. 152.

²⁶³ Müller, Marcos Lutz., in HEGEL, G.W.F. **A Sociedade Civil**. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003, p. 6.

O que é superado na etividade, entretanto, não é a subjetividade como tal, mas a subjetividade do indivíduo em sua particularidade contraposta à universalidade objetiva. É certo, conforme Hegel, que a subjetividade, que nega a objetividade, não pode ser a base do ético, contudo, a vontade universal não elimina a vontade particular, uma vez que é na esfera da universalidade que se dá o encontro entre as diferentes vontades particulares, que aí encontram a autodeterminação. Hegel entende que, sem a vontade particular, a vontade universal é mera abstração, e que somente se pode pensar a liberdade considerando a vontade subjetiva e a vontade objetiva, que surgem como determinações efetivas da liberdade.

Interioridade e exterioridade, subjetividade e objetividade não são princípios contrapostos, para Hegel, que refuta o pensamento kantiano fundado na oposição entre sujeito e mundo. O sujeito moral, em Kant, é aquele que tem sua vontade determinada imediatamente pela lei moral, que transcende as determinações do mundo objetivo. Hegel, ao contrário, pensa o sujeito moral como aquele cuja vontade é determinada pelas instituições como produto das ações humanas e, portanto, concordantes com sua vontade. É nas estruturas sociais de um mundo racional existente que o sujeito moral encontra os conteúdos que lhe permite realizar a idéia da liberdade. O direito, a família, as instituições da sociedade e do Estado, são, assim, os conteúdos, reclamados por G.W.F. Hegel, que irão mediar a vontade subjetiva em seu processo de autodeterminação. Somente pela mediação das instituições sociais os sujeitos são capazes de concretizar suas vontades. Assim, a vontade moral não é determinada *a priori* por uma lei moral. Ela tem uma base objetiva nas leis e instituições da vida ética, sob as quais temos o *dever* de conviver.

A eticidade é o sistema racional das determinações objetivas da idéia da liberdade. É nessa esfera que a liberdade aparece como realidade objetiva em cujos momentos a família, a sociedade civil e o Estado são os poderes morais que regem a vida dos indivíduos.²⁶⁵ Esses poderes são a estrutura objetiva na qual os indivíduos realizam seu viver, e que estes compreendem como sua própria objetividade. Para Hegel, tal objetividade não aparece como uma exterioridade coercitiva, mas como relações éticas, como postas pela atividade da vontade na qual o indivíduo se reconhece como uma vontade singular. Assim, os

²⁶⁴ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 144, a, p. 152-153.

²⁶⁵ *Ibidem*, § 145, p. 153.

poderes éticos não estão separados dos indivíduos como uma realidade exterior; eles são sua própria realidade, ou seja, a explicitação racional da própria vontade livre.

É por isso que, embora reconhecendo a substância ética, como espírito real de um povo, como uma autoridade absoluta e independente (autônoma) para os indivíduos, e “infinitamente mais firme do que a potência e o ser da natureza”,²⁶⁶ Hegel diz que as “leis e instituições não são algo estranho ao sujeito, mas dele recebem o testemunho da sua espiritualidade na medida em que são a sua própria essência”.²⁶⁷ Nelas, os indivíduos têm o seu orgulho, e nelas vivem como um elemento que lhe é inseparável. Isso significa que o indivíduo realiza sua vontade mediante as instituições políticas e sociais e que essas, por sua vez, devem refletir sua vontade. Desse modo, não existe, para Hegel, “nenhuma instituição objetiva que não esteja fundada na vontade livre do sujeito, e nenhuma liberdade subjetiva que não seja visível na ordem social objetiva”.²⁶⁸ Portanto, as leis e instituições não são *algo de estranho ao sujeito*, mas partes de sua própria essência. É por isso que ele vê tais determinações objetivas como deveres obrigatórios para os indivíduos. Por expressarem sua própria substância, o indivíduo *deve* obedecer às leis e instituições. Hegel, no entanto, admite que o dever possa figurar como uma restrição à liberdade, porém assegura que isso só acontece como uma limitação da subjetividade indefinida, ou como uma limitação dos instintos naturais. Para ele, o que o indivíduo realmente encontra no dever é uma dupla libertação: liberta-se da dependência dos instintos naturais e da subjetividade indefinida. É no dever, conforme Hegel, que o indivíduo se liberta e alcança a liberdade substancial.²⁶⁹

De acordo com Hegel, não há liberdade verdadeira no plano da vontade meramente natural ou na *subjetividade indefinida*. A verdadeira liberdade requer mediação das vontades, que se dá nas instituições sociais e políticas (nas determinações da família, da sociedade civil e do Estado). Essas são o resultado da mediação das vontades livres, ou seja, são a concretização da idéia da liberdade. É, portanto, no direito e nas instituições

²⁶⁶ Ibidem, § 146, p. 153.

²⁶⁷ Ibidem, § 147, p. 153/154.

²⁶⁸ Cf. Marcuse, H. **Razão e Revolução**, op. cit., p. 176.

²⁶⁹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 149, p. 155.

sociais e políticas que a vontade deixa de ser indeterminada para se realizar em um conteúdo ético.²⁷⁰

Ao ser libertado *no dever*, cada indivíduo se livra das determinações próprias de sua vontade particular (livre-arbítrio) e se transforma num elemento mediador do todo. Isso faz com que cada um comece a reconhecer no outro, “e nas instituições que lhes são comuns, o surgimento de uma relação igualitária e livre”.²⁷¹ É pela relação com o outro, e com as determinações substanciais (que se dá pelo *dever*), que o indivíduo é elevado à consciência de si como membro de uma comunidade. Nesta, as vontades particulares são negadas e conservadas na vontade universal; elas, ao mesmo tempo em que estão submetidas às leis e instituições, reconhecem nelas a sua essência.

A relação do indivíduo com as determinações éticas é, para Hegel, necessária, configura-se como um *dever*; no entanto, essa é uma relação reflexiva, o que significa não haver uma adesão cega ao que se impõe como dever ético, entendido como uma relação que necessariamente provém da idéia da liberdade.²⁷² Conforme Hegel, o direito que os indivíduos têm de estarem subjetivamente destinados à liberdade, somente é satisfeito (realizado) em virtude da relação entre direitos e deveres. Direito e dever coincidem no plano moral objetivo. O homem tem direitos na medida que tem deveres, e deveres na medida que têm direitos.²⁷³ Assim é que o direito do indivíduo é um dever para o Estado, e o direito do Estado é um dever do indivíduo. É essa reciprocidade entre direitos e deveres que possibilita os desdobramentos objetivos da idéia da liberdade, pois, se todos os direitos se situassem de um lado e todos os deveres de outro, estaria eliminada a unidade substancial entre a vontade universal e a vontade particular que é o princípio da eticidade.

Não há como preservar a identidade da vontade universal e da vontade particular sem a coincidência entre direitos e deveres; sem ela não estaria assegurada a universalidade da liberdade. Aliás, a coincidência entre direitos e deveres é a condição de realização da idéia de liberdade observada por G.W.F. Hegel nas determinações do sistema do direito. Com efeito, no direito abstrato, que é direito privado, a pessoa tem um direito, objetivado

²⁷⁰ Para Hegel, os indivíduos são o que são porque pertencem a uma substância ética (uma comunidade, um povo, um Estado). Esta é a essência e fim para os indivíduos. Tudo o que o homem é, todo valor que possui, toda realidade espiritual, lhe vem de uma substância ética.

²⁷¹ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 141.

²⁷² Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 148, Nota, p. 155.

²⁷³ *Ibidem*, § 155, p. 159.

na coisa, à medida que outra tem um dever correspondente. Na moralidade subjetiva, *o direito da consciência e da vontade* é idêntico ao dever moral (o dever não tem um conteúdo objetivo), e só como dever-ser é objetivo.²⁷⁴ Nas estruturas objetivas da eticidade, a saber, na família, na sociedade civil e no Estado, a identidade entre direitos e deveres é também conservada como necessária à realização da idéia da liberdade.

A eticidade é a estrutura objetiva do espírito que os próprios indivíduos, não mais apenas como pessoas jurídicas, ou sujeitos morais, mas como sujeitos concretos, individuais e espirituais, realizam e compreendem como sua própria objetividade.²⁷⁵ A família, a sociedade civil e o Estado são, portanto, as formas de desdobramento do espírito ético, ou seja, o percurso figurativo que a substância ética irá perfazer ao se desdobrar em determinações produzidas pela idéia da liberdade.

4.3.1 A Família

A família é a primeira determinação do conceito de *eticidade*, ou seja, a primeira realidade concreta da liberdade. Ela é a unidade mais imediata da *eticidade*. Sua determinação é uma comunidade da qual o indivíduo participa por laços naturais e encontra-se unido pelo amor, isto é, pelo sentimento de nela existir como membro, não como pessoa.²⁷⁶ É pelo amor que o indivíduo, se dando a outrem, se torna membro da família, o que cria uma nova relação dele com o todo, que é uma forma de aparecer da substância ética ainda natural, porque baseada no sentimento (amor). A família representa, assim, a primeira instituição ética, a esfera da *eticidade* natural, na qual, pelo amor, um indivíduo se objetiva no outro. Dá-se na família uma ligação consciente e, portanto, espiritual, de seus membros, mas ainda não refletida como tal, pois aparece como naturalmente dada.²⁷⁷ Sua função é preparar o indivíduo para a sua participação na sociedade e no Estado.

Por meio dos filhos, a família perfaz seu círculo constitutivo e entra em processo de dissolução no qual seus membros (filhos) se tornam pessoas independentes que, ao tomar

²⁷⁴ Ibidem, § 155, p. 159.

²⁷⁵ Utz, K. **Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 274.

²⁷⁶ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 158, p. 160.

²⁷⁷ Utz, K. **Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 275.

posse de seus direitos, estão em condição de constituir uma nova família que vai produzir o conceito de família. Assim, articula-se o processo de diferenciação que resulta na formação de uma nova família por meio do movimento da dissolução da família de origem.

Como unidade ética, a família se expressa exteriormente como *pessoa* e, nessa exterioridade, afirma os seus direitos; aqueles relativos ao patrimônio e aos negócios familiares (fortuna, alimentação, despesas de educação etc.). Para Hegel, a família se realiza em três momentos, a saber: o casamento, a fortuna da família e a educação dos filhos e a dissolução da família.

4.3.1.1 O Casamento

O casamento é uma relação ética imediata considerada, em Hegel, sob dois aspectos: é o lugar da propagação e da perpetuação da espécie, e também é uma unidade espiritual fundada em um amor consciente do propósito de levar uma vida a dois. Para Hegel, é possível que o ponto de partida subjetivo do casamento seja uma particular inclinação de duas pessoas, ou ainda um interesse e arranjo de seus pais. O ponto de partida objetivo, porém, é sempre o consentimento livre entre as partes, e, mais precisamente, o consentimento delas no sentido de constituírem apenas uma pessoa, abandonando, assim, as suas personalidades natural e individual, nessa unidade espiritual.²⁷⁸ Portanto, para se entrar no casamento, há dois momentos fundamentais: um se apresenta como um ponto de partida, que é contingente, depende de fatores externos e da inclinação particular das partes, e o outro, como um ponto de partida que é necessário, precisamente o consentimento. A inclinação não necessariamente leva ao casamento, enquanto o consentimento é a condição necessária para a sua constituição.

No casamento, fica superada a personalidade natural e individual de cada um dos cônjuges em razão da consciência de que nele subsiste uma unidade que é um fim essencial. O elemento ético do casamento consiste exatamente na consciência dessa unidade, e se configura no amor, na confiança e na comunhão de toda existência individual. É certo que os elementos naturais da personalidade dos cônjuges estão contidos nessa unidade, mas eles não podem constituir a base para a formação da vida ética, pois, como elementos naturais

²⁷⁸ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 162, p. 161.

estão destinados a se dissolver no momento de sua satisfação. O casamento como uma união espiritual é um princípio ético situado “acima do acaso das paixões e gostos particulares efêmeros”.²⁷⁹ Portanto, o que poderia ser considerado como limitação da liberdade individual é, para os cônjuges, segundo Hegel, uma libertação, pois eles ganham *a consciência de si substancial*. Entrar no estado de casamento é, assim, o destino objetivo dos indivíduos, bem como seu dever moral.²⁸⁰

O casamento, embora um consentimento livre entre duas pessoas, não é um contrato; ele está fora do ponto de vista do contrato, que é o de duas pessoas que mantêm suas vontades particulares, ao estabelecer um acordo que tem como objeto uma *coisa singular exterior* que, como tal, está submetida ao mero arbítrio dos contratantes de aliená-la. Conforme Hegel, o casamento tem em comum com o contrato o fato de ter como ponto de partida o arbítrio da pessoa, mas nele está superada a individualidade de cada uma das partes da relação, pois as vontades particulares são dissolvidas na unidade das vontades em torno de um fim essencial.

Assim como o contrato é o reconhecimento formal da propriedade no âmbito das relações privadas, a declaração solene de aceitar os laços do casamento é o seu correspondente reconhecimento pela família e pela comunidade; “é a conclusão formal e a realidade efetiva do casamento”.²⁸¹ Portanto, o casamento só se constitui como uma ligação moral nessa cerimônia prévia. Esta não é, para Hegel, mera obrigação civil que não terá outra significação a não ser a de garantir uma situação civil, mas é um ato em que se exprime e registra a essência dessa união como realidade moral.

O casamento, para Hegel, é essencialmente monogâmico, porque quem entra no estado de casamento, e a ele se entrega, é a *personalidade enquanto individualidade exclusiva imediata*. É a totalidade da personalidade individual que entra na relação de casamento. Nessa relação, a personalidade “obtem o seu legítimo direito de ser consciente de si no outro”.²⁸² É por envolver a totalidade da personalidade que o casamento é essencialmente monogâmico. Se o casamento tivesse como ponto de partida apenas o sentimento, sem que fosse necessário o consentimento, ou se tratasse de um contrato, a

²⁷⁹ Ibidem, § 163, p. 162-163.

²⁸⁰ Ibidem, § 162, p. 162.

²⁸¹ Ibidem, § 164, p. 164.

²⁸² Ibidem, § 167, p. 167.

poligamia seria justificável. Como união ética que se dá na mútua entrega da personalidade, no entanto, somente a monogamia é aceitável. Segundo Hegel, é no casamento, e essencialmente na monogamia, que se funda a moralidade de uma coletividade. É por isso, diz ele, que a instituição do casamento é representada, pelos deuses e heróis, como o momento da fundação dos Estados.

Como o casamento envolve a personalidade própria infinita de um homem e uma mulher, ele não deve ser realizado dentro do círculo de parentesco, no qual a identidade é natural e os indivíduos são todos parentes uns dos outros e, por isso, não têm personalidade de si mesmos própria. O casamento deve realizar-se entre famílias distintas e entre indivíduos de origens diferentes. Isso porque, para Hegel, o casamento entre parentes, como uma união imediata de indivíduos naturais, se opõe ao princípio que o estabelece como uma união moral livre, consentida.²⁸³ Ele se mostra contra o casamento entre consangüíneos porque o considera uma relação natural, o que contraria seu conceito enquanto união ética que se dá entre aqueles previamente separados e que, pelo consentimento, estabelecem os laços espirituais que os unem. Só assim o casamento é uma determinação da idéia da liberdade.

4.3.1.2 A Fortuna da Família

A propriedade, bem como a fortuna, é a condição e a exigência de realização da família como pessoa universal. É na propriedade que a família tem sua realidade exterior. Graças ao patrimônio familiar, as famílias entram em uma relação externa, umas com as outras. Na esfera da família, contudo, a capacidade de ter propriedade não se reduz ao direito de uma individualidade diante da necessidade de satisfazer suas exigências particulares e egoísticas, como ocorre no direito abstrato, no qual cada pessoa, de forma isolada, entra em uma relação de exclusão com a outra. A propriedade, na esfera da família, trata-se de uma *previdência*, da *aquisição* de um bem que é coletivo - nenhum membro da família tem propriedade particular, embora cada um tenha direito sobre a propriedade

²⁸³ Ibidem, § 168, p. 167.

coletiva - e que vai servir a um ser coletivo (família). Ela é algo *objetivamente moral*.²⁸⁴ Assim, a propriedade como determinação imediata do direito abstrato encontra-se superada e guardada no patrimônio da família, que é uma pessoa substancial.

A família é uma relação orgânica, e não uma soma de individualidades. Nela, cada um dos membros tem função determinada, sendo que a mais importante é a do seu chefe, aquele que a representa, administra seu patrimônio e provê suas necessidades. Portanto, a família, como pessoa jurídica, é representada na exterioridade, na sua relação com os outros, pelo homem, que é seu chefe. Este é uma personificação natural do ser ético que é a família.

É pelo casamento que se constitui uma nova família. Esta é independente dos clãs ou casas das quais saiu. Com os clãs e as casas que lhe deram origem, a nova família tem uma união de parentesco natural (de sangue). Já com seus próprios membros, a união se funda na realidade moral objetiva do amor. Na família, a propriedade de um membro está em uma relação longínqua com sua casa e seu clã, e em uma relação essencial com a sua situação na unidade familiar. Assim, é que, quando o casamento inclui um contrato que limita a comunicação dos bens dos cônjuges, e prevê a conservação de certos direitos para a mulher, ele está apenas assegurando aos diferentes membros da família a sua parte na comunidade de bens. Para Hegel, o casamento não é um contrato. Portanto, o contrato aqui referido é somente um acordo relacionado aos bens patrimoniais que visa a estabelecer uma precaução contra o caso de ruptura do casamento.²⁸⁵

4.3.1.3 A Educação dos Filhos e a Dissolução da Família

Os filhos são para a pessoa dos pais um resultado, uma síntese concreta, objetiva, do casamento. Isso quer dizer que a unidade que se dá com o casamento se completa nos filhos. Neles se objetiva o amor que une os pais. O que os pais amam nos filhos é seu amor recíproco. Enquanto o patrimônio representa a unidade da família em uma coisa exterior, os filhos representam a unidade da família na espiritualidade do amor.

²⁸⁴ Ibidem, § 170, p. 168.

²⁸⁵ Ibidem, § 171, p. 169.

Para Hegel, do ponto de vista natural, a existência imediata da pessoa dos pais aparece nos filhos como um resultado que se desdobra e se prolonga no progresso infinito das gerações que se reproduzem.²⁸⁶ É por meio dos filhos que se efetua não somente o movimento de reprodução da humanidade, “mas principalmente a formação imediata dos sentimentos e das convicções éticas que são o alicerce da vida ética”.²⁸⁷ Por isso, a educação dos filhos é uma questão central, em Hegel, para quem a educação envolve a superação da natureza imediata e prepara o indivíduo para entrar em sua segunda natureza, que é a vida ética.²⁸⁸ É a educação quem conduz os filhos “para a independência e a personalidade livre e, por conseguinte, para a capacidade de saírem da unidade natural da família”.²⁸⁹ Pela educação as inclinações naturais dos filhos são submetidas às normas éticas e sociais, as quais se tornam sua segunda natureza. É pelo processo de autodeterminação da criança via educação que Hegel aponta para a futura participação do indivíduo na vida do Estado

A educação, assim como a alimentação, garantida pela fortuna da família, é um direito dos filhos e um dever para os pais. Em contrapartida, os pais têm direitos sobre a vontade dos filhos, com o fim de os manter na disciplina e de os educar.²⁹⁰ Segundo Hegel, existe na criança o desejo de ser educada, pois há nela um sentimento que lhe é próprio: ela não está satisfeita com aquilo que é. Ela quer pertencer ao mundo dos adultos que imagina superior. Hegel é contrário à pedagogia que trata o elemento pueril como algo valioso em si; que representa as crianças como perfeitas em um estado em que elas próprias se sentem imperfeitas. Esforçando-se por torná-las contentes, a pedagogia perturba e altera o que há de melhor nas crianças, que é “a espontânea e verdadeira carência infantil”.²⁹¹ O resultado dessa pedagogia é afastar as crianças das realidades substanciais.

Embora reconheça no castigo a função de intimidar uma liberdade ainda natural, Hegel vê as crianças em si como seres livres, não pertencentes a outrem, nem aos seus pais.

²⁸⁶ Ibidem, § 173, p. 169-170.

²⁸⁷ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 153.

²⁸⁸ Contra Rousseau, que entende a educação como um processo de remoção de obstáculos ao desenvolvimento natural das aptidões das crianças, que inclusive deveriam ser isoladas da vida civilizada, Hegel entende a educação como uma superação da natureza imediata. Percebe-se isso em seu endosso ao conselho de um pitagórico sobre a melhor maneira de educar um filho: “Faz dele cidadão de um Estado cujas idéias sejam boas” (HEGEL. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 153, p. 159).

²⁸⁹ Ibidem, § 175, p. 170.

²⁹⁰ Ibidem, § 174, p. 170.

²⁹¹ Ibidem, § 175, Nota, p. 171.

A restrição à liberdade natural pela punição é apenas um meio que vai elevar a criança à consciência do universal. Ele situa a escravatura das crianças como a instituição que mais corrompe a legislação romana, Esta, em sua opinião, não possui um caráter ético; o que a norteia é um princípio formal.

Como o casamento é a forma imediata da eticidade que se funda no consentimento livre de duas pessoas, sua existência é contingente. Portanto, como não pode haver coação que obrigue aos laços do casamento, também não há laço de direito positivo, isto é, não há contrato que mantenha unidas duas pessoas quando entre elas surgem sentimentos e ações opostas e hostis. Perante a essa contingência, no entanto, somente a autoridade moral de um terceiro garante o direito do casamento contra uma situação de falsa incompatibilidade de sentimentos. Essa autoridade moral é o Estado; apenas ela pode distinguir as situações da alienação total e recíproca dos laços do casamento que justificam sua dissolução.²⁹² Os laços do casamento, portanto, têm limites. Eles podem ser desfeitos porque permanecem marcados pela contingência de um consentimento fundado no sentimento do amor espiritual e na intimidade particular da consciência. Somente o Estado, no entanto, como instância indissolúvel, pode vir a dissolvê-los.

Hegel não dispõe sobre o desfazimento do casamento (o divórcio) considerando-o como forma da dissolução da família. É como se a ruptura do casamento, por estar sujeita ao juízo do Estado, e, portanto, não depender do querer imediato das partes envolvidas na relação, embora desfazendo a ligação ética, não dissolvesse a família. Isso talvez porque no divórcio as obrigações dos pais para com os filhos permaneçam inalteradas, já que são asseguradas pelo Estado. Para Hegel, as condições de dissolução da família são apenas a maioridade dos filhos, pela qual são reconhecidos como pessoas jurídicas - o que os torna capazes de possuir propriedade particular e de construir nova família - e a morte dos pais, sobretudo a morte do pai, que é o chefe da família. Esse fato vai repercutir na herança que é o resultado da dissolução natural da família.²⁹³

O processo de dissolução da família pela aquisição da maioridade dos filhos é qualificado em Hegel como *dissolução moral da família*. Nele, a unidade familiar é dissolvida porque os filhos, com a maioridade, se tornaram pessoas jurídicas independentes

²⁹² Ibidem, § 176, p. 171-172.

²⁹³ Ibidem, § 178, p. 172.

e são capazes, por um lado, de livremente possuir propriedade particular, e, por outro lado, de constituir novas famílias. Nestas eles passam a ter o seu destino substancial, afastando-se de suas antigas famílias que voltam para a sua situação de origem. Surge, assim, entre as famílias uma relação externa, na qual se perde o valor jurídico dos laços originários.²⁹⁴

A capacidade de ter propriedade particular, adquirida pelos membros da família que se tornam indivíduos independentes, resulta por dissolver a unidade *natural* da família em indivíduos independentes e proprietários que entram em competição com outros indivíduos independentes e proprietários, na busca de garantir a satisfação de seus interesses egoísticos particulares. Esses indivíduos independentes e capazes de ser proprietários é que vão promover o aparecimento da sociedade civil que surge com a perda da eticidade natural. É nessa esfera que os indivíduos independentes vão buscar seu reconhecimento, ao entrar em relação com outros indivíduos independentes.

Do ponto de vista da *dissolução natural da família*, Hegel aponta a herança, cuja apropriação ocorre com a morte dos pais, como seu elemento determinante. Segundo ele, consiste a herança, em sua essência, na posse particular de uma fortuna coletiva em si, que é tanto mais indeterminada quanto mais perdido estiver o sentimento da unidade familiar. A falta de compreensão do que seja a natureza da realidade familiar faz como que os membros de uma família se sintam livres para empregar a fortuna herdada conforme os seus gostos, fins e opiniões individuais. Também dá o direito de considerar como família um grupo de amigos ou conhecidos, e fazer a favor deles um testamento, cujas conseqüências jurídicas é o direito à herança. De acordo com Hegel, uma herança determinada por testamento traz consigo uma tal ordem de contingências, arbitrariedades e cálculos egoístas, que o elemento moral objetivo contido nesse ato se torna completamente vago. Segundo ele, “o reconhecimento de uma tal capacidade do livre-arbítrio para testar”²⁹⁵ pode tornar-se facilmente uma violação das relações morais. A vontade arbitrária de uma pessoa não pode constituir o princípio do direito de testar; sobretudo, quando essa vontade se apresenta como oposta ao direito substancial da família, e mesmo que a família, por amor e respeito ao “seu antigo chefe, possa, depois da sua morte, honrar tal arbítrio”.²⁹⁶

²⁹⁴ Ibidem, § 177, p. 172.

²⁹⁵ Ibidem, § 179, p. 173.

²⁹⁶ Ibidem, § 180, Nota, p. 174.

Para Hegel, o valor que poderá ter as disposições da última vontade de uma pessoa só existe pelo reconhecimento arbitrário de outrem, e a família que se mostra impotente diante desse fato colabora com uma situação imoral. Hegel afirma que, quanto mais predominar sobre a família a prepotência do livre-arbítrio, mais a moralidade se enfraquece. É certo que existe na natureza do casamento, como moralidade imediata, uma mistura de realidade substancial, de contingência natural e arbitrariedade, porém, quando se privilegia o arbítrio à custa do direito, abre-se o caminho legal para a corrupção dos costumes que se refletirá nas leis. Portanto, a vontade arbitrária não pode ser o princípio fundamental da herança. Esta é uma universalidade que compreende uma fortuna familiar. O que está em questão na herança, como posse particular de uma fortuna coletiva, é uma ligação substancial entre os membros de uma família; é o respeito ao direito familiar aos bens constituídos de forma coletiva. A idéia contida no direito à herança é a idéia da família enquanto tal.

É notória a insistência de Hegel em fazer da família uma unidade ética concreta, que vai constituir a base moral do Estado. Para ele, os dois momentos, o ético e o natural, que determinam a dissolução da família fazem parte de um mesmo processo, que é a constituição de novas famílias que, como pessoas autônomas, vão entrar em uma relação externa de independência em relação umas com às outras. Abre-se, pois, com a dissolução da família originária, um novo espaço para a realização dos diversos interesses particulares que agora serão satisfeitos não mais no seio da unidade familiar, mas no âmbito da sociedade civil, que surge com a perda da eticidade natural.

Em Hegel, a sociedade civil é um momento do desenvolvimento da eticidade, que começa com a família e culmina no Estado. Ela é a esfera negativa da eticidade que surge com a dissolução da unidade da família. Na sociedade civil ocorre a perda da eticidade natural porque nela se desfaz a unidade entre o universal e o particular existente na família. É na esfera da sociedade civil que emerge a particularidade cuja relação com o universal é apenas formal. O universal só como aparência existe no particular. Daí Hegel dizer que a sociedade civil é a esfera fenomênica do ético, ou seja, nela a eticidade é apenas aparência, pois, nesse domínio, tem primazia o particular.²⁹⁷

²⁹⁷ Ibidem, § 181, p. 177.

É no espaço da sociedade civil, no qual os interesses particulares vão ser satisfeitos, que a diferença e a independência dos indivíduos ganham um contorno definitivo enquanto realidade autônoma. Assim, o processo de dissolução da família, como base orgânica e natural da substância ética, dá lugar ao surgimento da sociedade civil. Nesta esfera, cada um é uma pessoa concreta que tem por fim a realização de sua própria particularidade. Os laços naturais, fundados no amor, que uniam os membros da família são superados na sociedade civil, onde prevalecem as relações intersubjetivas fundadas na lei, na justiça e nas instituições sociais. Essas estruturas é que vão mediar a convivência racional entre os indivíduos, de modo que sejam satisfeitas, em conjunto, suas necessidades naturais e espirituais, bem como sua liberdade. A sociedade civil, assim, além de representar a esfera da diferença que intervém entre a Família e o Estado, é também a esfera da mediação pela qual o indivíduo entra em relação com outros indivíduos, de forma a atingir seu fim particular, o que se dá conjuntamente com a satisfação do bem próprio das outras particularidades.

4.3.2 A Sociedade Civil

Sociedade civil, no pensamento político de Hegel, diferentemente do que ocorre na doutrina do Direito Natural, não compreende a concepção de Estado, constituindo-se no momento intermediário da eticidade, entre a Família e o Estado. Hegel recusa, assim, o modelo jusnaturalista, que identifica a sociedade civil com o Estado que surge em oposição ao estado de natureza. Ele funda, com sua teoria da eticidade, uma estrutura triádica, na qual a sociedade civil supera a família, mas não é ainda o Estado ético, em seu conceito e em sua plena realização histórica.

Para a filosofia política moderna, sociedade civil corresponde ao Estado, no sentido de uma sociedade política constituída por um contrato para garantir a proteção à vida, à liberdade e à propriedade de indivíduos livres e iguais, em oposição às inseguranças e injustiças do estado de natureza do qual o homem deveria sair. A concepção de sociedade civil de Hegel a situa como esfera distinta da vida ética, em contraste com a família e o Estado, e mediando entre estas. Inclui não apenas a noção de sociedade política no sentido

jurídico-político²⁹⁸ assumido pela Filosofia Moderna, mas incorpora também os princípios que provêm da economia política clássica, e também as disposições legais, administrativas e sociais que regem as relações econômicas e sociais entre os homens livres, e que são, para ele, determinações éticas.²⁹⁹ Portanto, a sociedade civil não é uma sociedade política na forma do pensamento jusnaturalista, tampouco se apresenta contraposta à sociedade política (Estado).

Hegel se opõe ao pensamento da filosofia política moderna, especificamente ao pensamento contratualista, que identifica sociedade civil com Estado, por entender que a finalidade deste não é meramente reger as relações sociais e econômicas, prevenindo as injustiças entre os indivíduos. Ele argumenta que, ao se confundir o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade das pessoas, “o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado”.³⁰⁰ Se o Estado fosse a sociedade civil, este seria apenas o Estado da mediação de conflitos e da satisfação das carências, no qual os indivíduos realizariam seus interesses e fins particulares.

A separação entre sociedade civil e Estado, procedida por G.W.F. Hegel, decorre de sua convicção de que o Estado tem uma finalidade mais elevada do que a mera regulamentação das relações econômicas e sociais entre indivíduos. O princípio da sociedade civil é a pessoa privada, enquanto o princípio do Estado é o cidadão. Portanto, no pensamento político de Hegel, a sociedade civil supera a organização ética natural consubstanciada na família, mas antecede ao Estado, cuja tarefa não se reduz à mediação de interesses particulares e satisfação de carências; consiste, sim, em realizar a adesão íntima do cidadão à totalidade da qual é membro. Em Hegel, a concepção de sociedade civil não se confunde com a de Estado, mas seu domínio conduz ao Estado; já existe nela a própria idéia de Estado. A sociedade civil já compreende em sua esfera formas do Estado que têm como tarefa restituir a unidade ética perdida entre o universal e o particular quando da

²⁹⁸ Hegel incorpora à sua concepção de sociedade civil a função judiciária e a função administrativa nas, quais trata de temas jurídicos e administrativos, que geralmente são matérias próprias do Estado. Também estão incluídas nessa concepção as relações econômicas e as relações entre as classes que o sistema econômico produz.

²⁹⁹ Conforme Rosenfield, o sentido de sociedade civil (burguesa), no pensamento de Hegel, consiste em ser simultaneamente econômica, civil e política. Não se trata, porém, de um simples momento da história, mas de uma figura que é uma mediação necessária de toda forma de comunidade livre. A sociedade civil (burguesa) é uma forma necessária de liberdade (ROSENFELD, D. **Política e liberdade em Hegel**. op. cit., p. 160).

dissolução da família. A sociedade civil, contudo, não pode realizar ainda a verdadeira unidade e a verdadeira liberdade só é alcançada na esfera do Estado.

A idéia de sociedade civil, em Hegel, mesmo como esfera distinta do Estado, já constitui juntamente com a família *a própria idéia de Estado*. É a sociedade civil, portanto, um tipo de Estado: o “Estado extrínseco, o Estado da carência e do intelecto”.³⁰¹ Para Hegel, o Estado a que pertence o cidadão como pessoa privada é a sociedade civil. Esse não se reduz ao sistema das carências (das necessidades), mas é também uma esfera jurídica e política. Portanto, a vida política não diz respeito apenas ao Estado ético; este é o termo último que sintetiza todas as fases da eticidade anterior (família e sociedade civil).

No Estado externo (sociedade civil), o cidadão é o burguês, que tem o seu interesse próprio como fim, e que, como sujeito de direitos privados, é membro da sociedade civil. O conceito de sociedade civil, em Hegel, tem como ponto de partida o interesse particular dos indivíduos; daí os cidadãos desse Estado externo serem considerados os indivíduos como burguês. O homem como burguês é a pessoa jurídica de direitos privados na sociedade civil. Hegel funda a sociedade civil em dois princípios. O primeiro deles é a pessoa concreta que, como particular, é fim para si mesma, enquanto ela é um conjunto de carências, necessidade natural e vontade arbitrária. Isso significa que na sociedade civil cada pessoa é fim para si e todo o resto nada é para ela. Cada pessoa tem, portanto, como fim realizar a própria particularidade.³⁰² O segundo princípio, resultante do primeiro, é a forma da universalidade, na qual a pessoa particular está de tal modo relacionada à análoga particularidade de outrem que a realização e a afirmação de seus fins egoísticos só se dá por meio da satisfação dos fins dos outros particulares.³⁰³ Assim, pela relação com os outros, o fim particular se dá à forma da universalidade e se satisfaz, ao mesmo tempo em que satisfaz conjuntamente o bem particular de outrem.

Visto que a particularidade está ligada à condição da universalidade, cada pessoa, que na sociedade civil é fim para si, só realiza seus fins na mediação com as outras pessoas que, por isso, são meios para o fim particular, o que cria um sistema de dependência

³⁰⁰ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op cit., § 258, p. 225.

³⁰¹ Ibidem, §183, p. 178.

³⁰² Ao apontar a pessoa privada como princípio da sociedade civil, Hegel indica a diferença que pretende estabelecer entre sociedade civil e Estado, contrapondo-se à tese clássica da Filosofia Política Moderna, que identifica sociedade civil com Estado.

³⁰³ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 182, p. 178.

recíproca no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão entrelaçados à subsistência, ao bem-estar e ao direito de todos os outros indivíduos. Só nesta ligação eles são reais e estão assegurados. Nesse sentido, Hegel afirma ser a sociedade civil um sistema que pode ser chamado de Estado extrínseco.

No âmbito da sociedade civil, a substância ética encontra-se perdida entre seus dois extremos, ou seja, entre a particularidade e a universalidade. Isso ocorre como resultado do processo da dissolução da unidade da família que, ao se desagregar em uma multiplicidade de novas famílias, vindo a estabelecer entre si relações de exterioridade, faz surgir a sociedade civil. Nesse processo, mesmo dissociadas na esfera da sociedade civil, a particularidade e a universalidade estão reciprocamente ligadas e condicionadas uma a outra; cada um desses momentos tem o outro como a sua condição. Assim é que a particularidade aqui tem o direito de se desenvolver e se expandir para todos os lados, ao mesmo tempo em que a universalidade tem o direito de se mostrar como o fundamento e forma necessária da particularidade, e também como o poder que a domina e como o seu fim último.³⁰⁴

Portanto, não pode a particularidade do fim ser satisfeita sem o universal. E, assim, “o que aparece como uma perda de vida ética é, na verdade, a realização de uma particularidade que, em busca da sua própria satisfação egoísta, produz uma forma de relação universal”.³⁰⁵ Esta vai agir sobre a particularidade que a engendrou como sua própria condição. A universalidade é o fim último da particularidade. Nesse sentido, ela é condição de realização dos fins egoísticos da particularidade, haja vista a dependência recíproca desses dois extremos (particularidade e universalidade).

Apesar, todavia, da dependência recíproca entre particularidade e universalidade, Hegel aponta a esfera da sociedade civil como aquela em que se oferece o espetáculo da devassidão, da miséria e da corrupção moral e física. Isso, por um lado, porque nela a particularidade para si, enquanto é a satisfação das carências, do arbítrio contingente e do capricho subjetivo, não tem medida, e, ao se expandir para todos os lados, destrói a si, em suas fruições ilimitadas, assim como o seu conceito substancial. E, por outro lado, porque a universalidade que tem o poder de limitar a particularidade também nessa esfera é

³⁰⁴ Ibidem, § 184, p. 178.

³⁰⁵ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 172.

contingente, visto que cada particularidade é dependente da satisfação da carência e do arbítrio de outras particularidades. Daí que a sociedade civil apresenta em suas oposições e complicações um espetáculo de devassidão, corrupção e miséria.³⁰⁶

Ao se desenvolver até a totalidade, o princípio da particularidade se transforma em universalidade, e aí ele encontra a sua verdade e o direito à sua realidade positiva. Em razão, porém, da autonomia dos dois princípios (particularidade e universalidade), apontada no ponto de vista da cisão ocorrida na esfera da sociedade civil, essa elevação do particular ao universal não significa ainda uma unidade ética, e, portanto, não existe como liberdade e, sim, como necessidade. No âmbito da sociedade civil, o particular é obrigado a ascender à forma do universal e nela procurar e encontrar a sua permanência.³⁰⁷ Isso quer dizer que não existe uma relação ética verdadeiramente livre entre a particularidade e a universalidade no domínio da sociedade civil. Esses extremos se encontram aí dissociados, embora estejam ligados por um condicionamento recíproco. A elevação do particular ao universal se dá por uma necessidade interna, visto que um não pode ser satisfeito sem o outro, portanto, o particular não se conforma ao universal livremente, mas como necessidade.

A concepção de sociedade civil em Hegel contém três momentos: a) o sistema das carências, aquele em que os indivíduos se relacionam entre si por interesses pessoais interdependentes, e não mais por amor e confiança, como na família: é a esfera das relações econômicas; b) a administração da justiça, que é o sistema do direito abstrato cuja função é proteger a propriedade privada, como garantia da liberdade particular, e que tem por fim a satisfação das carências; e c) a administração pública (polícia) e a corporação, que tratam das instituições e organizações que vão regular, fiscalizar e proteger os interesses particulares com o objetivo de realizar o bem-estar de cada um dos indivíduos, mediante o controle das contingências que decorrem das relações sociais, e prepará-los para um fim universal.

Como se vê, é bem complexa, a formulação do conceito de sociedade civil na filosofia política de Hegel. Nela se encontram as estruturas racionais da economia política, que vão garantir a satisfação das necessidades naturais e sociais dos indivíduos, e também

³⁰⁶ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 185, p. 179.

³⁰⁷ *Ibidem*, § 186, p. 180.

aquelas estruturas políticas que procuram atender as necessidades espirituais (de liberdade) dos indivíduos e que apontam para o poder do Estado na esfera da sociedade, a saber: as funções jurisdicional e administrativa. Estas têm respectivamente a tarefa de resolver os conflitos de interesses, assegurando a aplicação do direito, e de regular, fiscalizar e proteger as relações entre os indivíduos, visando ao bem-estar particular. A sociedade civil embora incorpore funções tradicionais do Estado, não é ainda o Estado em seu conceito, mas é um momento no processo de sua formação. É no dizer de Hegel o *Estado externo*, no qual já existe a própria idéia do Estado.

4.3.2.1 Sistema das Carências

A sociedade civil é a esfera na qual os indivíduos se relacionam movidos por interesses privados, dos quais resulta uma multiplicidade de necessidades, cuja satisfação implica uma relação de dependência universal. Daí que a satisfação das necessidades de cada um dos indivíduos requer que se inclua a satisfação das necessidades de todos os outros indivíduos, de modo que estes se tornam uma condição necessária da própria satisfação de cada um. Esse é caráter das relações econômicas que os homens mantêm entre si, e que serão abordadas no sistema das carências, que é o lugar onde Hegel expõe sua doutrina econômica. Nele acontece a primeira forma de Estado, o Estado externo ou da necessidade, no qual as relações econômicas e sociais entre os indivíduos já se encontram reguladas pelo direito e pelas instituições e organizações sociais.

No domínio do sistema das carências, a carência subjetiva, ou seja, a necessidade da *pessoa concreta* (do Homem), é, conforme Hegel, a particularidade que se opõe à universalidade, e que alcança a sua objetividade, isto é, sua satisfação, por meio das coisas exteriores, que são a propriedade e o produto das carências ou da vontade dos outros, e também por meio da atividade econômica e do trabalho, como elemento mediador da subjetividade e da objetividade. O fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva. Esta, na medida em que se relaciona com a carência e o livre-arbítrio dos outros,

faz valer a universalidade, daí Hegel dizer que pela satisfação da particularidade subjetiva, “se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros”.³⁰⁸

Diferentemente do animal, que vive em um círculo fechado de carecimentos, cujos meios de satisfação são limitados e que não podem ser ultrapassados, o homem, por não ser apenas um produto de suas necessidades naturais, mas também de suas necessidades espirituais, produz uma multiplicidade de carências e meios de satisfação, e também é capaz de decompor e diferenciar as carências em outras tantas particularizadas. Nesse processo, ele divide o carecimento em diversos aspectos e, assim, a vida do homem não é tão cômoda quanto à do animal.³⁰⁹

Ao chamar atenção para a diferença entre o animal e o homem, Hegel visa a precisar o caráter não natural do homem em oposição ao caráter puramente natural do animal. Esse é um elemento essencial do desenvolvimento da vida econômica na esfera da sociedade civil. Daí ele dizer que somente do ponto de vista das carências vai tratar a pessoa concreta como homem;³¹⁰ este ser que, embora tenha dependência da natureza, manifesta o poder de lhe escapar (ao contrário do animal), primeiro pela multiplicidade de suas carências e dos meios de satisfação e, “depois pela decomposição e diferenciação da carência concreta em partes, e aspectos isolados, que se tornam carências distintas *particularizadas*”.³¹¹

O homem se diferencia do animal pelo seu caráter inacabado. É este caráter de ser inacabado que produz nele uma multiplicidade de carências particularizadas, e de modos de sua satisfação, que resultam por criar uma nova forma de relação que se dá pela divisão do trabalho. Esse processo levado ao infinito por meio do aperfeiçoamento da atividade econômica produz carências abstratas que Hegel chama de refinamento,³¹² e que para ele é algo inesgotável, que prossegue ao infinito. Assim, a atividade econômica, mediante seu aperfeiçoamento (pela divisão do trabalho), torna-se uma atividade cultural expressa “no

³⁰⁸ Hegel. **Princípio da Filosofia do Direito**, op. cit., § 189, p.183-184. Segundo Adam Smith, “não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio”. Para ele, o interesse próprio contribui para beneficiar toda a sociedade (SMITH, A. **A Riqueza das Nações**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, Os Economistas, v. I, 1996, p. 74).

³⁰⁹ Hegel, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 190, Adendo, p. 23.s

³¹⁰ No direito abstrato, o objeto é a *pessoa*, na moralidade, é o *sujeito*, na família, é o *membro da família*, na sociedade civil, é o *cidadão* (o burguês) e, no sistema das carências, é o que se chama *homem* (IBID., § 190, p. Nota, p. 23).

³¹¹ Ibidem, § 190, p. 23.

³¹² Ibidem, § 192, p. 23.

nível dos carecimentos, pelo fato de estes tornarem-se cada vez mais abstratos na medida em que respondem a uma maior exigência cultural”,³¹³ ou seja, a um grau maior de *refinamento*.

A concepção de sistema das carências trazida por G.W.F. Hegel origina-se na observação de que o homem não é capaz de isoladamente suprir a totalidade de seus carecimentos, pois estes se tornam um ser para os outros. Nesse sentido, cada indivíduo adquire dos outros indivíduos os meios de satisfação das suas carências, ao mesmo tempo em que tem de produzir os meios para a satisfação das carências dos outros. Tudo o que é particular se torna nessa circularidade social.³¹⁴ O indivíduo reconhece no outro a mesma natureza carente; a forma da universalidade é aqui o reconhecimento de uns pelos outros mediante as carências, meios e modos de sua satisfação que, enquanto sociais, são concretos.³¹⁵

Os carecimentos nesse sistema de relações deixam de ser apenas naturais e passam a ser social. O que conta não é mais a carência natural, mas a relação que o indivíduo mantém com as carências dos outros. O indivíduo se encontra, assim, em face de um carecimento social. Nessa universalidade, existe tanto a exigência de ele estar em igualdade com os outros a respeito das carências, quanto a necessidade da particularidade em se fazer valer por uma distinção. É por esse processo de identificação e diferenciação que se dá a multiplicação e a expansão das carências.³¹⁶

A carência social é a unidade entre a carência imediata ou natural e a carência espiritual. É esta última que prepondera sobre aquela, pois nela reside o lado da libertação do homem que, pelo fato de não estar preso às carências naturais e à sua satisfação pelos meios que uma natureza contingente lhe concederia imediatamente, relaciona-se, nesse momento social, com as carências resultantes de sua opinião, como uma necessidade só criada por ele mesmo, por seu livre-arbítrio. É isso que lhe dá o sentimento de sua

³¹³ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 176.

³¹⁴ Em tudo o que é particular, assim como a maneira de vestir, ou a hora de comer, reside certa conveniência, ou seja, algo social, que se tem de aceitar, porque nessas coisas não vale a pena querer mostrar a sua opinião; nisso o mais sensato é proceder como os outros (HEGEL, G.W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 192, Adendo, p. 24).

³¹⁵ *Ibidem*, § 192, p. 24.

³¹⁶ *Ibidem*, § 193, p. 24.

liberdade.³¹⁷ Essa é a liberdade que o homem consegue alcançar na esfera do sistema das carências.

Percebe-se aqui a insistência de Hegel na crítica às doutrinas do direito natural, por trazerem a idéia de que o homem viveria supostamente em liberdade no estado de natureza, no qual só teria carências naturais e, para satisfazê-las, só contaria com meios que a natureza imediatamente lhe concederia. Para ele, essas doutrinas se fundam em uma opinião falsa, “porque a carência natural como tal e a sua satisfação imediata seria somente o estado de uma espiritualidade imersa na natureza, e, portanto, um estado de rudeza e de não-liberdade”.³¹⁸ A liberdade só existe na reflexão em si do que é o espiritual, na sua distinção do que é natural, no reflexo do espiritual sobre o natural (na mediação da natureza pelo espírito); porém, essa libertação do homem pelos carecimentos sociais é ainda formal porque o que continua a ser a base e o conteúdo dessa liberdade é a individualidade dos fins. Aqui o que importa é o modo particular de satisfazer a carência que se torna uma questão de arbítrio subjetivo.

A tendência da sociedade civil à multiplicação e à diferenciação das carências, dos meios e dos modos de satisfação, não tem limite. É dessa falta de limite que provêm o luxo e a miséria. Esta, segundo Hegel, tem de lidar com uma matéria que oferece uma resistência infinita, isso porque os meios para a satisfação dos carecimentos são propriedade da vontade arbitrária dos outros.³¹⁹ Assim é que na sociedade civil cada indivíduo está entregue a si mesmo e é dependente de única atividade: o trabalho.

4.3.2.1.1 O Trabalho

O trabalho é a instância mediadora que consiste em preparar e obter para as carências particularizadas os meios adequados, igualmente particularizados, para sua satisfação. Pelo trabalho e seus mais variados processos, as matérias imediatamente fornecidas pela natureza são transformadas para se adequar aos múltiplos fins dos carecimentos particulares. Essa atividade de dar forma às matérias naturais para atender as carências particularizadas confere ao trabalho o valor e a sua conformidade ao fim (sua utilidade). Assim, no seu consumo, o homem se relaciona, sobretudo, com produções

³¹⁷ Para Hegel, depender da natureza significa não ser livre (Ibid., § 194, p. 25).

³¹⁸ Ibidem, § 194, Nota, p. 25

humanas, e o que ele consome é precisamente tais esforços (trabalho) humanos.³²⁰ Isso quer dizer que pelo trabalho se dá (o trabalho é mediação) a humanização das matérias oferecidas pela natureza para a satisfação dos carecimentos. “São o suor e o trabalho humanos que obtêm para o homem os meios para as carências”.³²¹

O trabalho, enquanto ele concede forma e especificidade ao material encontrado na natureza, é, ao mesmo tempo, um processo de formação teórica e prática para o homem. A formação teórica constitui não somente uma multiplicidade de conhecimentos assimilados pelo homem das técnicas e relações de produção, mas também uma formação de sua consciência da mobilidade, rapidez e encadeamento desses conhecimentos, o que vai modificar o seu comportamento e a sua representação em relação ao mundo. Isso traz ao homem a compreensão de que seu trabalho deixa de ser singular para ser englobado em um conjunto de relações intrincadas e universais, que resultam por aperfeiçoar o processo de trabalho e, ao mesmo tempo, enriquecem-no culturalmente.

Já a formação prática consiste na carência autogeradora do trabalho, ou seja, no hábito e na necessidade de uma ocupação em geral. Consiste ainda na limitação do trabalho do homem pela natureza da matéria, que, para ser trabalhada, exige a formação teórica, e, sobretudo, pelo arbítrio dos outros, pelo qual se dá a *reciprocidade da universalidade*. Enfim, consiste a formação prática em um hábito que se adquire pela disciplina do trabalho, que não é mais só ocupação em geral, mas atividade objetiva e de habilidades universalmente válidas.³²²

O que há de universal e de objetivo no trabalho, no entanto, está ligado à abstração que é produzida pela especificidade dos meios e das carências, da qual resultam, ainda a especificação da produção e a divisão dos trabalhos. Pelo processo da divisão social do trabalho, o trabalho do indivíduo se torna mais simples e, devido a isso, aumenta sua aptidão para o trabalho abstrato, ou seja, sua especialização em determinada atividade, bem como a quantidade de sua produção.³²³ Isso significa que os homens não aplicam, no seu trabalho, todas as suas faculdades, mas somente aquelas que lhes cabem pela divisão social do trabalho, já que apenas realizam parte do trabalho total necessário à produção de

³¹⁹ Ibidem, § 195, p. 25.

³²⁰ Ibidem, § 196, p. 26.

³²¹ Ibidem, § 196, Adendo, p. 26.

³²² Ibidem, § 197, p. 26.

determinado objeto. Assim, a divisão do trabalho resulta por aumentar não apenas a habilidade para o trabalho realizado e sua produtividade, por dedicar-se, cada um, a uma atividade específica, mas também a dependência e a relação recíproca entre os homens, em virtude da satisfação das demais carências. O trabalho abstrato dos homens, como efeito da divisão do trabalho, faz com que se crie uma relação estreita entre eles, de dependência recíproca; cada um dependendo do trabalho do outro.

O homem não controla mais toda a atividade do trabalho por ele criada, e com a especialização, quanto mais abstrato o trabalho, mais este se torna mecânico. Perde-se, pois, o elemento espiritual do trabalho, que é um apreender em conjunto, um saber de várias coisas, e é possível, por fim, o homem ser substituído pela máquina.³²⁴ Hegel procura apreender não apenas as vantagens implicadas nas novas relações sociais advindas da divisão do trabalho, mas também seu caráter contraditório. A divisão do trabalho possibilita uma relação universal entre homens, ao mesmo tempo em que torna o trabalho uma atividade meramente mecânica, perdendo-se, assim, o seu caráter espiritual. Também promove a especialização e o conseqüente aumento de produtividade, o que possibilita a sociedade de abundância e luxo, que se põe em contradição com o surgimento da miséria.

4.3.2.1.2 A Riqueza Universal

O interesse próprio, em sua dependência do trabalho e da satisfação das carências dos outros, transforma-se numa contribuição para a satisfação da carência de todos os outros. O egoísmo revelado no interesse próprio de trabalhar para si inverte-se, e, na satisfação do seu fim, realiza o fim dos outros. Segundo Hegel, no sistema das carências, há uma tal mediação do particular pelo universal, um tal movimento dialético que, cada um ao adquirir ou produzir para sua fruição, também adquire ou produz para fruição dos outros.³²⁵

³²³ Ibidem, § 198, p. 27.

³²⁴ Ibidem, § 198, p. 27.

³²⁵ Ibidem, § 199, p. 27

“Em tudo o que o homem faz para si, ele fomenta os fins dos outros, de sorte que os fins dos outros têm por condição um trabalho para ele mesmo”.³²⁶

A riqueza universal é produzida, portanto, pelo entrelaçamento completo das relações econômicas, de que todos dependem. Esta oferece, a cada um, a possibilidade de participar dela, pela sua formação e suas habilidades. Assim, cada um fica assegurado em sua subsistência, ao mesmo tempo em que mantém e aumenta a riqueza geral, como produto da mediação de seu trabalho.³²⁷ Nesse processo, cada um, mesmo reconhecendo sua dependência, sabe-se independente, visto que supera aquela (dependência) pela sua atividade.

Todos os indivíduos dependem da riqueza universal, bem como dela participam. Esta participação, porém, da riqueza geral, como riqueza particular, está condicionada a dois fatores: o primeiro deles é o que Hegel chama de *capital*, que é uma base própria imediata, ou seja, um patrimônio particular do indivíduo que ele traz consigo, e é fruto de uma realidade histórica, familiar e social; e o segundo é a aptidão do indivíduo que, por sua vez, está condicionada, ela própria, pelo patrimônio particular (pelo capital próprio) e também pelas circunstâncias contingentes, em cuja diversidade está a origem das diferenças de desenvolvimento das habilidades corporais e espirituais entre os indivíduos, já por natureza desiguais. A consequência necessária desses dois fatores é a desigualdade da riqueza e das aptidões particulares;³²⁸ cada um dos indivíduos entra na relação social com aquilo que ele já tem. Isso significa dizer que há uma desigualdade natural entre os indivíduos, e que a sociedade civil é constituída por indivíduos desiguais, cada um deles possuidor de um patrimônio e de habilidades e aptidões particulares.

Para Hegel, no que tange às particularidades, a desigualdade lhes é inerente, o que significa ser a desigualdade constitutiva da particularidade. “O direito da particularidade torna-se, assim, o direito à desigualdade”.³²⁹ O homem tem um direito objetivo à particularidade do espírito, que não suprime, na sociedade civil, a desigualdade dos homens estabelecida pela natureza, que é o elemento de desigualdade. Pelo contrário, esse direito

³²⁶ Cf. anotações de Hotho referentes ao § 199. E ainda conforme as mesmas anotações: aquele que consome muito cria mais utilidade para a sociedade civil do que aquele que gasta a mesma soma em esmolas, pois o consumo está ligado à atividade dos outros (HOTHO, III, 614-615, in HEGEL, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., p. 75).

³²⁷ Ibidem, § 199, p. 27-28.

³²⁸ Ibidem, § 200, p. 28.

reproduz a desigualdade “a partir do espírito e eleva-a ao grau de desigualdade de aptidões, de fortuna e até de cultura intelectual e moral”.³³⁰

A exigência de igualdade entre os homens que se opõe ao direito à desigualdade (à diferença), trata-se, para Hegel, de uma exigência própria de um intelecto vazio que pretende se opor de forma abstrata à *desigualdade real* expressa na racionalidade existente.³³¹ Trata-se de uma exigência vazia própria do dever-ser moral (todos devem-ser iguais) que desconhece o direito da particularidade.³³² A sociedade civil, portanto, não é a esfera da injustiça, como pensava Rousseau; nela, a particularidade tem seu direito mais pleno, ou seja, aquilo que verdadeiramente existe na particularidade tem seu desenvolvimento pleno na esfera da sociedade civil.

As diversas formas de produção e troca recíproca, imanente do sistema de carências, conduzem os indivíduos, na sociedade civil, a se conjugarem e a se diferenciarem no que Hegel chama de *sistemas particulares de carências*. Nestes, os indivíduos se repartem em conformidade com as técnicas de produção e de trabalho, os modos de satisfazer as carências e a sua formação teórica e prática, estabelecendo, pois, os estados sociais (estamentos).³³³ É por pertencer a um estado social que o indivíduo se torna membro da sociedade civil (burguesa). Esta não é um conjunto atomizado de indivíduos, mas um todo orgânico no qual os estados sociais são suas partes constitutivas. Elas vão preencher o espaço deixado pela dissolução da família. Os estados sociais (estamentos) são como a segunda base do Estado, ao lado da família, que é a primeira.³³⁴

Hegel divide os estados sociais de acordo com os momentos do conceito lógico. Assim, tem-se o estado substancial ou imediato, o reflexivo ou formal, e o universal. O estado substancial extrai sua riqueza dos produtos naturais resultantes do solo que ele trabalha. Aqui a relação com a natureza é imediata. Esse solo só pode ser a propriedade

³²⁹ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 183.

³³⁰ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, § 200, Nota, p. 189.

³³¹ Para Hegel, a desigualdade entre os homens é por natureza, ao contrário de Rousseau, para quem os homens são iguais por natureza e a origem das desigualdades está no estabelecimento da propriedade e das leis. Rousseau tem a sociedade civil como a esfera da injustiça porque, constituída a partir da propriedade, rompeu a igualdade entre os homens e instalou a *pior desordem* (ROUSSEAU. **Discurso sobre a Desigualdade**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1978, p. 268-282).

³³² Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 200, Nota, p. 189.

³³³ *Ibidem*, § 201, p. 190.

³³⁴ Cf. as anotações de Hotho, referentes ao § 201 (HOTHO III, 621-622, in HEGEL, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., p. 76).

privada que exige, não uma exploração indeterminada, mas uma atividade que lhe dê forma objetiva. Como o trabalho e o ganho desse estamento estão ligados a ciclos naturais, e dependem das alterações do curso da natureza, sua finalidade econômica é uma previdência (provisão) para o futuro. Em virtude das suas próprias condições, esse estado conserva um modo de subsistência menos mediado pela reflexão e pela vontade própria. Porque se encontra na dependência do curso da natureza, ele possui uma moralidade objetiva (eticidade) imediata, que se funda na família e na boa fé.³³⁵

Embora menos reflexivo, o estado substancial fundado no princípio da agricultura e da família é conduzido, na sociedade moderna, também de maneira reflexiva, contrariando, assim, o seu caráter imediato (natural) ao assumir um caráter mais próprio do estado reflexivo, no qual o trabalho livre dá forma a todos os objetos, inclusive os produtos da natureza. O estado substancial, contudo, conservará sempre mais o modo da vida patriarcal. O homem tem nele uma disposição de ânimo simples, orientada para receber e consumir o que é dado pela natureza. Nesse estamento, é a natureza quem faz o principal, e o esforço do homem, em contrapartida, é algo subordinado a ela.³³⁶

Somente no estado reflexivo, no qual o trabalho é o essencial, o movimento que começa a se desdobrar no estado substancial assume plena efetividade. O estado reflexivo, para Hegel, é o estamento industrial da transformação do produto natural. Nele, os meios de subsistência do homem lhe vêm do trabalho, da reflexão, da inteligência e também da mediação do trabalho dos outros. O que o homem produz e consome decorre essencialmente de si mesmo, não mais da natureza, mais da sua própria atividade.³³⁷ O homem, no estamento industrial, está remetido a si mesmo, e não à natureza, como no estamento substancial, no qual o que ele adquire é um dom de um estranho, que é a natureza. Daí que o homem no estado substancial se encontra mais inclinado à submissão, enquanto no estado industrial, em virtude da libertação das contingências naturais, ele é mais livre.³³⁸ O homem pertencente ao estado industrial só se enfrenta com os produtos do seu trabalho. Ele está subordinado apenas ao que foi por ele criado. Esse é o estamento principal da sociedade civil. Em torno dele está toda a constituição da sociedade moderna.

³³⁵ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 203, p. 190.

³³⁶ Hegel, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 203, Adendo, p. 30-31.

³³⁷ *Ibidem*, § 204, p. 31

³³⁸ *Ibidem*, § 204, Adendo, p. 31.

O estado universal ocupa-se dos interesses gerais da vida social. O homem pertencente a esse estamento é dispensado do trabalho direto requerido pela satisfação das carências, seja em razão de uma riqueza patrimonial própria ou do fato de ser ressarcido pelo Estado, que solicita a sua atividade. O interesse privado aqui encontra a sua satisfação no seu trabalho para o universal.³³⁹ A atividade própria desse estamento é universal, a favor do universal, exercida de modo universal, e visa ao fim universal. O estado universal é o lugar da cultura e, por isso, repousam nele o direito de um Estado, as ciências, a arte etc.³⁴⁰

A repartição dos indivíduos nos estados sociais, por mais que receba a influência da natureza, das contingências do nascimento e das circunstâncias, depende, conforme Hegel, essencialmente da opinião subjetiva e da vontade particular do indivíduo que lhes conferem o direito de escolher o estado social do qual pretende ser membro. Essa repartição é um processo necessário, *acontece por necessidade interna*, mas como esta é, ao mesmo tempo, mediada pelo livre-arbítrio, ou seja, só se produz por intermédio do livre-arbítrio do indivíduo, tem para a consciência subjetiva o efeito de ser uma obra da vontade.³⁴¹

Dessa forma, é assegurada a estrutura da sociedade civil, que só é racional se reconhecer o direito de escolha da vontade livre. Este pressupõe que o indivíduo possa pertencer a qualquer estado social. Daí que a liberdade de escolha do indivíduo é o único meio de tornar livre o processo necessário de repartição de estados sociais. Para Hegel, poder escolher o estado social a que se quer pertencer é o aspecto que diferencia a vida política do ocidente e do oriente, do mundo antigo e do mundo moderno. A divisão da sociedade em estamentos, no oriente e no mundo antigo, se dá objetivamente, ou porque é feita pelos governantes, como ocorre no Estado platônico (**República**), ou porque depende do nascimento, como nas castas da Índia. O princípio da particularidade subjetiva não encontra nessas sociedades o seu direito, visto que a repartição dos indivíduos em estados sociais não ocorre livremente. Desse modo, a particularidade subjetiva, não sendo contemplada na organização da sociedade como um momento essencial, vai surgir como algo hostil, e mostra-se, com efeito, como corrupção da ordem social (Estados gregos e República Romana), ou como corrupção interna (Índia).

³³⁹ Ibidem, § 205, p. 32.

³⁴⁰ À classe universal pertencem militares, juristas, médicos, homens de ciência etc. A cultura é essencialmente própria dessa classe (GRIESHEIM. In HEGEL, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., Adendo, 205, p. 79).

Mantida, porém, pela ordem objetiva como um seu momento essencial, a particularidade subjetiva se torna o princípio que *dá alma à sociedade civil*, que permite o desenvolvimento da atividade inteligente, do mérito e da honra. Quando se reconhece ao livre-arbítrio o direito de ser o intermediário que realiza o que é racionalmente necessário na sociedade civil e no Estado, “estabelece-se uma determinação aproximada daquilo a que se chama na representação universal corrente: liberdade”.³⁴²

Hegel insiste em que o indivíduo só adquire uma realidade quando entra na existência de uma particularidade determinada, ou seja, quando pertence a uma das esferas do sistema particular de carências. É pelo pertencimento a um estado social, por sua determinação individual, sua atividade e aptidões, que o indivíduo se torna membro de um estado da sociedade civil. O indivíduo na sociedade civil não está isolado, uma vez que se encontra em uma relação substancial com os outros. É na condição de membro de um estamento particular que o indivíduo faz a mediação com o universal.³⁴³

A necessidade do indivíduo de pertencer a um estado social, conforme Hegel, não é limitativa da disposição para o universal, tampouco exigência puramente extrínseca. A revolta do indivíduo em ter de pertencer a um estamento particular está ligada ao pensamento abstrato, preso ao universal ainda abstrato.³⁴⁴ Assim, somente é acometido dessa revolta o indivíduo que ainda não apreendeu que o que é essencial é ser membro de um estado social. O indivíduo sem estado social é mera pessoa privada, portanto, não está em uma universalidade concreta. É falsa a representação segundo a qual a necessidade de ser algo é limitativa da vontade subjetiva. Ao contrário, a vontade subjetiva só vai longe, ao ponto de produzir algo de universalmente válido, se considerar a necessidade da existência em um estado social. A necessidade de cada um em relação ao outro “só pode nascer como interior a uma relação comunitária”.³⁴⁵ Somente pertencendo a um estado social pode o indivíduo alcançar a realidade e a objetividade de uma vida ética.

Como o princípio que orienta a sociedade civil é o sistema das carências, Hegel afirma que a única universalidade presente nessa esfera é a da liberdade abstrata da personalidade, que se manifesta no direito de todos à propriedade privada. No domínio da

³⁴¹ Ibidem, § 206, p. 32.

³⁴² Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 206, Nota, p. 192-193.

³⁴³ Ibidem, § 207, p. 193-194.

³⁴⁴ Ibidem, § 207, Nota, p. 194.

sociedade civil, contudo, o direito universal à propriedade não reside mais apenas em si; mas em sua realidade efetiva (a lei como direito positivo), que visa à proteção à propriedade que será assegurada pela administração da justiça. Nesse sentido, o direito é um meio de proteger a propriedade com o fim de garantir a realização da liberdade particular.

4.3.2.2 A Administração da Justiça

Para Hegel, foi o sistema das carências que fez emergir o direito privado como realidade efetiva, como direito positivo, como lei. É em razão, portanto, do sistema das carências que o direito abstrato se torna exteriormente necessário como *meio* de proteção à propriedade que visa à satisfação das carências. O direito abstrato só entra na existência, só se torna direito positivo (lei), porque ele é útil à satisfação das necessidades criadas pelos homens. Só depois que os homens criaram para si múltiplas carências e que a aquisição destas se entrelaça com a sua satisfação própria e com a dos outros, é que as leis foram estabelecidas como um *meio* para garantir a consecução de seus fins.

Foi, portanto, o sistema das carências que motivou o surgimento do direito como lei (enquanto uma ordem objetiva positiva), como um meio para proteção efetiva da propriedade, e, essencialmente, como garantia à liberdade particular. Nesse processo, a administração da justiça emerge como a esfera adequada para a resolução de todos os conflitos privados surgidos da relação recíproca entre os indivíduos na esfera da sociedade civil. É ela que vai transformar o direito abstrato em *efetividade vigente*, introduzindo, assim, o direito, como uma ordem universal consciente, no processo cego e contingente da sociedade civil.³⁴⁶

Para Hegel, o direito jurídico se aplica à pessoa na medida em que esta é universal. É como universal, portanto, que todas as pessoas são iguais. Disso decorre que o homem vale por ser homem, e não por ser judeu, protestante, alemão, italiano etc.³⁴⁷ O direito não se põe, pois, por força de qualquer qualidade accidental de um individuo particular, mas si,

³⁴⁵ Rosenfield. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 188.

³⁴⁶ Marcuse, H. **Razão e Revolução**, op. cit., p.181.

por tomar o indivíduo sob a forma de pessoa universal. O caráter de universalidade é, assim, o princípio fundamental da realidade objetiva do direito. É precisamente como universal que o direito concretiza a liberdade. A efetividade objetiva do direito está, por um lado, em ser algo que apreende o universal e, portanto, em ser algo que se sabe, e, por outro lado, em ser conhecido por todos e ser para todos, em sua existência objetiva. Nesta realidade efetiva, o direito tem de ser reconhecido por todos como algo universalmente válido,³⁴⁸ e a lei, como objetividade posta pelo direito, é o produto consciente de uma cultura que se pensa em sua atualidade histórica. Todos conhecem a lei; todos sabem que ela é igual para todos. Isso, contudo, não é um mero conhecimento do que é a lei, mas um conhecimento e um saber de que a lei é o “produto universal de um pensamento da objetividade”.³⁴⁹

4.3.2.2.1 O Direito como Lei

A sociedade civil se caracteriza por ser um sistema no qual se dá a competição irrestrita entre indivíduos que, constituem, cada um, fim em si mesmos. Dentro desse sistema, Hegel desenvolve seu conceito do direito como lei, que tem aí sua existência, como *meio* de proteger as novas relações sociais, surgidas da consideração dos interesses particulares quando da realização do fim próprio de cada um dos indivíduos. O direito deve oferecer garantia equivalente a todos os indivíduos em competição, contudo, isso só pode ser alcançado pela abstração da existência concreta de cada indivíduo, e de suas diferenças, porque o direito em si não trata de determinações específicas do indivíduo. Seu fim não é proteger o indivíduo em suas determinações concretas, *intenções e esforços específicos*. O direito é universal (é igual para todos), é o que é conhecido por todos como o que é, e tem valor de direito. É a lei e, como tal, é direito positivo.³⁵⁰ Aplica-se igualmente a todos os indivíduos, como pessoas universais.

³⁴⁷ Conforme Hegel, a consciência do homem como ser universal é, para ele, de uma importância infinita, contudo, ela é defeituosa quando, no sentido do cosmopolitismo, opõe-se à vida concreta do Estado (HEGEL. G.W.F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 209, Nota, p. 35).

³⁴⁸ Ibidem, § 210, p. 35.

³⁴⁹ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 190.

³⁵⁰ Hegel, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 211, p. 35.

Para Hegel, afirmar algo como universal, ou seja, “trazê-lo à consciência como universal é, como se sabe, pensar”.³⁵¹ Assim, dando a um conteúdo a sua forma universal, o pensamento lhe dá a sua última determinação. É desse modo que, “o que é conhecido como lei é precisamente o resultado da atividade do pensamento”.³⁵² Por se tornar lei, por meio de uma determinação do pensamento para a consciência, e por ser conhecido como o que é e vale como direito, é que o direito recebe não só a forma da sua universalidade, mas a sua determinação verdadeira (lei). Daí que a atividade de legislar, segundo Hegel, deve considerar não apenas o caráter universal do direito, como regra de conduta válida para todos, mas “o *conhecimento do conteúdo* na sua universalidade determinada”.³⁵³

Mesmo os direitos consuetudinários - já que só os homens têm a lei como costume - contêm o momento de serem concebidos como pensamento, e também de serem conhecidos (sabidos). Hegel aponta como diferença entre os direitos consuetudinários e o direito positivo o fato de que aqueles são sabidos de modo subjetivo e contingente, são, assim, mais indeterminados e a universalidade do pensamento está neles mais encoberta. Outro aspecto apontado do direito consuetudinário é que o seu conhecimento, em geral, não é universal; é de propriedade particular de poucos (geralmente dos juízes). Hegel não aceita o argumento de que os direitos consuetudinários, por serem como costumes, têm a vantagem de estarem inseridos na vida de um povo. Para ele, as leis vigentes em uma nação por serem escritas e coligidas (reunidas em códigos), não deixam de ser seus costumes em vigor.³⁵⁴

Somente pelo fato de ser o direito posto e sabido, desaparece tudo o que há de contingente no sentimento e na opinião do que é direito, ou seja, desaparece a forma do egoísmo, da vingança, da paixão, e, assim, o direito alcança sua verdadeira universalidade. Hegel insiste em que o direito é um sistema e que, portanto, codificá-lo é elevá-lo ao universal. Sua crítica aos direitos consuetudinários consiste em que estes, mesmo quando reunidos e compilados em um código, o que tem de acontecer a certa altura da cultura de um povo, apresentam um caráter informe, indeterminado e lacunoso, porque tal código não passa de mera compilação.³⁵⁵ O caráter de compilação de um código o

³⁵¹ Ibidem, § 211, Nota, p. 36.

³⁵² Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 191.

³⁵³ Hegel, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 211, Nota, p. 36.

³⁵⁴ Hegel, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**, v. III, op. cit., § 538, p.132.

³⁵⁵ Hegel afirma que o direito comum inglês causa verdadeira confusão, tanto na administração da justiça, quanto na matéria jurídica. Isso porque os juízes que têm dentro de si a lei não escrita podem decidir

diferencia de um verdadeiro código; aquele que apreende e anuncia os princípios do direito na sua universalidade, como determinação do pensamento.

Com essas considerações, Hegel quer ressaltar o caráter essencial de positividade e universalidade do direito. Ele rejeita a concepção de direito que o situa no âmbito da decisão judicial, e atribui aos juizes a atividade de legislar, ou de decidir conforme seu entendimento do caso particular. Hegel entende ser necessário que haja conflitos na aplicação da lei, e que isso suscite o entendimento do juiz, do contrário, a aplicação da lei seria algo meramente mecânico. Deixar, contudo, a resolução do conflito na incumbência de um juiz com o poder de fixar a regra a ser aplicada, seria arbítrio.³⁵⁶ Daí o direito, como vontade universal objetiva, só poder situar-se na universalidade da lei posta.

Na identidade do direito com a lei é que reside a obrigatoriedade do direito. Este só é exigível enquanto lei; mas Hegel chama atenção para a possibilidade daquilo que é lei, “no seu conteúdo, ser ainda diverso do que é em si direito”.³⁵⁷ Pode aquilo que é juridicamente válido em determinada época, não ser essencialmente direito. Isso porque, na passagem do ser-em-si (o direito) para o ser posto (a lei), ou seja, para o ser existente (ser-aí), podem intervir na lei a contingência da vontade caprichosa e outras particularidades. Por isso, há legislações que têm determinações injustas, isto é, o que vige é diverso do que é em-si direito, do direito em seu conceito, aquilo que em sua existência é a realização da liberdade.

É mediante a lei, portanto, que o direito se torna direito positivo; mas o elemento positivo das leis concerne apenas à sua forma, que consiste em ser válida e sabida, possibilitando a todos o seu conhecimento em seu modo exterior. Quanto ao conteúdo, no entanto, este pode ser racional ou também irracional e, por isso, injusto.³⁵⁸ São fundamentais, contudo, no pensamento político de Hegel, as considerações de que o direito em seu conceito é o domínio da liberdade realizada. Assim, o direito como lei está idealmente conforme as determinações da liberdade. Se a lei entra em conflito com a idéia da liberdade, ou seja, com as diferentes figuras da idéia da liberdade, o direito positivo se encontra afastado do seu conceito. Daí a necessidade apontada por G.W.F. Hegel de sempre

conforme as decisões precedentes ou ainda extraindo a regra do próprio caso em questão. Os juizes, portanto, continuamente se fazem legisladores (HEGEL, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 211, Nota, p. 36-37).

³⁵⁶ Hegel, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 211, Adendo, p. 38.

³⁵⁷ *Ibidem*, § 212, p. 38.

se interrogar sobre a racionalidade do que é juridicamente válido em determinada realidade histórica de uma sociedade. É por isso que a ciência positiva do direito não deve estranhar a pergunta sobre se uma determinação jurídica é racional.

Existe na filosofia política de Hegel um nexos entre direito e liberdade. Aí, as formas jurídicas correspondem aos graus de desenvolvimento da idéia da liberdade. A lei é apenas uma de suas determinações; o que as leis expressam é o conteúdo da liberdade objetiva. Elas são a forma jurídica que realiza a liberdade no domínio da sociedade civil. É a lei que vai harmonizar os conflitos entre os interesses privados e assegurar que os estados em que se divide a sociedade civil se subordinem ao todo. O direito como lei é a liberdade que cada um realiza como membro (cidadão) da sociedade civil.

Hegel chama atenção para o fato de que somente pode-se tornar objeto da legislação positiva aqueles aspectos que, segundo sua própria natureza, são susceptíveis de ter neles a exterioridade. Assim, a legislação positiva só incide sobre aquilo que tem caráter de exterioridade. Ela regula as diversas relações decorrentes das espécies de propriedade e contratos que se desenvolvem na esfera da sociedade civil e também aquelas relações éticas da família, porém, somente na medida em que estas contêm um aspecto do direito abstrato, ou seja, estão relacionadas com a propriedade. Também é matéria da legislação aquela fornecida pelos direitos e deveres da própria administração da justiça. Quanto à moralidade, os aspectos da moral subjetiva e os imperativos morais, estes não podem constituir objeto da legislação positiva.³⁵⁹

A lei é uma determinação universal, mas que se aplica ao caso singular. Em razão disso, a lei entra no domínio da contingência, o que faz com que não seja mera abstração. A lei, portanto, por ser universal apenas se dá um limite geral. Quando de sua efetivação, porém, em razão de sua aplicação ao caso singular, dá-se no interior do limite uma decisão contingente e arbitrária.³⁶⁰ O fato é que, quanto à aplicação da lei ao caso concreto, há uma ampla margem de possíveis decisões, em face das circunstâncias próprias de cada caso. Daí Hegel dizer que, para se decidir sobre se uma pena é justa, e em que medida é justa para determinado delito, é necessário conhecer as circunstâncias do caso real. Para ele, é a própria razão que reconhece que a contingência, a contradição e a aparência têm a sua

³⁵⁸ Hegel, G.W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**, v. III, op. cit., § 529, p. 125.

³⁵⁹ Hegel, G.W.F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 213, p. 39.

³⁶⁰ *Ibidem*, § 214, p. 40.

esfera e o seu direito na aplicação da lei, porém limitados (pela lei).³⁶¹ Isso quer dizer que, dentro da lei, há espaço para a contingência, ou seja, no momento da concretização do direito, de sua aplicação ao caso concreto (o direito deixa de ser abstrato), tem de se considerar a contingência.

Pelo fato de a lei não fixar, todavia, essa “determinidade” última que a efetividade do direito exige, e confiá-la à decisão de um juiz, não fica afetada a universalidade da lei. Portanto, a efetividade da lei, ou seja, a sua aplicação ao caso singular, tem de considerar a contingência. Daí vem que cabe ao juiz individualizar (quantificar) a pena, no limite dado pela própria lei. Desse modo, o juiz, na própria necessidade de decidir, está submetido à contingência. Há, portanto, nas leis e na administração da justiça, um aspecto contingente essencial. Nele reside a lei como determinação universal que deve ser aplicada ao caso concreto.³⁶² Negar o aspecto contingente quando da aplicação da lei ao caso singular é ficar no plano puramente abstrato, no qual a lei não teria efetividade. Um certo caráter contingente e arbitrário na decisão é a condição para a efetivação da lei. A contingência é, pois, ela própria, a condição necessária para a realização do direito. O direito positivo somente se efetiva quando de sua aplicação ao caso singular, por meio de uma decisão que vai encontrar na lei o limite de sua contingência e arbítrio.

4.3.2.2.2 O Conhecimento e Reconhecimento da Lei

A obrigatoriedade em face da lei inclui a necessidade de que as leis sejam dadas a conhecer universalmente. Esse é um direito da subjetividade. Não conferir a todos o conhecimento das leis, “enterrá-las num vasto aparato de livros eruditos, de compilações de decisões resultantes de juízos e opiniões discordantes, de costume”,³⁶³ é, para Hegel uma injustiça, pois torna o conhecimento do direito acessível somente àqueles que *doutamente* a ele se dedicam. Ao contrário, dar a um povo um código definido e ordenado é um grande ato de justiça e também uma necessidade já que as leis para que sejam obedecidas, devem ser conhecidas por todos.

³⁶¹ Ibidem, § 214, Nota, p. 40.

³⁶² Ibidem, § 214, Adendo, p. 41.

³⁶³ Ibidem, § 215, p. 41.

As leis, segundo Hegel, devem constituir um todo fechado e acabado. Sempre existe, contudo, a carência contínua de novas leis. Esta contradição, no entanto, desaparece com a especificação dos princípios universais que permanecem imutáveis no direito. Assim, o direito está inteiramente contido em um código que contempla esses princípios universais, independentemente da sua aplicação. Exigir de um código a perfeição, querer que ele constitua algo inteiramente acabado, completo, ou querer impedi-lo de atingir a existência imperfeita é, para Hegel, um erro daqueles que desconhecem a natureza dos objetos finitos (são inacabados), “onde a exigida perfeição constitui uma aproximação perpétua”.³⁶⁴ Não se deve exigir a perfeição dos códigos, pois, dessa maneira, nada se leva adiante. Nenhum código é perfeito. Como a própria aplicação da lei que exige a consideração da contingência, também toda a legislação necessita ser continuamente *completada* para que atenda a contingência que se apresenta em determinada realidade histórica.

Como na sociedade civil, o direito em si se torna lei, o pressuposto para a estabilidade jurídica na esfera da sociedade é, portanto, que o direito privado seja efetivamente conhecido e reconhecido. Daí que nessa esfera a propriedade se funda no contrato e nas formalidades que a tornam susceptível de prova e lhe dão validade jurídica.³⁶⁵ Assim, as modalidades primitivas e imediatas de aquisição da propriedade, bem como seus títulos, desaparecem na sociedade civil, ou permanecem apenas como momentos contingentes e limitados. Desaparece também a vontade puramente subjetiva para conceder lugar à vontade objetiva manifesta pela forma da lei. Aqui são superadas as formas imediatas da vontade livre apresentadas no domínio do direito abstrato. A vontade subjetiva, ao ser reconhecida e validada pelo direito, passa a ser vontade universal.

Na esfera da sociedade civil, a lei é o direito posto como aquilo que o direito era em si. Aqui o direito de propriedade como direito em si precisa ter reconhecimento universal. Por isso, a propriedade na sociedade civil tem de estar assegurada pelo contrato e outras formalidades conforme a lei, que vão lhe conferir validade de título jurídico de reconhecimento universal. Hegel rejeita a posição de quem é contra as formalidades legais, por tomar o abstrato como essencial. Seu argumento é de que a essencialidade da forma

³⁶⁴ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 216, Nota, p. 202.

³⁶⁵ Hegel, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 217, p. 43.

está em reconhecer que aquilo que em si é direito seja também posto como direito. Para ele, só a forma pode dar a vontade a segurança, a firmeza e a objetividade que ela necessita para ser reconhecida. Assim, pela forma da lei o direito em si é direito posto; é direito reconhecido por todos.³⁶⁶

Em razão de a propriedade e a personalidade, na esfera da sociedade civil, terem reconhecimento jurídico, o crime, que no direito abstrato era apenas uma ofensa à vontade subjetiva, passa a ser também, nesse domínio, uma violação da vontade universal. Desse modo, o crime deixa de ser somente uma ofensa à liberdade da pessoa (um in-justo), para se tornar também uma violação do universal (da lei) efetivamente reconhecido por todos. Com essa concepção, Hegel apresenta o ponto de vista do perigo social que representa uma ação criminosa. Para ele, o crime vai ser punido em razão do perigo que impõe à sociedade. Daí resulta que a periculosidade da ação criminosa diminui na medida em que a sociedade se torna mais segura de si mesma, o que vai permitir maior moderação na punição do crime.³⁶⁷

O fato de, em um membro da sociedade, vítima de um crime, estarem ofendidos todos os seus demais membros, altera a natureza do crime não apenas em seu conceito, mas também em face de sua existência exterior. O crime ofende a representação e a consciência da sociedade civil e, portanto, não fica apenas na esfera subjetiva do ser que é diretamente atingido. Assim, o crime que é, em si, em seu conceito, uma ofensa infinita à subjetividade, deve ser avaliado como um fato existente, pois, somente a vontade existente pode ser lesada pela ação criminosa. Daí decorre que, nessa avaliação, deva ser o crime também considerado, conforme uma vontade existente seja violada em toda sua extensão, ou somente em parte, de acordo com uma determinação qualitativa e quantitativa. Assim, na esfera da sociedade civil, como o crime é uma violação à vontade universal existente, o perigo social é um meio para determinar a medida do crime, em termos qualitativos ou quantitativos.³⁶⁸

Assim, a pena imputável a determinado crime é variável em decorrência do estágio de civilização em que se encontra a sociedade civil. Para Hegel, é este estágio que vai justificar a pena, ou seja, que vai legitimar uma pena de morte para um roubo de alguns vinténs (legislações draconianas), ou uma pena mais suave para um roubo de mil vezes

³⁶⁶ Ibidem, § 217, Adendo, p. 44.

³⁶⁷ Ibidem, § 218, p. 44-45.

³⁶⁸ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 218, p. 203-204.

mais vinténs. Ele entende que determinar a pena conforme o ponto de vista do perigo social, embora pareça agravá-la, é, ao contrário do que se pensa, o que mais contribui para diminuir a severidade da pena. Hegel reconhece que um código penal pertence essencialmente a sua época, e ao estágio em que se encontra a sociedade civil nessa época. Portanto, penas duras não são em si algo injusto, mas estão em conformidade com a situação de insegurança vivida pela sociedade em determinada época. Daí que o crime, como existência aparente, pode atrair para si maior ou menor repulsa da sociedade. É por isso que, para Hegel, um código penal não pode valer para todas as épocas.³⁶⁹

4.3.2.2.3 O Tribunal Jurisdicional

O direito como existente na forma da lei tem de se fazer valer como universal. Daí surge o tribunal que tem por finalidade garantir efetividade à lei mediante o ato de reconhecer e aplicar o direito ao caso singular, fora de qualquer consideração de interesses particulares. Esse ato se faz valer como universal, pois é um ato pertencente ao poder público, ao tribunal.³⁷⁰ Para Hegel, a introdução da jurisdição pelos governantes não deve ser vista como o resultado de uma vontade arbitrária benevolente (um favor discricionário), ou de um ato gracioso. A jurisdição, como instituição racional, é absolutamente necessária. É um direito e um dever do poder público e, portanto, não pode depender da vontade dos indivíduos de querer fazer da jurisdição um poder.³⁷¹

Assim, para o membro da sociedade civil, o tribunal é uma determinação do seu direito à resolução de um conflito jurídico e um dever do poder público. O indivíduo tem o direito de estar em juízo e o dever de se apresentar em juízo para recuperar o seu direito em litígio, pois, somente o tribunal tem o direito de resolver, segundo a lei, os conflitos privados. Sem o tribunal, como elemento mediador do universal, os conflitos privados produziriam somente a violência, e a vingança seria uma de suas formas. É o tribunal que faz valer a lei e restabelece o direito do lesado. Na aplicação da lei, pelo tribunal, o

³⁶⁹ Hegel, G.W.F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 218, Adendo, p. 45-46.

³⁷⁰ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 219, p. 204.

³⁷¹ *Ibidem*, § 219, p. 204-205.

criminoso se sujeita à satisfação da justiça, o que significa a reconciliação com a lei, que é conhecida e válida para ele.³⁷²

O tribunal é o lugar de resolução dos conflitos privados, na esfera da sociedade civil. Nesta, que existe sob o domínio da lei universal, o cidadão não pode mais praticar a justiça privada (autotutela de seu direito) e somente perante o tribunal pode reivindicar o reconhecimento de um direito ofendido. Ninguém pode subtrair-se ao poder do tribunal, porque todos são iguais perante a lei, que é de caráter universal. O tribunal nada mais é do que a lei, que se dá realidade efetiva ao realizar o direito, que agora é conhecido de todos.

Ao tratar dos princípios que regem o tribunal, Hegel ressalta o princípio da publicidade do processo, segundo o qual todos os atos do órgão jurisdicional são públicos, susceptíveis de serem conhecidos por todos, até por quem não é parte no processo. Isso porque, mesmo considerando o caso particular que, em seu conteúdo próprio, é sem dúvida limitado às partes, tem a decisão do tribunal um conteúdo universal e, portanto, interessa a todos. A importância do direito à publicidade dos atos processuais reside em que o fim do juízo é realizar o direito, o qual, na qualidade de universal, tem de estar diante da universalidade de indivíduos. É a publicidade da justiça que permite aos indivíduos ter a certeza de que efetivamente o direito foi pronunciado.³⁷³

O princípio da publicidade aponta também para a necessidade de dever ser o direito demonstrado perante o tribunal, o que leva as partes a fazer valer os seus meios de prova e motivos jurídicos, e o juiz a conhecer do assunto.³⁷⁴ Hegel quer dizer é que o direito reivindicado deve ser demonstrado, ou seja, deve ser susceptível de prova, pois ele é direito que tem existência universal, é direito conforme à lei. Isso significa que no tribunal a prova é o meio disponível para atestar o fato alegado; para demonstrar se ele está conforme ao direito reivindicado, que é direito posto universalmente.

Para proteger as partes, e o próprio direito, *contra o processo e seus abusos*, Hegel defende a idéia de que o tribunal deve se submeter à jurisdição simples (tribunal arbitral, tribunal de paz), e, também, prestar-se a realizar tentativas de acordo, antes das partes ingressarem em juízo.³⁷⁵ Percebe-se em Hegel uma preocupação que persiste ainda hoje: a

³⁷² Ibidem, § 220, p. 205.

³⁷³ Hegel, G.W.F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 224, Adendo, p. 49.

³⁷⁴ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 222, p. 206.

³⁷⁵ Ibidem, § 223, p. 206.

de que o processo realize o direito substancial, ou seja, uma preocupação, sobretudo, com a preponderância da finalidade da jurisdição sobre as formas, que não podem ser consideradas em si mesmas.³⁷⁶ Ele aponta para a importância de se considerar a equidade e para o rompimento com o direito processual formal. Uma jurisdição simples (tribunal arbitral) para realizar o direito, segundo Hegel, não teria de atender as formalidades do processo, nem de considerar os meios objetivos de prova, tal como determinados pela lei. Esse tribunal consideraria apenas a natureza própria do caso particular enquanto tal, “sem que se importasse com uma disposição jurídica susceptível de se tornar geral”.³⁷⁷

Hegel também faz considerações sobre a técnica utilizada pelo tribunal em sua função de aplicar a lei a um caso singular. Primeiro acerta-se o fato acontecido (quanto ao autor, ao dano, ao contrato), ou seja, julga-se o fato. Segundo aplica-se sobre ele a lei adequada, restabelecendo-se o direito ofendido.³⁷⁸ Há no processo, portanto, um juízo a respeito dos fatos e um juízo no que se refere ao direito. Quanto aos fatos alegados, o juiz necessita ficar convencido, e, para tanto, é a prova o meio disponível para conduzi-lo à certeza sobre tais fatos. Quanto ao direito, diz respeito essencialmente à aplicação da lei ao caso singular. Para Hegel, essa distinção é necessária e se encontra na natureza do próprio processo legal.

No processo penal essas funções são desempenhadas separadamente pelo tribunal do júri, a quem cabe julgar os fatos, e pelo juiz, que é quem decide sobre o direito e a pena a ser aplicada ao criminoso. Os jurados são, portanto, juízes no sentido próprio, pois desempenham uma função própria da jurisdição, mas somente podem decidir sobre um aspecto da questão, ou seja, sobre os fatos, o que não se consubstancia em uma decisão jurídica. Hegel ressalta que a consciência moral dos jurados se pronuncia somente sobre os fatos relativos ao caso. É considerando as particularidades do caso, circunstâncias e provas, que os jurados formam uma certeza subjetiva, que é a certeza da consciência (convicção). A função do juiz singular é conduzir o processo, a investigação e todos os atos jurídicos das partes, que são para elas direitos, bem como o julgamento e, ainda, estabelecer o que é de direito. Para este juiz, que é órgão da lei, “deve o caso estar preparado para se integrar

³⁷⁶ Todos esses pontos são ainda hoje de relevante expressão. É atualíssima a discussão sobre os tribunais arbitrais como instâncias extrajudiciais e os juizados especiais que simplificam a prestação do direito material.

³⁷⁷ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op cit., p. § 223, Nota, p. 206.

³⁷⁸ *Ibidem*, § 225, p. 207.

numa regra”.³⁷⁹ Isso quer dizer que, a partir de sua natureza empírica fenomênica, o fato é reconhecido como fato jurídico e recebe uma qualificação universal.

Na sentença, que é uma decisão do juiz, pela qual ocorre a qualificação legal de um caso, o direito subjetivo das partes está preservado no que concerne à lei. No que concerne à decisão sobre os fatos (juízo dos fatos), o direito da consciência é satisfeito pela certeza da consciência de quem decide (jurados). Segundo Hegel, o direito da consciência, que é um momento da liberdade subjetiva, pode ser considerado um ponto de vista substancial sempre que se avalia a necessidade da jurisdição pública e do tribunal do júri. No direito da consciência reduz-se o essencial sobre a questão da necessidade dessas instituições e acerca das vantagens e desvantagens do tribunal do júri. Dizer que a jurisdição seria mais justa se realizada somente por tribunais puramente judiciários, não satisfaz ao direito da consciência subjetiva.

Em defesa do princípio que informa o tribunal do júri, Hegel afirma que sempre quando uma classe se apropria do reconhecimento do direito e da possibilidade de o fazer valer, e ainda se coloca numa situação de exclusividade, os membros da sociedade ficam à margem do direito, ou seja, “à margem não só do que lhes é próprio e pessoal como do que é substancial e racional nas suas relações”.³⁸⁰ Eles sofrem, com isso, uma espécie de tutela (perdem parte de sua liberdade), em face dessa classe de juristas. Para Hegel, o direito do indivíduo de se apresentar fisicamente em juízo é pouco se não estiver presente em espírito, com seu próprio saber. Somente, assim, o direito que obtém é para ele um destino exterior.

É na jurisdição que os indivíduos são cultivados para a prática jurídica da liberdade. Nela se dá a unidade entre o universal em si e a particularidade subjetiva; no entanto, nessa unidade, a particularidade se manifesta apenas no caso singular, e o universal tem a significação do direito abstrato que somente assegura a propriedade e a personalidade. Hegel, contudo, quer demonstrar que o campo de realização dessa unidade, na esfera da sociedade civil, não deve se restringir somente à resolução dos conflitos privados; ele tem de se estender a todo o domínio da particularidade. Esta é uma tarefa da administração pública e da corporação.³⁸¹ É pela atividade da administração pública e da corporação que o bem-estar próprio de cada indivíduo deve ser promovido.

³⁷⁹ Ibidem, § 226, p. 207-208.

³⁸⁰ Ibidem, § 228, Nota, p. 210.

³⁸¹ Ibidem, § 229, p. 210-211.

4.3.2.3 A Administração Pública e a Corporação

Para Hegel, o direito efetivo da particularidade deve realizar-se, em toda a sua extensão, no domínio da sociedade civil. Isso implica sejam suprimidas as contingências que ameaçam a satisfação das carências e o bem-estar próprio de cada um dos indivíduos, e também que seja garantida a proteção à pessoa e à propriedade. É, portanto, para realizar o direito ao bem-estar particular que Hegel introduz a administração pública e a corporação como esferas que suprirão a insuficiência do sistema de carências e da jurisdição.

Assim, a administração pública, como instituição que vai estabelecer uma ordem exterior que se limita *aos círculos da contingência*,³⁸² visa a realizar o bem-estar de cada um dos indivíduos no âmbito da sociedade civil como um Estado externo, o universal da sociedade civil. A administração é o universal (o Estado) que atua na sociedade civil; é o seu governo, que ainda não tem dentro de si o fim universal para si. Suas tarefas são aquelas próprias da administração, como polícia, luz pública, construção civil, avaliação de necessidades cotidianas, taxaço de mercadorias, saúde dos cidadãos, exportação, garantia da subsistência etc. Já a corporação tem um fim comum; ela visa a apreender a unidade ética, o substancial para todos os seus membros. Na corporação há uma atividade com vistas a um fim comum, um fim que seus membros têm. A corporação constitui a passagem do Estado externo (a administração) para o Estado ético. Ela contém um todo ético, mas que, embora concreto, ainda é relativo quanto ao seu conteúdo. A corporação é uma comunidade ética que ainda não é o Estado.³⁸³

4.3.2.3.1 A Administração Pública

No âmbito da sociedade civil, o livre-arbítrio de cada um dos indivíduos autoriza ações conforme o direito e um uso privado da propriedade que resultam por implicar

³⁸² Ibidem, § 231, p. 211-212.

³⁸³ Hegel, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., Ad. §230, GRIESHEIM, IV, 587-588, p. 86.

relações exteriores com outros indivíduos, como também com instituições públicas cujos fins são coletivos. Em razão desse aspecto universal, as ações privadas dos indivíduos escapam ao seu poder e podem provocar danos ou prejuízos a outrem.³⁸⁴ Essa possibilidade de causar danos ou prejuízos a outrem é o aspecto da in-justiça que reside nas ações particulares (contingentes), “e que constitui o fundamento da coação administrativa”.³⁸⁵

A administração pública é, assim, uma esfera institucional que procura realizar o bem-estar de cada um dos indivíduos mediante o controle das contingências que decorrem de suas ações, das quais não podem prever o resultado. O que está em questão no domínio da administração é a criação de condições que possam prevenir os danos ou prejuízos provocados pelas ações dos indivíduos, que surgem da própria atividade das diferentes vontades particulares, ao satisfazer seus interesses próprios.

Hegel ressalta que não há limite em si entre aquilo que é um dano ou não, e, mesmo com relação ao crime, não se consegue discernir entre o que se deve proibir ou é preciso tolerar. Daí ele considerar que os costumes, o espírito da Constituição, as circunstâncias e os perigos do momento é que podem fornecer as determinações mais precisas do que seja um dano ou um crime.³⁸⁶ Desses elementos, portanto, surgirão às instituições que vão suprimir as contingências decorrentes das ações dos indivíduos e, assim, possibilitar a concretização dos interesses de todos. Pode haver, no entanto, instituições de caráter particular, mas que visam ao interesse geral; nesses casos, cabe ao poder público inspecioná-las.³⁸⁷ A administração pública é um poder a serviço da sociedade que, ao subtrair as contingências da particularidade, procura *superar* “a contradição entre a vontade moral e a atividade econômica”.³⁸⁸

É tarefa da administração pública, além de garantir a ordem externa por meio de medidas punitivas, regular os interesses sociais decorrentes das relações de mercado (taxação de mercadorias, controle de qualidade, fiscalização do mercado etc), inspecionar a escola pública e promover a assistência social. Como a administração tem o fim de assegurar a cada um dos membros da sociedade o direito ao bem-estar efetivo, daí decorre

³⁸⁴ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 232, p. 212.

³⁸⁵ Ibidem, § 233, p. 212.

³⁸⁶ Ibidem, § 234, p. 212.

³⁸⁷ Ibidem, § 235, p. 212-213.

que os consumidores têm o direito de não serem enganados.³⁸⁹ Há também, por parte da administração, a necessidade de controle das relações de comércio externo, para que se evitem danos aos que nelas estão envolvidos. Todos têm direito à liberdade de empreendimento, porém sem que esta ponha em perigo o bem geral. Para Hegel, o interesse de cada um dos indivíduos invoca a liberdade de empreender contra a regulação do poder público, contudo, quanto mais o interesse particular é dirigido cegamente para fins egoísticos, mais este requer uma regulação que o reconduza ao universal.

Todo indivíduo tem a possibilidade de participar na riqueza universal. Esta lhe é garantida pelos poderes públicos. Essa garantia, porém, é uma proteção incompleta, pois tal possibilidade de participação de cada um na riqueza geral jamais deixa de estar submetida, no que tem de subjetivo, à contingência, visto que implica as condições de habilidade, aptidões e patrimônio, do indivíduo.³⁹⁰ Portanto, a proteção dos poderes públicos não garante completamente a possibilidade de participação do indivíduo na riqueza coletiva, mas ela é um seu direito, e, portanto, é um dever do poder público assegurá-lo.

No âmbito da família, é a própria família que cumpre a proteção do indivíduo (não é os poderes públicos), tanto no que diz respeito aos meios e aptidões necessários para poder adquirir para si parte da riqueza patrimonial universal, quanto no que se refere a sua subsistência e manutenção, caso se mostre incapaz para tal. A sociedade civil, porém, arranca o indivíduo desses laços familiares, aliena uns dos outros os membros da família, e os reconhece como indivíduos independentes. Ela ainda submete a subsistência de toda a família à sua contingência. Daí Hegel dizer que o indivíduo passa a ser um filho da sociedade civil; esta pode reclamá-lo, mas sobre ela o indivíduo tem direitos a serem reconhecidos.³⁹¹ A sociedade civil tem de proteger o indivíduo, defender os seus direitos, bem como o indivíduo tem obrigações para com ela.

Em seu caráter de família universal, os indivíduos são filhos da sociedade civil. Tem esta, pois, um dever e um direito que se ergue ante à vontade arbitrária e a contingência dos pais no que diz respeito à educação dos filhos. Pode, assim, a sociedade civil intervir na educação dos membros da família; naquilo que na educação se reporta às qualidades que

³⁸⁸ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., . 197.

³⁸⁹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 236, p. 213.

³⁹⁰ *Ibidem*, § 237, p. 214.

³⁹¹ *Ibidem*, § 238, p. 214.

permite serem eles membros da sociedade.³⁹² Se ocorrer dos indivíduos caírem na miséria, e, devido a isso, não poderem cuidar da sua subsistência e dos membros da sua família, tem também a sociedade o direito e o dever de os tutelar, e de realizar no lugar da família os fins que lhes pertencem na sociedade, e também aqueles fins que lhes são particulares. Segundo Hegel, é muito difícil distinguir o limite entre o direito dos pais e os da sociedade civil. No que concerne ao caráter público (universal) da educação, no entanto, a sociedade tem direito de exigir dos pais enviar os filhos à escola.³⁹³ Cada indivíduo é para si, mas é também membro da sociedade, e na medida que tem o direito de reclamar dela a sua subsistência, ela tem o direito de o proteger contra si mesmo. A sociedade civil deve impedir o crescimento da pobreza. Ela é responsável pela subsistência dos indivíduos e, portanto, tem o direito de fazê-los providenciar a sua subsistência.

Segundo Hegel, os indivíduos podem ser levados à pobreza não só por vontade própria, mas também por circunstâncias contingentes, físicas e outras ligadas às condições exteriores. No estado de pobreza, eles não deixam de estar sujeitos às exigências da sociedade. Despojados, porém, de seus recursos naturais, e desligados dos laços de família, os indivíduos na pobreza perdem todas as vantagens da sociedade, ou seja, todas as possibilidades de adquirir habilidades e cultura, de aproveitar da jurisdição, de cuidar da saúde e até de buscar o consolo da religião. Perante a situação de pobreza, o poder público assume o lugar da família junto aos pobres, tanto no que se refere as suas necessidades mais imediatas, quanto no que concerne aos sentimentos de aversão ao trabalho, à malignidade e outros vícios mais, que resultam da situação de pobreza e do sentimento da sua injustiça.³⁹⁴

Hegel chama a atenção para os aspectos contraditórios da sociedade civil que, ao produzir em seu processo de expansão uma acumulação das riquezas, produz também a penúria de uma massa de indivíduos que alijados do trabalho desce abaixo do mínimo de subsistência. Isso, segundo ele, engendra uma plebe constituída por indivíduos que perdem o sentimento do direito e da honra de existirem graças ao seu próprio trabalho. Se, no entanto, o poder público impuser à classe mais rica o encargo de manter em seu nível de vida regular à classe mais pobre, reduzida à miséria, ou se, por assistencialismo, mediante propriedade pública, forneçam-se os meios a sua subsistência, esta ficará assegurada sem

³⁹² Ibidem, § 239, p. 215.

³⁹³ Hegel, G. W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 239, Adendo, p. 59.

³⁹⁴ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 241, p. 215.

que tal classe tenha de recorrer ao trabalho. Isto, porém, de acordo com Hegel, se mostra contrário ao princípio da sociedade civil, e também ao sentimento individual de independência e honra.

A sociedade civil põe como suas próprias determinações a riqueza e a miséria. Com essa constatação, Hegel, que dividiu a sociedade civil em estados sociais, efetua uma nova diferenciação, ao apresentá-la como oposição entre capitalistas e trabalhadores. Ele percebe que o desenvolvimento da sociedade civil conduz a contradições que podem pôr em risco a coesão da vida ética, visto que ela põe, de forma simultânea, a riqueza e a miséria como suas determinações próprias. O mais contundente é a argumentação de Hegel de que, se for assegurado à classe dos trabalhadores viver de seu trabalho, dando-lhe condição de obter, haverá um excesso de produção que por falta de consumidores, resultará por constituir o mal, que só poderia se ampliar. Hegel assinala que, apesar do excesso de riqueza (produção), a sociedade civil não é suficientemente rica; ela não possui bens suficientes “para pagar o tributo ao excesso de miséria e a sua conseqüente plebe”.³⁹⁵

Portanto, a contradição implica em que a garantia do trabalho enseja um aumento de produção que não tem correspondência no aumento de consumo e, assim, o excesso de riqueza vai produzir o excesso de miséria e a plebe. A falta de consumidores faz aumentar a pobreza e, assim, não resolve o antagonismo social. Hegel, contudo, não acredita que a situação de pobreza possa ser resolvida por soluções não mediadas pelo trabalho, como aquelas que asseguram a subsistência dos miseráveis mediante imposição de encargos para o Estado ou para a classe mais rica. Ele chega a concordar com o que aconteceu na Escócia, que abandonou os pobres ao seu próprio destino.

Antes de meramente se indignar com essa posição de Hegel, deve-se procurar nela o seu sentido. Hegel é contra o assistencialismo público e à beneficência particular por não serem soluções mediadas pelo trabalho. Além do que são soluções atomistas que não consideram o indivíduo como membro do todo, que é a sociedade civil.³⁹⁶ O indivíduo tem direitos sobre a sociedade, não sendo, portanto, objeto de mera doação. Ele aponta as corporações como uma mediação do todo capaz de resolver o problema da plebe sem violentar a condição de cidadão, própria dos indivíduos na sociedade. Isso porque, pela

³⁹⁵ Ibidem, § 245, p. 217.

³⁹⁶ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 202.

corporação, é mantido o vínculo entre o indivíduo e o trabalho, embora ele esteja desempregado. Para Hegel, em torno da supressão das corporações está a desorganização da sociedade civil.³⁹⁷

Se o indivíduo não pode afirmar o seu direito na sociedade civil, isto adquire imediatamente a forma de uma injustiça. Ela decorre dos antagonismos da sociedade civil que produzem violações ao direito que o indivíduo tem, como membro da sociedade, de satisfazer suas carências pelo trabalho. Hegel aponta que a administração, em decorrência da relação de exterioridade que mantém com a vontade particular do indivíduo, se mostra incapaz de pôr fim as situações de injustiça manifestas no domínio da sociedade civil. Ela é insuficiente para garantir o bem-estar universal que a própria particularidade toma como fim e objeto de sua vontade e de sua atividade. Isso provoca um movimento em direção à corporação, onde cada um dos indivíduos não tem o seu fim para si; o fim próprio de cada um daqueles reunidos na corporação é o interesse comum. A corporação é concebida por G.W.F. Hegel como a passagem do Estado Externo (a administração) para o Estado ético; ela vai reintegrar o elemento ético à sociedade civil. Esta é a missão da corporação.³⁹⁸

4.3.2.3.2 A Corporação

Hegel, ao introduzir o conceito de estado social, concebeu o estado industrial como aquele essencialmente orientado para o particular, enquanto os demais (substancial e universal) estão voltados para o universal. O estado industrial tem como determinação própria a corporação. Neste, o universal se concretiza nos interesses particulares, porque, na corporação, o particular se tornou universal.

A corporação, como organização social do estado industrial, reúne o que há de uniforme no trabalho e lhe dá existência como algo comum. Portanto, é a corporação que organiza os diversos ramos da atividade econômica, conforme o que lhes é comum. É em face do trabalho que realiza que o indivíduo se torna membro da corporação, cujo fim é universal. Este fim universal é algo concreto e não sai além dos limites próprios aos

³⁹⁷ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 255, p. 223.

³⁹⁸ *Ibidem*, § 249, p. 219-220.

interesses privados de determinado ramo de atividade econômica.³⁹⁹ O que cada ramo do estado industrial determina como comum as diversas atividades particulares é o que vai constituir a base da corporação.

A corporação se determina pelo que há de comum nas atividades de trabalho. Aqui, cada um não tem o seu fim para si; o fim próprio de cada um é o interesse comum. É ela que vai organizar e defender o interesse particular de seu membro, não no que ele tem de contingente, mas de universal. É sua função proteger os seus membros contra as contingências particulares, e cuidar da formação de aptidões para que se possam tornar parte de um todo ético particular (a corporação), do qual recebem reconhecimento profissional e social. Assim, a corporação é, para seus membros, a segunda família:⁴⁰⁰ ela vem a preencher o espaço aberto pela dissolução da família na sociedade civil.⁴⁰¹

Inicialmente tem a corporação o mesmo fim da administração, o interesse particular, que, contudo, não é só, como no caso da administração, objeto de uma atividade de ordem externa, mas objeto de uma atividade interna (de uma comunidade), na qual o próprio indivíduo toma parte, e cujo fim é universal. A corporação constitui o elo ético entre a família e o Estado (a forma da eticidade ainda não está posta na administração, pois esta é uma ordem externa). Ao lado da família, a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, aquela que está implantada na sociedade civil.⁴⁰²

Para Hegel, somente como membro de uma corporação, o indivíduo tem honra profissional. O indivíduo isolado fica refém dos aspectos egoísticos da atividade econômica, e sua subsistência nada terá de permanente. Hegel também vê na corporação a função de ajudar os pobres. Nela, o auxílio que a pobreza recebe perde seu caráter contingente e humilhante, pois, os que caíram na miséria não são indivíduos isolados, mas membros de uma corporação, reconhecidos em sua honra profissional. Trata-se de um auxílio a alguém que tem um ofício determinado e que, por uma circunstância qualquer não pode prover a sua subsistência pelo seu trabalho. A corporação é, pois, a garantia da realização do bem-estar dos membros da sociedade civil.

³⁹⁹ Ibidem, § 251, p. 220.

⁴⁰⁰ Ibidem, § 252, p. 221.

⁴⁰¹ Weber, T. **Ética e Filosofia Política**: Hegel e Formalismo Kantiano, op. cit., p. 131.

⁴⁰² Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 255, p. 223.

A família e a corporação, para Hegel, são as duas raízes éticas que fundamentam o Estado. A família contém os elementos de particularidade subjetiva e de universalidade objetiva em uma unidade ética imediata. Já a corporação une interiormente esses dois momentos (particularidade e universalidade) que tinham começado por serem divididos, na esfera da sociedade civil, em particularidade refletida no sistema de carências, e em universalidade jurídica abstrata. Na corporação, o bem-estar particular se realiza, e é, ao mesmo tempo, reconhecido como um direito.⁴⁰³

Segundo Hegel, o sentido de se ter suprimido as corporações na época moderna é o de que o indivíduo deve prover a si mesmo. Para ele, no entanto, a obrigação do indivíduo de ganhar o seu sustento não se encontra suspensa pela corporação. A importância da corporação está em garantir ao indivíduo um fim universal, afora o seu fim privado. É na corporação que o indivíduo começa a se saber e se pensar como um ser ético. Acima da corporação, entretanto, deve haver a vigilância superior do Estado para evitar que ela se encasule em si mesma “e se degrade em um mísero corporativismo”,⁴⁰⁴ ou seja, que se volte para os próprios interesses. O Estado é, portanto, a verdade da corporação. Ele é seu verdadeiro fundamento.

A teoria da sociedade civil de Hegel pressupõe, como meios para enfrentar as contradições decorrentes da racionalidade econômica e do atomismo social (cada um é por si), a existência de instituições jurídicas, sociais e políticas que implicam a esfera pública do Estado. Daí o Estado, embora surja do desenvolvimento lógico que vai desde a família e evolui pelas mediações da sociedade civil, é o fundamento de ambas as determinações. É ele que possibilita a unidade ética da família por meio do casamento, e a autonomia da particularidade, na esfera da sociedade civil.

É por isso que Hegel afirma ser a evolução da eticidade, de seu momento imediato na família, passando pela cisão da sociedade civil, a *demonstração científica* do conceito de Estado; e, segundo ele, *não há a outra* (provavelmente esta é uma referência ao contratualismo). O Estado aparece, assim, como resultado. Ao mesmo tempo, porém, ele é invocado como verdadeiro fundamento do que vem antes. É no interior do Estado que a família se desenvolve plenamente em direção à sociedade civil, “e o que há nestes dois

⁴⁰³ Ibidem, § 255, Nota, p. 223.

⁴⁰⁴ Hegel, G.W. F. **A Sociedade Civil**, op. cit., § 255, Adendo, p. 68.

momentos (família e sociedade civil) é a própria idéia do Estado”.⁴⁰⁵ A família e a sociedade civil são, portanto, simultaneamente, momentos constitutivos do Estado e momentos constituídos pelo Estado.

Isso significa que, para Hegel, o Estado é, do ponto de vista histórico, anterior ao surgimento da sociedade civil (contra as teorias jusnaturalistas, embora estas não tenham fundamento histórico), ainda que o Estado possa ser explicado como o resultado do desenvolvimento dialético, próprio do processo de constituição da eticidade, mediante o percurso que vai da família à sociedade civil. Como determinação histórica, portanto, a sociedade civil se desenvolveu no interior de uma realidade política denominada Estado. Foi este que lhe deu uma forma política de organização.

Do ponto de vista lógico, entretanto, Hegel mostra como a idéia do Estado se produz desde, e através, da emergência do seu conteúdo ético, que é seu verdadeiro fundamento. O Estado, como o que aparece por último no sistema do direito, é a culminação lógica de tudo o que precede, ou seja, é a verdade e o fundamento do que já está no começo. É o conceito de Estado que vai garantir as determinações da idéia da liberdade como figuras do direito, enquanto ele é o resultado do desenvolvimento dialético da idéia da liberdade em seu processo de realização no mundo. O Estado é, portanto, posterior à sociedade civil na ordem lógica de realização da idéia da liberdade. Neste sentido, o Estado é a esfera necessária à concretização de forma plena das determinações da liberdade.

4.3.3. O Estado

O Estado, em Hegel, não é uma associação voluntária de indivíduos fundada em um contrato social firmado por indivíduos livres e iguais. Trata-se do racional em si e para si, e não simplesmente de uma justificação racional - *a priori* - que faz emergir o Estado do resultado da passagem do homem de um estado natural (pré-político) ao estado de sociedade civil. Para Hegel, o Estado não é a sociedade civil. O que define a sociedade civil é a liberdade particular e a proteção à propriedade, enquanto seu fim é o interesse particular. A sociedade civil, conforme o pensamento político de Hegel, representa a

⁴⁰⁵ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op cit., § 256, p. 224.

organização racional, que visa a satisfazer as carências dos indivíduos por intermédio de um sistema de trocas recíprocas, ao mesmo tempo em que garante a liberdade particular e o direito à propriedade, por meio da jurisdição e da administração pública.

O Estado, ao contrário, tem uma finalidade mais elevada, pois, não se reduz à mediação de interesses privados e à segurança da propriedade e da liberdade particular. O interesse dos indivíduos não é o fim supremo para o qual se reúnem no Estado. Este, como ordem racional, visa a conduzir a adesão do cidadão a participar de uma vida coletiva; este é o destino dos indivíduos. Apenas como membro do Estado os indivíduos passam a ter objetividade, verdade e moralidade.⁴⁰⁶ No Estado, os indivíduos existem e agem como um todo, como um só espírito do povo.

Hegel não pensa o Estado como uma existência empírica. O que lhe interessa não é um Estado particular qualquer, sua origem histórica, ou saber como foi concebido, e se tem fundamento no direito divino, no contrato, ou no costume. Essas são questões que não interessam à idéia de Estado. Para ele, a especulação filosófica, que é o que interessa, só incide sobre o conceito pensado de Estado, ou seja, sobre o Estado como efetivação da idéia da liberdade,⁴⁰⁷ como processo concreto dessa efetivação, e não como qualquer realidade empírica. É neste sentido que o Estado pensado é a idéia de Estado, ou seja, o espírito ético como vontade substancial, manifesta, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e que realiza o que sabe, na medida em que sabe. O Estado, concebido como vontade substancial, tem a sua existência imediata nos costumes, na consciência de si, no saber e na atividade dos indivíduos.⁴⁰⁸

Como efetividade da vontade substancial,⁴⁰⁹ o Estado é, portanto, o resultado de um processo de efetuação da liberdade, tal como é produzida pelas atividades dos indivíduos no transcurso da história. Ele é a realização plena da liberdade porque sua ação está fundada no saber dos indivíduos sobre a efetuação da sua própria liberdade. São os indivíduos, portanto, que expressam a realização da liberdade que vai mediar a efetivação da liberdade como essência do Estado. É assim que os indivíduos se ligam ao Estado como a sua

⁴⁰⁶ Ibidem, § 258, Nota, p. 225.

⁴⁰⁷ Ibidem, § 257, p. 224.

⁴⁰⁸ Ibidem, § 257, p. 224-225.

⁴⁰⁹ Ibidem, § 258, p. 225.

essência, como o fim e o produto de sua atividade, e obtém a sua liberdade substancial.⁴¹⁰ Somente pela mediação da ação histórica e consciente dos indivíduos, o Estado efetiva a idéia ética. É pela mediação dos indivíduos que uma realidade existente em uma sociedade se torna uma realidade efetiva (objetiva) no interior do Estado.

No Estado, a liberdade obtém o seu valor supremo nas instituições que expressam a sua realização. Como o Estado é o pensamento concretizado nas instituições que expressam a realização da liberdade, ele possui um *direito soberano* sobre os indivíduos, que têm o seu *mais elevado dever*, em serem membros do Estado,⁴¹¹ pois, neste, eles participam de um processo que decide os seus destinos e de todo um povo. Isso significa que o mais alto dever do indivíduo consiste, não em se submeter cegamente às ordens do Estado, mas em pôr em funcionamento o conjunto de determinações (instituições) que compõem o cidadão, que é simultaneamente uma pessoa jurídica, moral, membro da família, da sociedade e do Estado. O indivíduo é, assim, no interior do Estado, “o poder de mediar em si, conscientemente, o conjunto das determinações que formam o cidadão”.⁴¹²

O cidadão, do ponto de vista dialético, é a culminação do processo que conduz a pessoa de sua determinação universal, através do indivíduo moral e seus interesses particulares, até sua forma concreta como membro de uma comunidade ética. Nesta, o cidadão preserva seus interesses individuais, realiza sua particularidade, mas em uma unidade como o fim universal. Daí que o destino dos indivíduos não é o de viver como seres isolados, mas de participar em uma vida coletiva. O Estado, em Hegel, supera a sociedade civil em nome do indivíduo livre e do seu interesse verdadeiro, que é a concretização plena de sua liberdade em unidade com o universal. O fim universal não tem valor, se é realizado sem considerar o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas, orientadas apenas pelo seu interesse, e sem relação com a vontade universal. Deste fim universal os indivíduos são conscientes em sua atividade individual.⁴¹³ Não se pode, portanto, separar a vida particular dos indivíduos de sua vida coletiva. O indivíduo é necessariamente conduzido, por suas próprias determinações, a se tornar um membro do Estado.

⁴¹⁰ Ibidem, § 257, p. 225.

⁴¹¹ Ibidem, § 258, p. 225.

⁴¹² Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., 218.

⁴¹³ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., p. § 260, p. 233.

Não se pode esquecer, contudo, que Hegel trata da idéia do Estado, e não de suas formas históricas. O caráter *divino* do Estado, atribuído por ele, não aponta para a existência de um Estado histórico, mas para o desenvolvimento da idéia do Estado, tal como ela se produz pelas determinações da idéia da liberdade. É a idéia do Estado que faz com que um Estado histórico possa sempre ser conduzido ao seu conceito. A identidade da idéia do Estado com uma existência imediata, conforme Hegel, só pode ser provisória, pois um Estado determinado, por estar no mundo, atua na esfera do arbitrário, da contingência, e, portanto, está sujeito às circunstâncias que o podem afastar de seu conceito.

O pior dos Estados, segundo Hegel, aquele em que sua realidade corresponde menos ao conceito, contudo, contém ainda a sua idéia, e nele os indivíduos ainda estão ligados por força de seu conceito, como realidade efetiva da razão e da liberdade. Se o Estado não é livre, para Hegel, ele possui potência de o ser, pois os cidadãos têm a tarefa de enfrentar as situações de opressão e procurar eliminá-las, na medida em que surge a consciência da emergência da liberdade. Assim, o Estado histórico é conduzido ao seu conceito.⁴¹⁴ Ele tem como fim a idéia do Estado, como aquele que é realização da razão e da liberdade. Não se pode, portanto, separá-los, pois a idéia do Estado se objetiva nas determinações históricas do conceito de Estado. A possibilidade do Estado em sua existência poder sempre ser reconduzido ao seu conceito é o que o torna eterno; este parece ser um dos sentidos que Hegel confere ao caráter *divino* do Estado.

De acordo com o pensamento de Hegel, o Estado ideal, aquele que é a realização da razão e da liberdade, guarda uma diferença com o Estado real. É certo que, para ele, o que é racional é real (efetivo), mas isso não quer dizer que o Estado existente (o real) já seja a realização concreta e plena da idéia de Estado. É esta, porém, como idéia reguladora, que vai movimentar as transformações do Estado real para conformá-lo ao seu conceito. Assim, o Estado racional, como verdadeiro fundamento de tudo o que precede, tem a função de impulsionar os Estados históricos (reais) no seu movimento de realização do conceito, que é a efetivação da razão e da liberdade. Dessa forma, o Estado ideal está sempre se efetivando naqueles, ou seja, ele só se concretiza em suas formas empíricas.

A idéia do Estado, conforme Hegel, desdobra-se segundo três momentos; a) em uma existência imediata como Estado individual, ou seja, aquele que ainda não entrou em

⁴¹⁴ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 220-222.

relação com os outros Estados, e, neste sentido, trata-se do direito político interno no que diz respeito a soberania interna do Estado; b) em relações externas do Estado individual com os outros Estados, e aqui é o direito político externo, ou seja, é a soberania externa; e c) em uma idéia universal que atua como gênero e potência absoluta sobre os Estados individuais. Aqui o Estado individual não se encontra diante dos outros Estados, mas diante da História Universal.⁴¹⁵

4.3.3.1 O Direito Político Interno

O Estado, para Hegel, é o lugar da liberdade concreta, isso porque é uma determinação da realização particular e universal do indivíduo. A condição para que a liberdade concreta se realize, no entanto, consiste em que os indivíduos tenham, nos sistemas da família e da sociedade civil, o pleno desenvolvimento de suas particularidades e o reconhecimento de seus direitos, ao mesmo tempo em que compreendem o interesse universal como *seu particular espírito substancial*, para o qual “agem como seu último fim”.⁴¹⁶ Realizar a liberdade concreta, portanto, não é garantir apenas os interesses particulares, mas significa integrá-los à universalidade. Nessa unidade, o interesse do Estado como universal não é distinto dos interesses individuais. O Estado se configura como um todo ético em que o direito de cada parte que o constitui é assegurado. Há no Estado uma conexão íntima entre o particular e o universal.

Ao formular sua filosofia política, Hegel pensava o seu tempo. Assim, procurou resolver nela o desafio que se apresentava à sua época, que era pensar a unidade entre indivíduos e Estado, que naquele momento histórico começava a ser gerada, como resultado do processo da Revolução Francesa que tinha oposto os indivíduos ao Estado, o que resultou por impedir a realização da liberdade. Hegel pensa esse novo Estado, que surge desse momento histórico como forma capaz de conciliar a liberdade individual, tão cara aos tempos modernos, com a vontade universal. Segundo ele, essa é a idéia de Estado trazida pelos acontecimentos revolucionários da época moderna. Portanto, o princípio do Estado moderno é, para sua filosofia política, a unidade da vontade universal com a plena

⁴¹⁵ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 259, p. 232-234.

⁴¹⁶ *Ibidem*, § 260, p. 233.

liberdade individual. A força desse Estado reside em ser o lugar do livre desdobramento das particularidades e do reconhecimento dos direitos individuais, ao mesmo tempo em que é o universal, que reconduz o princípio da subjetividade à unidade substancial.⁴¹⁷ Daí que não cabe o argumento de que Hegel privilegia o princípio da universalidade, que se imporia sobre o princípio da subjetividade. Para ele, os indivíduos são a alma do Estado, concebido como a efetivação da idéia da liberdade, logo, como aquele que respeita os direitos individuais, não podendo, portanto, ser confundido com um Estado autoritário.

Hegel não deixa dúvida de que concebe o Estado como o lugar da unidade dos interesses individuais com os da universalidade e dispõe como condição, para que a liberdade se realize, que a particularidade se desenvolva e tenha seus direitos reconhecidos, ao mesmo em que os interesses individuais se convertem por si mesmos em interesse geral. Concretizar, pois, a liberdade não significa apenas realizar a liberdade individual, mas integrar os interesses particulares à universalidade. Assim é que, na sua concepção de Estado moderno, o universal está unido ao particular, e um somente é em razão do outro.

O Estado é, em face da família e da sociedade civil, uma necessidade exterior e o poder mais alto, porque a ele estão subordinados as leis e os interesses próprios desses domínios. Ao mesmo tempo, é também para esses dois domínios seu fim imanente, e tem sua força na unidade do seu fim universal e o interesse particular dos indivíduos. Esta unidade é expressa em terem a família e a sociedade civil deveres para com o Estado, na medida em que também têm direitos e vice-versa.⁴¹⁸ Conforme Hegel, é essa restrição que torna possível a realização da liberdade.

Portanto, é o sistema de direitos e deveres que vai articular as relações de direito político interno entre a família e a sociedade civil com o Estado, considerado em sua individualidade. A unidade substancial entre o Estado e suas partes constitutivas manifesta-se politicamente pelo sistema de direitos e deveres. Estes se encontram reunidos no Estado em uma só e mesma relação. Do ponto de vista formal, direito e dever são idênticos, na esfera do Estado, mas, do ponto de vista do conteúdo, existe uma diferença entre direito e dever, que decorre das figuras que constituem o Estado.

⁴¹⁷ Ibidem, § 260, p. 233.

⁴¹⁸ Ibidem, § 261, p.233-234.

Na esfera do direito abstrato e da moralidade, nas quais a liberdade é ainda abstrata e as relações são privadas, não há uma diferença, nem de forma nem de conteúdo, entre direitos e deveres, visto que ser direito para um, ter de ser direito para o outro, e o que é dever para um, será também dever para o outro (o direito de propriedade de um é o dever de reconhecer a propriedade do outro; e vice versa). Essa identidade absoluta de direito e dever (a cada direito corresponde um dever de igual conteúdo; e vice-versa) só ocorre como similitude do conteúdo, e tem por condição ser o conteúdo do direito e do dever completamente universal, isto é, ser a liberdade pessoal do homem “o único princípio do direito e do dever”.⁴¹⁹ Daí Hegel dizer que o escravo não tem dever porque não tem direito, e não tem direito nem dever porque não é um homem livre.

Na esfera da eticidade, na qual a liberdade se efetiva, a relação formal entre direito e dever permanece igual, mas as determinações do direito e do dever apresentam uma diferença de conteúdo. É assim que, na esfera da família, os filhos não têm direitos, em relação ao pai, com os mesmos conteúdos dos deveres (o filho tem direito à educação e dever de obediência ao pai), como também o cidadão não tem um direito, com o mesmo conteúdo de um dever, diante do Estado (o cidadão tem direito a saúde e dever de pagar impostos). O direito de cada um (filho, pai, cidadão), no âmbito da moralidade objetiva, não corresponde imediatamente a um dever da vontade particular para com o universal. De forma mediata, entretanto, há uma correspondência entre direitos e deveres, pois, ao procurar cumprir o seu dever, o indivíduo deve encontrar também seu interesse particular, e sua satisfação, no que lhe advém da coisa pública como direito, e que, para ele, é uma coisa particular. Assim, o particular se satisfaz no universal.

A identidade entre direitos e deveres, para Hegel, é a condição mais importante para a força interna de um Estado particular. Por isso, conforme Hegel, o Estado não deve menosprezar o interesse particular, este deve ser conservado em concordância com o interesse geral, para que um e outro sejam assegurados pelo sistema dos direitos e deveres. O indivíduo que está subordinado ao Estado pelos deveres, ao cumpri-lo como cidadão, obtém a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, “o respeito pelo seu bem particular e

⁴¹⁹ Ibidem, § 261, p. 235.

a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o orgulho de ser membro de um todo”.⁴²⁰

Essa identidade de direitos e deveres se funda sobre um princípio universal: o da liberdade do homem. É ele que garante as relações jurídicas de direitos e deveres do Estado perante os indivíduos; e vice-versa. Os direitos e deveres são os momentos apontados por G.W.F. Hegel mediante os quais o Estado se concretiza politicamente. A relação entre direitos e deveres, em sua compreensão, é a única na qual se dá a relação entre indivíduos livres e Estado. É nessa relação, segundo Hegel, que os deveres para com o Estado são também a existência da liberdade particular. Daí que o Estado não é opressão da particularidade, mas a esfera de sua realização. O sistema de direitos e deveres interno de um Estado, no qual há a correspondência entre direito e dever, é a garantia da realização da liberdade.

Hegel insiste na concepção de que a família e a sociedade civil são momentos da idéia do Estado que constituem seu aspecto empírico e finito. É por meio dessas esferas que o Estado sai de sua idealidade e se torna uma universalidade concreta; um espírito real infinito.⁴²¹ A família e a sociedade civil são o *aparecer* do Estado ideal que se apresenta a si por meio da concretização de suas próprias figuras. Essa é a forma de Hegel apresentar o Estado como totalidade orgânica, como relação entre o todo e as partes. Os indivíduos alcançam sua realidade finita e particular como membro da família e da sociedade civil, e sua realidade universal (infinita) como membro do Estado. Desse modo, os interesses particulares dos indivíduos se conservam nos interesses e fins universais. O Estado, como totalidade na qual estão compreendidos os interesses particulares e universais dos indivíduos, apresenta-se como o lugar onde o indivíduo se torna plenamente livre. Daí dizer Hegel que o Estado é a efetivação da liberdade concreta. Isso significa que o Estado, como reino da liberdade realizada, é o lugar de realização do conceito do direito.

O Estado, como organismo de direito político interno, tem na mútua restrição de direitos e deveres o critério indicado para assegurar a unidade da particularidade e da universalidade, no seu interior. Se no Estado o indivíduo tem direitos na medida em que tem deveres e vice-versa, então, os deveres não vão além dos direitos; o conteúdo do dever

⁴²⁰ Ibidem, § 261, p. 236.

⁴²¹ Ibidem, § 262, p. 236.

está restringido de maneira recíproca ao conteúdo do direito. É essa restrição a condição de possibilidade de identidade do particular com o universal, ou seja, da realização da liberdade. De acordo com Hegel, a realização da liberdade do indivíduo está condicionada à liberdade universal concreta que se realiza nas instituições sociais e políticas do Estado, por isso não há liberdade absoluta como fruto da vontade abstrata do homem. A realização da liberdade está restringida ao sistema de direitos e deveres, portanto, limitada à esfera interior do Estado. Isso, contudo, não significa a eliminação da particularidade. Esta é garantida exatamente pela relação recíproca entre direito e deveres, que é o critério para a realização da liberdade concreta.

4.3.3.1.1 A Constituição Política

O Estado como totalidade orgânica é uma unidade individual que está, na sua interioridade, em uma relação consigo mesmo por meio de seus poderes diferenciados, e na sua exterioridade, em uma relação de exclusão com os *outros* Estados. Isso significa que o Estado, como unidade individual, deve ser apreendido do ponto de vista interno e externo. A Constituição política, como *ser aí* do direito político externo, é esse duplo processo pelo qual passa o Estado que, por um lado, em relação a si mesmo, se diferencia no seu interior e dá existência exterior aos seus momentos, e, por outro lado, como unidade exclusiva, apresenta-se em sua relação com os *outros* Estados.⁴²² Assim, a Constituição política é a unidade desse duplo processo, a saber: de diferenciação de si (soberania interna) e de identificação de si (soberania externa).

I - Soberania Interna

Sob o ponto de vista interno, ou seja, da soberania interna, a Constituição política “é a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica em relação consigo mesmo”.⁴²³ Neste processo, o Estado distingue seus poderes internos e os desenvolve em uma existência determinada. Para Hegel, a Constituição de um Estado é racional quando este

⁴²² Ibidem, § 271, p. 250-251.

⁴²³ Ibidem, § 271, p. 250.

determina, e em si mesmo distribui, a sua atividade, de tal modo que cada um dos poderes estatal seja em si mesmo a totalidade (o Estado). Isso acontece na medida em que cada poder contém em si a ação dos outros, e, ao mesmo tempo em que exprimem a diferença do conceito de Estado, os poderes constituem um todo individual único.⁴²⁴

Essa necessidade da totalidade do Estado em cada um dos seus poderes é a negação da tese da separação dos poderes, vista como independência absoluta de poderes, cujas relações exteriores são de restrição recíproca. Hegel, contudo, considera a separação dos poderes como necessária, pois esta se apresenta como uma diferenciação do conceito de Estado que conserva a sua unidade substancial, mas se afirma na ação determinada de cada um dos poderes estatais. Estes são momentos do conceito do Estado e expressam a totalidade da qual são membros.

O Estado em sua totalidade é concebido por G.W.F. Hegel de modo racional conforme aos três momentos organicamente ligados do conceito lógico: universalidade (poder legislativo), particularidade (poder do governo) e singularidade (poder do príncipe). Hegel não aceita a posição que defende a independência absoluta dos poderes e considera a relação entre eles como recíprocas limitações, porque isso só seria capaz de permitir um equilíbrio geral morto.⁴²⁵ Segundo ele, os poderes do Estado, como momentos do conceito, formam a unidade viva do organismo estatal; daí ser a interdependência entre eles a condição de possibilidade do Estado como uma totalidade. Hegel recusa a tese clássica da separação entre os três poderes; estes têm de operar como membros de um todo para que a unidade do Estado seja mantida. Assim, um poder se subordina ao outros, e nessa relação se produzem simultaneamente como momentos constitutivos de uma unidade individual; cada poder é membro do todo que é o Estado.

A crítica de Hegel é a separação mecânica dos poderes – aquela em que os poderes são parte e não membros de um Estado - vista pela concepção atomista de Estado, que o toma como um agregado de indivíduos isolados. Como, para ele, porém, o Estado é um organismo substancial, os poderes não são fixados como partes (como mecanismos), e sim como membros de uma totalidade, da qual são momentos de diferenciação. Daí vem a necessidade da separação dos poderes. Estes, enquanto tais, contêm a idéia dessa totalidade,

⁴²⁴ Ibidem, § 272, p. 251.

⁴²⁵ Ibidem, § 272, p.252.

ou seja, a forma concreta de realização de cada poder conserva em si a idéia do todo, do Estado. Só quando cada um dos poderes é em si mesmo a totalidade, a Constituição política de um Estado é racional. Hegel procura fazer da separação dos poderes uma determinação da idéia da liberdade.⁴²⁶

O Estado político de Hegel apresenta-se, pois, sob as seguintes diferenças substanciais, ou seja, poderes: 1) poder legislativo: poder de determinar e estabelecer o universal, que é a lei; 2) poder do governo: poder de integrar, de subsumir, ao universal as esferas particulares e os casos individuais; e 3) poder do príncipe: poder que se reúne na singularidade da decisão última (suprema) da vontade subjetiva.⁴²⁷ Dessa divisão do poder não faz parte o poder judiciário, considerado, na divisão clássica formulada por Montesquieu, como um poder propriamente político. Esse foi remetido por G.W.F. Hegel à esfera da jurisdição, ou seja, da administração do direito, que se encontra em um plano infra-estatal que é a sociedade civil.

Quando da exposição do conteúdo de cada um dos poderes estatais observa-se que Hegel altera a ordem de sua apresentação. O primeiro passa a ser o poder do príncipe, em seguida vêm o poder do governo e o poder legislativo. A questão aqui expressa é saber se essa inversão possui algum significado lógico. O que se pode apreender é que o poder do príncipe, como o momento da singularidade (da síntese), supõe todos os outros poderes, ao mesmo tempo em que é suposto por parte de cada um deles. Ele é, portanto, o começo e a culminação do todo.

A forma histórica que realiza a racionalidade do Estado é, em Hegel, a monarquia constitucional. Esta é, para ele, obra do mundo moderno que, ao apreender a verdade do processo que a produziu, provocou o aperfeiçoamento do Estado.⁴²⁸ A monarquia constitucional, para a filosofia política de Hegel, é, portanto, a forma que supera a classificação tradicional das constituições em monarquia, aristocracia e democracia. Essa classificação não analisava a estrutura interior do Estado, atendo-se a diferenças meramente quantitativas e exteriores. Na monarquia constitucional, no entanto, a vontade universal (expressa no poder legislativo) está inteiramente relacionada com a vontade subjetiva do príncipe (vontade singular). Não existe, nessa forma de governo, a separação clássica entre

⁴²⁶ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 234.

⁴²⁷ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 273, p. 253.

⁴²⁸ *Ibidem*, § 273, N., p. 254.

governantes e governados, uma vez que a vontade particular já está formada para a prática da universalidade - pelos acontecimentos históricos da Revolução Francesa. O príncipe que personifica a unidade individual (o Estado) vive da atividade dos cidadãos, e a separação dos poderes expressa a subsunção de cada poder nos demais, pois o seu fundamento é o mesmo, isto é, “a intervenção consciente dos cidadãos nos assuntos políticos, verdadeira culminação desta divisão”⁴²⁹ de poderes.

Portanto, é o processo racional do devir histórico que fornece a cada povo a Constituição adequada à sua consciência de si, que faz da monarquia constitucional a Constituição verdadeira, para Hegel. É assim que ele, apreendendo esse processo, procura deduzir racionalmente a monarquia constitucional como tal, mostrando nela a condição que torna possível o caráter fundamental do Estado, que é a “unidade substancial como idealidade dos seus momentos”.⁴³⁰

Hegel se questiona sobre quem faz uma Constituição política, para em seguida afirmar que, após um exame mais atento, essa questão não faz qualquer sentido, pois supõe uma situação em que não existe nenhuma Constituição, em que o que há, é apenas um conjunto atomizado de indivíduos. Para ele, pode-se considerar indiferente a maneira como um agregado de indivíduos faz uma Constituição, visto o conceito de Constituição não se relacionar com uma associação de indivíduos isolados. Onde existe um povo, porém, há uma organização política. De acordo com Hegel, de um modo geral, é essencial que se reconheça que a Constituição é algo incriado, embora produzida no tempo. Ela se constitui do que deve se considerar *divino* e imutável e, assim, é o espírito de um povo; depende da natureza e cultura desse povo, de sua realidade que é a realidade da Constituição. Querer dar a um povo *a priori* uma Constituição *a priori*, mesmo que ela tenha um conteúdo racional, é, para Hegel, uma fantasia que não leva em conta o elemento que faz dela mais do que um ser da razão. “Cada povo tem, por conseguinte, a Constituição que lhe convém e se lhe adequa”.⁴³¹

A Constituição, portanto, é imutável no seu conteúdo interno. É apenas modificável em seus aspectos acidentais, externos, daí ser considerada como aquilo que está acima do

⁴²⁹ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 236.

⁴³⁰ Bourgeois, B. **O Pensamento Político de Hegel**. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000, p. 130-131.

⁴³¹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 274, Nota, p. 258.

que é criado. As modificações em uma Constituição política são da ordem externa, contingenciais, jamais atingem sua substância essencial (seu espírito). Embora uma Constituição política tenha determinação histórica, ela não é produto de um tempo determinado, mas de toda a história e cultura de um povo.

a) Os Poderes do Estado

No Estado político como monarquia constitucional, pensado por G.W.F. Hegel, todos os poderes remetem ao poder do príncipe, individualizado na pessoa do monarca, e vice-versa. Existe uma relação recíproca entre o poder do príncipe, que não é mais o poder absoluto de uma pessoa individual, com os outros poderes, nos quais se dá a participação de todos os cidadãos. Isso ocorre porque o caráter fundamental desse Estado político é a unidade substancial de seus momentos⁴³² (poderes). Isso significa que a efetividade ideal da unidade substancial exige que cada poder, pela sua ação, expresse e conserve a totalidade.

Portanto, nessa unidade substancial, se dissolvem e se conservam, ao mesmo tempo, os diferentes poderes e funções do Estado. Estes, porém, só se conservam quando suas determinações não são independentes, e sim unicamente determinações da idéia do todo. Assim, deve cada um dos poderes abandonar a sua autonomia para se articular como membros em relação à unidade individual (o Estado).⁴³³ As diferentes funções e poderes do Estado lhe pertencem como momentos essenciais, embora se liguem, de modo exterior e contingente, à pessoa particular que o representa. Os poderes não podem constituir propriedade particular daqueles que os exercem.⁴³⁴ Cada poder é, assim, membro de uma unidade substancial, que é o caráter fundamental do Estado.

Os poderes e as funções do Estado não têm, nem para si, nem para a vontade particular dos indivíduos, existência independente e fixa, mas eles têm sua raiz profunda na unidade do Estado, como um *eu* simples deles, sua identidade simples, a raiz última deles.⁴³⁵ As raízes da soberania do Estado são, portanto, a unidade dos poderes e a identidade simples do Estado que se consubstancia no príncipe e na Constituição. O Estado

⁴³² Ibidem, § 276, p. 258.

⁴³³ Ibidem, § 276, p. 258.

⁴³⁴ Ibidem, § 277, p. 259.

⁴³⁵ Ibidem, § 278, p. 259.

político é uma personalidade substancial e o príncipe é uma determinação sua. O poder do príncipe representa, assim, o momento da individualidade da existência do Estado político. O príncipe é a verdadeira expressão da soberania do Estado, porque, como este se encontra, em diferentes níveis de concreção, nas ações de todos os indivíduos, aquele representa, com seu poder de decisão, a todos.

De acordo com Hegel, a soberania não pode estar fundada em uma vontade particular, seja do monarca ou de um do povo, que vale em vez da lei. A soberania não é algo de fixo e independente nos seus fins, pois nos seus fins é ela definida pelos fins da totalidade. No Estado constitucional legal, a soberania expressa o que há de ideal *nos domínios e nas atividades particulares*, vistos serem definidos pelos fins do conjunto, ou seja, por bem do Estado.⁴³⁶ Assim, a soberania é a expressão do poder político reconhecido por todos. Ela se concretiza mediante uma decisão individual que representa a vontade do Estado. A soberania interna é o aspecto individual do Estado, que é único, e que somente nela se manifesta como único.

É a soberania que garante a unidade e identidade do Estado, efetivando-se no poder do príncipe. É a decisão do príncipe, portanto, que efetiva a vontade do Estado, que só tem personalidade real, existência verdadeira, como pessoa. É a pessoa do monarca, então, quem exprime a realidade do Estado. Para Hegel, o Estado é uma totalidade em que os momentos do conceito, por meio da verdade que lhes é própria, atingem a realidade por meio da pessoa do príncipe. O poder soberano do Estado se efetiva na decisão do príncipe. Esta pressupõe a decisão de todos os membros do Estado.

A soberania pertence ao Estado, mas se efetiva na pessoa do monarca. O poder da soberania se determina a partir de uma vontade soberana que decide em última instância; a unidade da decisão última está no monarca. A soberania se objetiva no ato do príncipe decidir soberaneamente. Na decisão do príncipe, porém, está considerado o todo da Constituição, pois essa reflete o momento universal na singularidade do poder do monarca. Para Hegel, um povo só é soberano se tiver um príncipe e um governo por si mesmos soberanos. Ele critica o sentido dado pelos tempos modernos à soberania do povo como uma oposição à soberania do monarca. Nessa concepção, a falta de um monarca e de uma articulação política, que imediata e necessariamente dele provém, faz do povo uma massa

⁴³⁶ Ibidem, § 278, p. 260.

informe que não constitui um Estado e não possui qualquer das determinações que existem em um todo organizado: soberania, governo, justiça, autoridade, ordem etc.⁴³⁷ Logo que em um povo surgem essas determinações de uma organização política, ele deixa de ser uma abstração indeterminada e constitui um Estado soberano.

O monarca é, pois, uma pessoa singular que encarna a soberania do Estado. De acordo com Hegel, contudo, essa pessoa se destina “à dignidade de monarca de modo imediatamente natural, por nascimento”,⁴³⁸ ou seja, por uma naturalidade determinada que tem origem na hereditariedade. O que chama a atenção nessa concepção de Hegel é que ela viola uma das determinações da liberdade, que é a igualdade de todos os cidadãos, sem qualquer consideração de nascimento.⁴³⁹ Esse é um ponto controvertido do pensamento político de Hegel: ligar o conceito de Estado, como concretização da liberdade a uma realidade natural imediata representada pela pessoa do príncipe.

Hegel aponta como monarca alguém que tem sua individualidade em virtude da existência natural. Assim, o monarca, que é por hereditariedade, é elevado acima de tudo o que é contingente. Para ele, é a idéia de que algo existe de inacessível à arbitrariedade, aos interesses e opiniões, que constitui a majestade do monarca que, por isso, escapa à luta pela coroa travada pelos partidos, “ao enfraquecimento e ao desvio do poder do Estado”.⁴⁴⁰ Essa concepção parece demonstrar a preocupação de Hegel em assegurar a unidade orgânica do Estado por meio da monarquia constitucional hereditária. Talvez esta se lhe apresente como a mais adequada para enfrentar os riscos de desagregação do Estado, já que ele se posiciona francamente contra a escolha do monarca pelo povo (império eletivo) e contra a idéia de um contrato entre o monarca e o povo. O contrato é um princípio válido para a sociedade civil, porém, nunca o pode ser para a família e para o Estado, que possuem um caráter orgânico. Isso porque o contrato “se opõe, de um modo geral, à idéia da moralidade objetiva”.⁴⁴¹ Quanto ao império eletivo, este é considerado, por G.W.F. Hegel, a pior das instituições, pois faz da vontade particular o princípio decisivo: o poder fica entregue à decisão da vontade particular, os poderes próprios do Estado se transformam em propriedade privada e a soberania do Estado se enfraquece.

⁴³⁷ Ibidem, § 279, n., p. 263.

⁴³⁸ Ibidem, § 280, p. 266.

⁴³⁹ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 264.

⁴⁴⁰ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 281, p. 267.

Sob esses argumentos, Hegel tem a pretensão de demonstrar ser a monarquia constitucional hereditária a melhor forma de governo. É neste ponto, porém, que sua filosofia política é objeto das maiores críticas. A mais radical lhe atribui à traição as próprias idéias filosóficas, ao entregar a sociedade à natureza, a liberdade à necessidade e a razão ao capricho (a razão está entregue a um acidente de nascimento).⁴⁴² A favor de Hegel, entretanto, pode-se dizer que ele formulou uma concepção de Estado após concluir que a sociedade civil não foi capaz de assegurar por si a plena liberdade. Ele procurou identificar o Estado com a idéia da liberdade ao pensá-lo, além de uma monarquia hereditária, como algo fundado em inegáveis princípios racionais. O Estado é a efetivação da liberdade porque é o domínio do direito, no qual a lei é uma obra universal da razão e da vontade de todos os indivíduos. A Constituição, como forma de organização política do Estado expressa o espírito de um povo. Quanto aos poderes do Estado, não significa algo arbitrário, não têm existência independente e autônoma, pois seu fundamento é a unidade do Estado, do qual são membros. Há no Estado, concebido por G.W.F. Hegel, uma identificação da vontade particular com a vontade universal, expressa na lei.

Da soberania do monarca decorre o direito de conceder a graça e o perdão aos criminosos,⁴⁴³ de declarar a guerra e celebrar a paz, e de decidir sobre os assuntos do Estado, ou sobre as disposições legais cuja urgência é exigida pela situação das carências. Essas são atribuições do príncipe que devem ser cumpridas após ouvir os conselhos ou os indivíduos e tomar conhecimento do conteúdo dos assuntos, das leis que se lhe referem e de suas circunstâncias. Depende unicamente do monarca a escolha, e também sua revogação, dos indivíduos encarregados das funções do Estado, visto que estão estes em imediata relação pessoal com ele. Observa-se que todos estes direitos concedidos ao príncipe pela Constituição não diferem das atribuições dos chefes de Estados democráticos contemporâneos, onde vige o regime presidencialista,⁴⁴⁴ o que significa que a figura do monarca, concebida por G.W.F. Hegel, está longe de ser autocrática, e também de ter um

⁴⁴¹ Ibidem, § 281, p. 268.

⁴⁴² Marcuse, H. **Razão e Revolução**, op. cit., p. 189-190.

⁴⁴³ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 282, p. 269.

⁴⁴⁴ As competências privativas do presidente do Brasil englobam todos esses direitos concedidos ao monarca, e muitos outros mais, inclusive vetar total ou parcialmente projetos de lei e editar medidas provisórias com força de lei.

poder meramente decorativo, já que desempenha papel concreto na efetivação da soberania do Estado.

Ao monarca, como personificação do poder, é atribuído um efetivo poder decisório. É ele quem decide efetivamente, mas não é ele quem decide quando, nem o que deve decidir. Ele pode dizer *não*, contudo, não cabe *criar* uma decisão, já que decide após apreciação do conteúdo, das circunstâncias e dos motivos legais e outros, quanto às questões levadas ao seu conhecimento pelos conselhos ou indivíduos. A decisão é o momento da particularidade do poder do príncipe.⁴⁴⁵ Este somente adquire existência particular quando os conselhos ou indivíduos submetem à sua decisão o conteúdo objetivo dos assuntos do Estado, da família e da sociedade. É o que há de objetivo na decisão que vai gerar a responsabilidade sobre os atos de condução do governo. A vontade pessoal do príncipe, no entanto, por ser formal, não origina responsabilidade, daí Hegel dizer que, como *subjetividade suprema decisiva*, a soberania do monarca “está acima de toda à responsabilidade quanto aos atos de governo”.⁴⁴⁶ O lado objetivo do poder do príncipe decorre do conjunto da Constituição e das leis, portanto, a decisão do príncipe está livre de toda *arbitrariedade despótica particular*, porque nela se reflete, além da consciência do monarca (momento subjetivo), o todo da Constituição e das leis. É a Constituição que fundamenta a decisão do príncipe.

O poder do príncipe realiza os outros poderes, tal como estes também o realizam.⁴⁴⁷ Isso porque, dentro do poder do príncipe e dos outros poderes, estão contidos os momentos do conceito (universalidade, particularidade e singularidade), pelos quais a totalidade orgânica do Estado se objetiva neles. Assim é que a totalidade orgânica do Estado tem expressão formal e concreta no poder do príncipe porque nele estão supostos os momentos que a constituem.

A garantia objetiva do poder do príncipe reside na determinação orgânica do Estado. Isso significa que, no organismo racional, cada membro, ao se conservar a si mesmo, conserva ao mesmo tempo todos os outros, garantindo-lhes as características que lhes são próprias.⁴⁴⁸ Assim, para cada um dos membros, a conservação dos outros é o fim

⁴⁴⁵ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 283, p. 269.

⁴⁴⁶ Ibidem, § 284, p. 270.

⁴⁴⁷ Ibidem, § 285, p. 270.

⁴⁴⁸ Ibidem, § 286, p. 270.

substancial da sua própria conservação e, ao mesmo tempo, o resultado dela (conservação). É, portanto, no movimento de conservação dos poderes, como membros do organismo do Estado, que consiste as garantias recíprocas do poder do príncipe em geral, do respeito à sucessão hereditária, da justiça e das liberdades públicas. Disso resulta que, no organismo estatal, cada instituição, executando as próprias funções, é a garantia da vida do todo.

Hegel insiste em dizer que as monarquias, cuja divisão do poder se dá em partes puramente mecânicas, são aquelas que têm uma história de revoltas, golpes, guerra civil, desaparecimento de monarcas e dinastias. Isso porque, nesse sistema, cada parte só conserva e produz a si mesma, e não todas as outras, possuindo cada uma em si todos os elementos, ao ponto de deter uma autonomia absoluta, o que enseja a hostilidade entre os poderes, que se enfrentam em uma relação de menor ou maior potência. Já em uma divisão orgânica, os poderes são membros, e não partes que se relacionam umas com as outras; cada um deles assegura os outros, ao mesmo tempo em que executa a sua função no domínio que lhe é próprio. Daí que a monarquia constitucional é, para Hegel, uma determinação mais completa como forma de governo de um Estado organicamente desenvolvido. Ela é um tardio resultado da história, que é dos mais importantes para as liberdades públicas e a constituição racional do Estado.⁴⁴⁹

O poder do governo também se realiza sob a mesma dialética da conservação dos poderes no organismo racional. Sua função específica é absorver no geral (no universal) o interesse particular, para que seja conservada a unidade orgânica do Estado. Essa função é o domínio do governo, que também compreende a jurisdição e a administração, que se referem ao elemento particular da sociedade civil e nele fazem valer o interesse geral.⁴⁵⁰ O poder do governo, assim, ao mesmo tempo em que conserva o particular no universal, particulariza o universal para promover o bem-estar particular, já que ele tem a tarefa de executar as decisões do poder do príncipe; de aplicá-las e não de determiná-las.

Na sua função de subsumir o particular ao universal, o poder do governo, que atua na sociedade, está submetido à autoridade do Estado, ou seja, a atividade do governo está subordinada ao processo de determinação da universalidade da decisão do príncipe, que submete a particularidade da sociedade. Assim é que os interesses particulares das

⁴⁴⁹ Ibidem, § 286, Nota, p. 270-271.

⁴⁵⁰ Ibidem, § 287, p. 272.

coletividades que fazem parte da sociedade civil (corporações, comunas, sindicatos, estados sociais, administradores privados), e que se referem à propriedade e aos interesses privados dessas coletividades, devem estar subordinados ao interesse superior do Estado. Disso resulta o controle do Estado sobre a auto-administração e sobre os atos de eleição processados pelos órgãos coletivos que atuam no interesse da sociedade.⁴⁵¹

A redução dos direitos particulares ao interesse geral do Estado, ou seja, a conservação daqueles nesse último, exige uma vigilância por parte de representante do poder do governo, por funcionários executivos e também por autoridades representativas dos órgãos colegiados que representam os interesses particulares da sociedade. No seu conjunto, essas personalidades se elevam até a proximidade imediata do monarca.⁴⁵² Desse modo, procura-se uma unidade concreta da auto-administração dos interesses particulares e da administração do governo, para impedir os excessos da autonomia particular e da centralização administrativa. O interesse é evitar uma oposição entre governantes e governados, promovendo uma articulação em que o governo controla o movimento da sociedade, ao mesmo tempo em que é controlado pelo poder do príncipe e pelas organizações da sociedade civil (comunas e corporações). Completa-se, assim, com a vigilância que vem de baixo, a vigilância que vem de cima, que se mostra insuficiente para conter os atos particulares da administração,⁴⁵³ já que ela (a vigilância que vem de cima) pode se deparar com os obstáculos levantados pelos interesses coletivos dos funcionários que, muitas vezes, se mostram como um corpo em si mesmo fechado.

Para conter as arbitrariedades do poder do governo, contra as quais o príncipe pode se mostrar impotente, é que Hegel dá ênfase à importância das comunas e corporações na organização da sociedade civil, na qual o Estado não se deve imiscuir, pois não é seu interesse se fortalecer às custas da particularidade. Hegel entende que é nas comunas e corporações, que nascem da legitimidade dos domínios particulares, e que são reconhecidas e controladas pelo Estado, que o particular se enraíza no universal.

Os atos do poder do governo têm natureza objetiva; pertencem ao que já foi decidido pelo poder do príncipe, e devem ser executados e realizados por indivíduos que constituem o *estado universal*, que deriva da constituição da sociedade civil e tem como

⁴⁵¹ Ibidem, § 288, p. 272.

⁴⁵² Ibidem, § 289, p. 273.

⁴⁵³ Ibidem, § 295, p. 277.

função se ocupar dos interesses gerais da vida social. Esse é o estamento dos funcionários, e sua atividade é o universal, exercida de modo universal, e a favor de um fim universal. O servidor do Estado não está ligado às funções governamentais por nenhuma contingência (nascimento, fortuna, classe, sorteio), mas por competência (conhecimento, cultura). O exame e a prova da sua aptidão é que asseguram ao Estado o satisfatório preenchimento (pelos indivíduos) de suas funções; essas provas é que “garantem a cada cidadão a possibilidade de pertencer à classe universal”.⁴⁵⁴

Considera-se essa uma compreensão importante de Hegel, por afirmar a imparcialidade do servidor do Estado, e por fazê-lo um especialista do universal; um funcionário que exerce uma função para a qual está qualificado,⁴⁵⁵ e cujo dever consiste em realizar o fim universal. Segundo ele, não pode o Estado contar com a colaboração voluntária e arbitrária dos indivíduos na execução das funções do governo, precisamente porque é voluntária e é prestada sob a orientação das finalidades subjetivas. O indivíduo que, por um ato soberano, está ligado a uma função pública, é obrigado a cumprir o seu dever, que é a substância da sua situação. Por isso a situação do servidor público não é uma situação contratual, embora na relação exista, de ambas as partes, um consentimento e uma prestação.⁴⁵⁶

Ao funcionário cabe, por dever, executar e manter as decisões do poder do príncipe, aquelas, em particular, referentes à sociedade civil que é o domínio do arbitrário e do conflito que, embora necessário, pode comprometer e ameaçar os direitos do cidadão. A ação dos governantes, exercida por meio dos funcionários, visa a organizar e conciliar as forças contraditórias no âmbito da sociedade civil que podem pôr em risco a unidade orgânica do Estado ao impedir a realização do universal. Assim é que, ao administrar os interesses particulares, o poder do governo assegura o interesse geral. A preservação do Estado e dos governados contra o poder do governo reside em que as instituições da soberania - pelo lado do poder do príncipe, e os direitos das corporações, pelo lado da sociedade civil - impeçam que tal poder se posicione como uma aristocracia e que a cultura

⁴⁵⁴ Ibidem, § 291, p. 274.

⁴⁵⁵ Segundo Châtelet, com o princípio do funcionário como especialista do universal, Hegel define uma estrutura de governo que hoje não paramos de ver se desenvolver: a administração estatal como tecnocracia (CHÂTELET, F. **Hegel**. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 135).

⁴⁵⁶ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 294, Nota, p. 275-276.

e o talento dos funcionários venham a ser instrumentos da arbitrariedade e do domínio.⁴⁵⁷

A ligação intrínseca dos poderes do príncipe e do governo no organismo do Estado reproduz-se no poder legislativo. Este para executar sua tarefa, que consiste essencialmente em determinar as leis, requer a cooperação do poder do príncipe, que é o poder da decisão suprema, do poder do governo, o único que é capaz do conhecimento concreto da totalidade para a qual é preciso legislar, e do poder propriamente legislativo, que é a assembléia dos estados.

O poder legislativo faz parte da Constituição que ele mesmo supõe. Portanto, a Constituição está fora de suas próprias determinações, mas seu ulterior desenvolvimento vai depender do aperfeiçoamento das leis e “do caráter progressivo da organização governamental geral”.⁴⁵⁸ Isso significa que o poder legislativo terá de responder as novas necessidades expressas pelo conjunto da família, da sociedade e do Estado. Assim, o poder legislativo é posto pela Constituição, embora esta seja aperfeiçoada por ele para atender às necessidades dos novos tempos, tornando-a mais adequada à liberdade que os anima. O poder legislativo é do domínio da universalidade. Considerado em sua totalidade, ele exerce a função mediadora entre os poderes, em virtude da qual os indivíduos não se apresentam perante o Estado como massa informe, inorgânica.

Hegel supõe o poder legislativo submetido a algumas reservas, sobretudo para preservá-lo dos perigos de uma concepção atomista desse poder. Ele o faz corresponder à composição da sociedade em estados sociais, não o submetendo ao caráter aparentemente privado e inorgânico da sociedade civil, visto ser esta, em seu fundamento, um todo articulado em si. É por pertencer a um estado social que o indivíduo é membro da sociedade civil. Esta não é conjunto atomizado de indivíduos, mas um todo orgânico no qual os estados sociais são seus membros constitutivos. Sob esse fundamento, é concebido o poder legislativo.

Daí decorre a crítica de Hegel ao sufrágio universal, cujo princípio acolhe a concepção atomista da sociedade e da individualidade abstrata do livre-arbítrio e da opinião. Para ele, a concepção de que todos os indivíduos isoladamente devem participar nas deliberações e decisões sobre os assuntos gerais do Estado, porque estes a todos dizem

⁴⁵⁷ Ibidem, § 297, p. 278.

⁴⁵⁸ Ibidem, § 298, p. 279.

respeito, e que introduz, assim, o elemento democrático (o voto) no organismo do Estado, afigura-se muito natural porque parte de uma determinação abstrata: serem todos membros de um Estado. Dessa concepção de que todos devem participar dos assuntos do Estado, também resulta a opinião de que todos têm deles (os assuntos) alguma sabedoria, “o que não deixa de ser insensato, embora se diga muitas vezes”.⁴⁵⁹

O Estado concreto é um todo orgânico dividido em *círculos particulares*. Cada um só é membro do Estado, se antes é membro de um estado social, e somente sob esta determinação objetiva, pode ser considerado dentro do Estado. É certo que o membro do Estado “é uma pessoa e, como ser pensante, é também consciência e querer do que é universal”.⁴⁶⁰ Uma tal consciência, contudo, um tal querer, não deixa de ser vão, enquanto não se penetrarem de particularidade. Segundo Hegel, é nisso que residem o estado social (estamento) e o destino próprio de cada um. O indivíduo é gênero (universal), mas é como espécie (como particularidade) que possui a sua realidade universal. É na sua esfera corporativa, na comuna, no estado social, que a pessoa atinge a sua efetiva vocação para o universal.

A participação orgânica dos indivíduos na vida política ocorre por meio das assembléias dos estados, cuja missão é trazer até à existência o interesse geral. Nelas estão representados os estados sociais, as corporações e as comunas. São esses os elementos que vão fazer dessas assembléias os órgãos de mediação situados entre o poder do príncipe e do governo (poder executivo) e o povo como indivíduos particularizados. A mediação simultânea com o poder governamental e o poder do príncipe faz com que este último não apareça como extremamente isolado, nem como mero domínio arbitrário, e também impede que os indivíduos se apresentem perante o Estado como uma massa informe.

De acordo com Hegel, não é do caráter essencial das assembléias se apresentarem como oposição ao governo; esse é um ponto de vista perigoso. Ele afirma que a oposição entre poder legislativo e governo é apenas aparente, salvo naqueles casos em que a oposição tenha adquirido um caráter substancial, o que apontaria para um estágio de decadência do Estado. No Estado orgânico, porém, considerado em sua totalidade, é apenas pela função mediadora que o elemento representativo revela sua necessidade. Nesse Estado,

⁴⁵⁹ Ibidem, § 308, N., 288-289.

⁴⁶⁰ Ibidem, § 308, N., p. 289.

o poder do governo e o poder legislativo constituem dois órgãos políticos que atuam organicamente, mediando a relação entre o poder do príncipe e a sociedade civil.

Como o estado universal, aquele que se consagra ao serviço do governo, já participa da vida política mediante sua atuação na administração da justiça e do governo, somente o estado substancial (proprietários), e o estado reflexivo (industrial), aquele que se baseia nas carências e no trabalho que as satisfaz, vão constituir o elemento representativo do poder legislativo. É neste que as pessoas privadas atingem significado e eficácia política, não como simples massa indiferenciada, ou como uma multidão dispersa em átomos; mas porque se fazem representar nesses dois estados sociais. “Só assim se unem verdadeiramente no Estado o particular real e o universal”.⁴⁶¹

Segundo Hegel, o Estado é uma organização de membros; nele nenhum conjunto de indivíduos pode se mostrar como massa inorgânica. Daí sua recusa em aceitar a concepção que sustenta a participação dos estados sociais na coisa pública, por meio do poder legislativo, sob a forma da individualidade, quer escolham diretamente representantes para tal função, ou exprimam cada qual dos seus membros o seu voto. Hegel chama a atenção para o fato de que essa opinião *atomista e abstrata* já desapareceu da família e da sociedade civil, das quais o indivíduo participa como membro de um grupo que possui significação universal. O Estado é uma organização universal. Não podem as pessoas se apresentar perante ele como pessoas privadas e sim como membros de um estamento mediatizado pelo poder legislativo.

A estrutura do poder legislativo, pensada por G.W.F. Hegel, tem a forma do *bicameralismo* que vai dividir o elemento representativo em duas câmaras, considerando o estado substancial e o estado industrial. Cada um desses estados, separadamente, mas de forma orgânica, vai agir politicamente por intermédio de câmaras distintas.⁴⁶² O *bicameralismo* de Hegel está fundado na organização da sociedade civil em estados sociais. Um elemento representativo é constituído pelo estado substancial, que se baseia no caráter natural do nascimento de seus membros e na propriedade da terra. O estado substancial tem, assim, em comum com o poder do príncipe, a destinação *natural* (pelo nascimento) à atividade política. Observa-se, quanto a essa concepção, outro momento de crítica ao

⁴⁶¹ Ibidem, § 303, p. 285.

⁴⁶² Ibidem, § 312, p. 292.

pensamento político de Hegel, que é acusado de violar a liberdade subjetiva e a igualdade de todos os indivíduos, próprias dos tempos modernos. É necessário apreender, entretanto, as razões pelas quais ele faz da participação política do estado substancial, baseada em determinações naturais, o sustentáculo da monarquia constitucional e da sociedade. Trata-se, para Hegel, de criar uma instância política que seja capaz de conservar a vida do Estado, pois os membros do estado substancial desempenham sua atividade política de forma desinteressada, visto que sua fortuna privada (na época um bem hereditário inalienável) independe do Estado e dos movimentos econômicos da sociedade. Nada inclina o estado substancial às transformações rápidas das instituições. Nesse sentido, o elemento representativo do estado substancial, em razão do sentimento de estabilidade de seus membros, seria capaz de assegurar a vida do Estado.

Há quem veja, também, nessa formulação de poder aristocrático a necessidade de Hegel de elaborar a concepção de uma monarquia constitucional que abrigue, na função de momentos, a diferenciação das três formas clássicas de Constituição: monarquia, aristocracia e democracia. O poder do príncipe é, assim, uma determinação resultante da monarquia, enquanto as assembléias dos estados substancial e industrial são, respectivamente, determinações provenientes da aristocracia e da democracia. Desse modo, os critérios de governo fundados na quantidade de pessoas que governam seriam incorporados, na monarquia constitucional, a um movimento que, pela sua articulação, faz de cada uma dessas formas uma esfera própria da efetividade do Estado racional. Recusar à aristocracia o direito de participar da atividade política seria excluir um estado constitutivo da sociedade (o estado substancial) da vida do Estado.⁴⁶³

O outro elemento representativo do *bicameralismo* abriga o aspecto dinâmico da sociedade civil, ou seja, o estado industrial, sujeito aos movimentos do trabalho e do lucro, o que lhe confere, diferentemente do estado substancial, certa instabilidade. O elemento representativo aí é constituído, não de todos os seus membros, presos à preocupação com o particular, mas por deputados. Só eles podem se manifestar: exteriormente, em virtude do número dos membros que representam e, essencialmente, em razão da natureza do seu destino, que é representar interesses particulares, e da sua atividade. Como eles, porém, são deputados da sociedade civil, resulta daí que esta deverá designá-los, não por um critério

⁴⁶³ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 254-155.

atomizado de uma eleição geral, e sim conforme um critério que contenha aquilo que ela é: uma estrutura orgânica constituída por corporações, comunas, associações, que, dessa forma, adquirem unidade política. A sociedade civil não é um agregado disperso em individualidades atomizadas, que só por um ato isolado e temporário se reúnem; é um organismo e, como tal, deve ser representada.⁴⁶⁴

Hegel recusa a opinião de que todos os indivíduos, de forma isolada, devem participar nas deliberações e decisões sobre os assuntos do Estado, em virtude de todos serem membros do Estado e, portanto, seus assuntos lhes dizem respeito. Para ele, esse argumento, que introduz o elemento democrático nas deliberações e decisões dos assuntos do Estado, oblitera o conceito de Estado que, como um ser concreto, é um todo organicamente dividido em círculos particulares (estados, corporações, comunas, associações). O membro do Estado, assim, é membro de tal ou tal ordem, e só com esta determinação objetiva pode ser considerado membro do Estado.⁴⁶⁵ Isso significa que, apenas como membro, e não como individualidade isolada, o indivíduo participa da vida política do Estado.

É no direito à deputação, bem como no direito do estado substancial à participação política, que os estados e suas assembleias obtêm a garantia, própria e fixa, à existência. Como a deputação se faz em razão de deliberações e decisões sobre assuntos do Estado, os deputados são escolhidos considerando que conhecem mais sobre esses assuntos do que os mandatários das corporações e comunas. Hegel deixa claro que eles vão fazer valer, na assembleia, não o interesse particular de determinada corporação ou comuna, mas essencialmente o interesse geral. Não têm os deputados a situação de representantes que são portadores de instruções, visto participarem de uma assembleia onde, a partir de recíprocas informações e persuasão, delibera-se em comum sobre assuntos do Estado, que são de interesse geral.⁴⁶⁶

A composição do poder legislativo, elaborada por G.W.F. Hegel, não permite chamá-la de antidemocrática. Como o Estado, para ele, não é uma universalidade abstrata, mas concreta, ou seja, é uma universalidade que expressa efetivamente a particularidade, o critério de representação dos deputados, que participam da assembleia constituída pelo

⁴⁶⁴ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 308, p. 288.

⁴⁶⁵ Ibidem, § 308, N., 288-289.

⁴⁶⁶ Ibidem, § 309, p. 290.

estado industrial, está fundado na estrutura da particularidade (corporações, comunas, associações) que expressa o universal. Do poder legislativo participa o cidadão como membro das estruturas que constituem a sociedade civil, o que configura uma participação orgânica de todos. O que Hegel recusa é a participação isolada, atomizada, do indivíduo nas deliberações e decisões sobre os assuntos do Estado, por considerá-la uma forma abstrata de democracia que, ao tomar abstratamente cada um do povo como membro do Estado, não assume o Estado como uma forma racional (orgânica). O Estado realizado em seu conceito é somente aquele organicamente constituído. O indivíduo não é membro do Estado porque habita dentro do Estado, mas porque “é membro de tal ou tal ordem, e só com esta determinação objetiva poderá ele ser considerado dentro do Estado”.⁴⁶⁷

O que Hegel denomina de monarquia constitucional assegura por meio da representação orgânica (no poder legislativo), a participação de todos na vida política do Estado. A representação orgânica não se consubstancia apenas em uma defesa dos interesses da vontade particular, mas afirma o interesse geral, ao mesmo tempo em que defende a universalidade dos direitos da particularidade. Hegel, portanto, não se define contra a democracia, e sim contra uma forma de democracia, que chama de abstrata, e que oblitera o Estado como forma racional. A democracia instituída a partir da pessoa privada só assegura *os interesses particulares da particularidade*, mostrando-se incapaz de se elevar, de modo duradouro, à prática do interesse universal.⁴⁶⁸

Assim, Hegel defende que a participação de todos nos assuntos do Estado só se efetiva por uma mediação que garanta a representação das estruturas da sociedade civil nas deliberações e decisões do Estado. Quando os deputados são considerados representantes do estado industrial, o sentido orgânico disso é o de que eles não se apresentam no poder legislativo como indivíduos, mas como uma das esferas essenciais da sociedade. O que conta aqui não é a representação de qualquer um que venha no lugar do outro, e, sim, o próprio interesse da sociedade que está presente no seu representante. Daí a posição de Hegel de que os deputados são escolhidos em razão da confiança e de seu conhecimento das dificuldades, carências e interesses que constituem a sociedade civil; é isso que os vai tornar aptos à defesa universal da particularidade. Hegel se posiciona contra a concepção de

⁴⁶⁷ Ibidem, § 308, p. 289.

⁴⁶⁸ Rosenfield, D. **Política e Liberdade em Hegel**, op. cit., p. 256.

uma eleição de deputados por formas atomistas, completamente indeterminadas, entregue ao acaso, que não considera tão importante circunstância, como o conhecimento (e até o pertencimento) do ramo particular que representam.

A propósito da eleição por grande número de indivíduos, nos grandes Estados, Hegel observa que, embora se apresente o direito de voto como algo muito elevado, há uma indiferença pelo sufrágio universal que é percebida pelo não-comparecimento dos eleitores ao escrutínio. Assim, a instituição do voto se apresenta contrária aos fins a que visa - a participação de todos nos assuntos do Estado - e a eleição, segundo ele, cai nas mãos das minorias, dos partidos, portanto, “de um interesse particular contingente, precisamente o que devia ser neutralizado”.⁴⁶⁹

Ao estabelecer uma forma de representação orgânica da sociedade civil nas deliberações e decisões do Estado, de modo a assegurar o interesse geral e, ao mesmo tempo, a universalidade dos direitos da particularidade, Hegel visa a garantir a participação de todos os membros nas questões da sociedade e do Estado. Ele insiste em sua crítica ao sufrágio universal, por entendê-lo uma forma abstrata de participação política, pois introduz o elemento democrático sem qualquer forma racional, ao contrário da representação orgânica que se dá por uma mediação que vai garantir a participação de todos na vida política. Contra os partidos políticos, Hegel apresenta uma forma orgânica de participação política que assegura os interesses da particularidade, sem a ameaça de cair nas mãos de uma minoria partidária. A luta política partidária pode, segundo ele, provocar conflitos com o intuito de levantar um estado social contra outro, ou todos eles contra o governo, o que pode fazer de uma oposição aparente uma oposição substancial (que desagrega o Estado). Pode-se dizer é que a luta pelo poder, empreendida pelos partidos políticos, apontada por G.W.F. Hegel como destrutiva do Estado, é uma questão relevante que se apresenta nos dias atuais.

A assembléia representativa está, portanto, dividida em duas câmaras, cada uma delas possuindo existência separada. Com essa separação, Hegel afirma que não só é assegurada a cada câmara uma *maturidade de decisão* maior nas diversas instâncias que conduzem as deliberações políticas, como cada uma delas *está ao abrigo dos acasos da impressão do momento*, o que impede que as deliberações sejam fruto da emoção resultante

⁴⁶⁹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 311, Nota, p. 292.

de determinada circunstância social ou política, *ou dos que se ligam às decisões por maioria*. Também com a separação das câmaras diminuem, conforme Hegel, as possibilidades de o elemento representativo (assembléia) se opor diretamente ao governo. E, caso as câmaras se apresentem do mesmo lado, aumenta o peso das deliberações políticas tomadas pelo elemento representativo, que aparece mais imparcial, neutralizando uma opinião oposta.⁴⁷⁰

b) A Opinião Pública

Hegel afirma ser *destino próprio* da assembléia representativa conferir direito ao *fator de liberdade formal* (à opinião) dos membros da sociedade civil que não participam no governo. Para isso, no entanto, é preciso informá-los sobre os assuntos públicos, para que sobre estes sejam convidados a deliberar. Para atender tal exigência, porém, é necessário universalizar a informação por meio da publicidade das deliberações e decisões das assembléias.⁴⁷¹ Isso não quer dizer, contudo, que as assembléias dos estados se apresentam como órgãos que refletem a mera opinião pública, como expressão da liberdade subjetiva dos indivíduos que, como tais, têm o direito de formular sua opinião sobre o universal. Ao contrário disso, a opinião pública se forma ao ser informada sobre os debates da assembléia representativa.

Somente mediante tal informação, segundo Hegel, a opinião pública é capaz de atingir o verdadeiro pensamento do que é o conceito do Estado e dos seus assuntos. Só, assim, a opinião pública pode alcançar a capacidade de julgar racionalmente os assuntos de interesse público e aprender a conhecer e a valorizar a ocupação, o talento, a virtude e a aptidão das autoridades do Estado e de seus funcionários. Estes, por sua vez, têm na opinião pública um teatro para se honrarem. Na opinião pública têm os indivíduos um dos mais importantes meios de educação.⁴⁷²

Desse modo, no conjunto de fenômenos a que se chama opinião pública manifesta-se à liberdade subjetiva formal de os indivíduos exprimirem seus juízos, a própria opinião sobre os assuntos políticos. Na opinião pública se dá a unidade entre o que é substancial e

⁴⁷⁰ Ibidem, § 313, p. 292-293.

⁴⁷¹ Ibidem, § 314, p. 293.

verdadeiro e o que é irracional e falso; entre o essencial e o inessencial. Nisso está a contradição imanente à opinião pública, enquanto conhecimento como aparência.⁴⁷³ Contém, portanto, a opinião pública, os princípios eternos da justiça e da vida coletiva em geral, na forma de bom senso, e também os princípios morais imanentes a todos, na forma de preconceitos. Encerra, também, as verdadeiras carências e as tendências profundas da realidade, ao mesmo tempo em que absorve tudo o que há de contingente na opinião, sua incerteza e perversão (o mal), bem como os falsos conhecimentos e juízos. Contra a crença da originalidade de uma opinião, ou seja, de uma opinião própria, Hegel assinala que o mal que contém uma opinião em nada se relaciona com a opinião em si, mas com o que há de *completamente particular* em seu conteúdo. Por isso, quanto pior for seu conteúdo, mais própria será ela do indivíduo, pois “o particular é aquilo em que a opinião se baseia”.⁴⁷⁴

Por mais paixão que se ponha no que se imagina ser uma opinião verdadeira, por mais sérias que sejam as afirmações, os ataques e os combates, não é isso um critério para avaliar aquilo de que na realidade se trata. Jamais quem tem uma opinião de tal modo seriamente defendida se convencerá de que a sua séria aparência não constitui a verdade. Hegel quer chamar atenção para o caráter de *infinita verdade e infinito erro* que se unem na opinião pública, de forma a não se poder atribuir, nem a um nem ao outro, autêntica seriedade. Ele diz que a resposta ao problema, expresso por Frederico II “O Grande”, sobre se “É permitido enganar o povo”, deveria ser que um povo não se deixa enganar no que é seu fundamento substancial, sua essência, mas que ele se engana a si mesmo quanto aos modos de conhecê-lo (o fundamento substancial), e quanto aos juízos que formula sobre suas ações e os fatos delas decorrentes.⁴⁷⁵

Daí decorre que a opinião pública tanto merece ser apreciada quanto desdenhada. Apreciada na sua essência, que só mais ou menos aparece na manifestação concreta (no fenômeno), e desdenhada como expressão da consciência concreta imediata. Como a opinião pública, em si mesma, não possui a capacidade de elevar a um saber verdadeiro o que tem de substancial, Hegel aponta como condição formal para se fazer algo de grande e racional, tanto na ciência como na realidade, ser independente dela. Para ele, a opinião

⁴⁷² Ibidem, § 315, p. 293.

⁴⁷³ Ibidem, § 316, p. 294.

⁴⁷⁴ Ibidem, § 317, p. 294.

⁴⁷⁵ Ibidem, § 317, Nota, p. 295.

pública reconhecerá a grandeza da ação realizada a sua revelia.⁴⁷⁶ Não se deve ver aqui, porém, nenhum desprezo pela opinião pública, por parte de Hegel. Trata-se, apenas, de admitir que a impossibilidade de elevar o fundamento substancial da opinião pública a um saber definido (porque aquele está sempre ligado ao inessencial) não deve impedir uma grande ação, que deve se realizar independente dela. Uma grande ação deve desdenhar da opinião pública porque esta em geral expressa as considerações da contingência, e não o seu fundamento substancial.

Em Hegel, a opinião pública, conforme seu conceito, é algo necessário, visto conter um elemento essencial, embora este se expresse de forma inadequada, mediante o fenômeno, não sendo possível separar o essencial do inessencial. Hegel defende a universalização da informação por meio da publicidade das deliberações públicas, das quais participam os membros da sociedade com suas opiniões. Daí que as decisões do Estado não podem ser impostas aos cidadãos, uma vez que estes devem reconhecê-las também como suas. Isso significa que a opinião pública, ao avaliar a ordem de razões que fundamenta as deliberações públicas, concretiza uma liberdade subjetiva que questiona qualquer decisão pertinente à totalidade do corpo social. É por isso que Hegel diz ser a opinião pública o meio mais importante de educação política dos cidadãos.

A liberdade da comunicação pública, da qual a liberdade de imprensa é um dos meios, segundo Hegel, obtém a sua garantia direta nas leis e disposições administrativas, que também previnem e punem seus excessos,⁴⁷⁷ quando da violação da honra dos indivíduos em geral, do escárnio das leis, das incitações ao crime e à revolta. Isso porque a liberdade de imprensa não é a liberdade de dizer e escrever o que se quer, assim como a definição de liberdade não é liberdade de fazer o que se quer. Para Hegel, quando se trata de liberdade, o formalismo se defende com maior teimosia e, assim, é menos admissível. Daí que na indeterminação da matéria e da forma de liberdade reside o obstáculo que impede as leis sobre a liberdade de atingir a precisão e a objetividade que a lei se exige. Essa indeterminação, contudo, não suprime a responsabilidade pelos delitos, crimes e danos causados pela liberdade de expressão.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Ibidem, § 318, p.296.

⁴⁷⁷ Ibidem, § 319, p.296.

⁴⁷⁸ Ibidem, § 319, p.296-298.

Como garantia indireta da liberdade de imprensa, Hegel aponta as determinações do Estado racional: constituição racional, solidez do governo e publicidade das deliberações das assembléias representativas. A liberdade de imprensa, como determinação da idéia da liberdade, é assegurada, assim, de modo indireto, pela realização do conceito do Estado como efetividade da liberdade concreta. É por isso que essa é uma garantia inócua, pois a liberdade de expressão é uma determinação do Estado racional. As proibições à liberdade de imprensa ocorrem quando o Estado se afasta do seu conceito.

II - A Soberania Externa

Há, em Hegel, duas expressões da soberania: interna e externa. A soberania interna, como já visto, é a idéia do Estado em sua existência imediata, ou seja, do Estado que ainda não entrou em relação com os outros Estados; é o direito político interno ou a Constituição. Ela se constitui das funções e poderes do Estado que não têm existência independente e fixa e está materializada na Constituição e na pessoa do príncipe. O Estado, no entanto, existe como indivíduo, como um ser para si exclusivo, cuja individualidade aparece na relação com os outros Estados. É nesta relação, em que se volta para o exterior, que o Estado se torna independente perante os outros. A soberania externa se manifesta, portanto, nos acordos, contratos, tratados e na guerra, que são as formas de relações entre Estados individuais.

É como um ser independente que o Estado individual tem existência política. A independência do Estado é, para Hegel, “a primeira liberdade e a mais alta honra de um povo”.⁴⁷⁹ É a primeira liberdade, pois é o que é primeiro no aparecimento histórico de um povo, representado pela pessoa de um patriarca, um chefe de clã etc. Quanto a ser a mais alta honra de um povo, Hegel explica que é o sentimento de honra de um povo independente que impede um Estado de se dissolver para formar um todo com outro Estado.

Todo Estado pretende sua independência e nada mais. Isso porque ele só existe como individualidade se assegura a sua soberania ao se apresentar como único em sua determinação perante os outros Estados. Ao se voltar para o exterior, o Estado conclui a sua

⁴⁷⁹ Ibidem, § 322, p. 300.

unidade substancial, e aparece como a concretização da liberdade de todos os cidadãos. É nesta determinação que, para Hegel, se evanescem os direitos dos indivíduos ante os direitos do Estado, quando este entra em relação de conflito com um outro Estado. Isso porque é dever dos cidadãos assegurar a individualidade substancial do Estado, ou seja, sua independência e soberania exterior, pela aceitação do perigo, pelo sacrifício da propriedade, da vida, da opinião “e de tudo o que naturalmente faz parte do decurso de viver”.⁴⁸⁰

No dever substancial do cidadão de garantir a existência do Estado como individualidade concreta está o elemento moral da guerra. Esta não deve ser vista como mal absoluto, nem como simples contingência exterior, baseada em uma causa circunstancial qualquer. Para Hegel, a guerra é algo que tem uma significação superior: ela manifesta a essência do Estado como unidade ética, pela qual os indivíduos devem sacrificar seus direitos e bens, para se realizarem como membros do Estado.⁴⁸¹ Esse sacrifício é, portanto, seu dever substancial. Este é um dever universal se o Estado como tal se vê ameaçado em sua independência.⁴⁸²

Hegel acentua que a significação moral da coragem do cidadão de arriscar a vida em defesa de um Estado está na soberania do Estado, como sua finalidade absoluta e verdadeira. É a soberania que dá a coragem uma forma superior, ao transformá-la não em um ato do indivíduo particular, mas sim dos membros de um Estado. Não se dirige, portanto, à coragem de arriscar a vida em defesa da independência do Estado, contra indivíduos particulares, mas contra uma totalidade hostil. Desse modo, a coragem na defesa da soberania de um Estado deixa de ser pessoal e aparece como impessoal.⁴⁸³

a) O Direito Internacional

O direito político externo procede da relação entre Estados independentes. O seu conteúdo tem a forma de um dever-ser, porque a sua realização depende de vontades soberanas particulares diferentes.⁴⁸⁴ Como cada um dos Estados se encontra em uma

⁴⁸⁰ Ibidem, § 324, p. 301.

⁴⁸¹ Bourgeois, B. **O Pensamento Político de Hegel**, op. cit., p. 137.

⁴⁸² Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 326, p. 304.

⁴⁸³ Ibidem, § 328, Nota, p. 304, 305.

⁴⁸⁴ Ibidem, § 330, p. 306.

relação de exclusão perante aos outros Estados, o direito internacional é, para Hegel, a expressão jurídica dessa relação.

O Estado é soberanamente independente, em relação aos outros; é, pois, “o poder absoluto sobre a terra”.⁴⁸⁵ Para que possa o Estado existir como tal para um outro Estado, deve ser reconhecido por ele; nisso consiste a sua primeira e absoluta legitimação. Esta legitimação, contudo, é formal, o que faz do reconhecimento de um Estado, só porque ele é um Estado, algo abstrato. O reconhecimento, no entanto, não é uma abstração. Ele depende da verdadeira identidade do Estado, ou seja, do seu conteúdo, da sua Constituição e da sua situação, que fazem dele verdadeiramente um Estado que existe em si e para si. O reconhecimento do Estado, assim, exige que ele passe de sua existência formal para a existência efetiva que tenha uma base concreta na identidade de suas determinações. O Estado precisa, primeiro, afirmar sua soberania para o interior, pois só pode ser reconhecido por outro, quando é capaz de se constituir internamente como Estado. A determinação da soberania interna com um conteúdo constitucional é que vai possibilitar o reconhecimento do Estado.

O Estado, como o indivíduo, necessita estar em relação com o outro para se afirmar como um indivíduo real, como uma identidade. Embora a legitimidade de um Estado diga respeito apenas ao seu interior, do que resulta a concepção de que nenhum Estado deve se imiscuir na política interna de qualquer outro, ela (a legitimidade) não deixa de ser consagrada pelo reconhecimento dos outros Estados. Como o reconhecimento é recíproco, isso implica se respeitar a independência um do outro, ao mesmo tempo em que não podem ser indiferentes ao que se passa no interior de um e de outro.

A realidade imediata de cada Estado, uns em face dos outros, apresenta situações diversas que se regulam pela boa vontade de ambas as partes e, em geral, pelo contrato. Estes contratos, pelo fato de os Estados independentes serem totalidades que a si próprios satisfazem, são menos diversos do que aqueles celebrados na sociedade civil, em que os indivíduos reciprocamente dependem uns dos outros em vários aspectos.⁴⁸⁶ Existe entre os Estados o dever de respeitar os contratos, porque neles estão estabelecidas obrigações de uns para com os outros. Como a relação entre os Estados, no entanto, tem por princípio a

⁴⁸⁵ Ibidem, § 331, p. 306.

⁴⁸⁶ Ibidem, § 332, p. 307.

soberania (cada Estado é um indivíduo livre), cada um está perante os outros, segundo Hegel, como num estado de natureza, no qual os seus direitos não se fundam em uma vontade universal, constituída em um poder que lhes é superior, mas numa vontade particular.⁴⁸⁷ Disso resulta que o direito internacional, que regula as relações entre os Estados soberanos, é um dever-ser, e o que se apresenta é uma sucessão de situações na observância dos tratados que vão depender de uma vontade particular, e, assim, os contratos e tratados podem ser abolidos.

Para se afirmarem como individualidade, os Estados necessitam entrar em relação com outros Estados, mas essas relações são contingentes, diz Hegel, porque estão fundadas na soberania de cada um, isto é, em suas vontades particulares. Como os Estados estão em uma relação de igualdade como entes soberanos, e de oposição, como vontades particulares, seus direitos não têm sua realidade efetiva em uma vontade universal. Daí nenhum poder se erigir acima deles (eles estão num estado de natureza) para regular suas relações. Quando muito, existem árbitros e mediadores entre os Estados, o que faz depender as contingentes arbitragens e mediações das suas vontades particulares. Se essas vontades particulares, porém, não alcançam um comum entendimento, os tratados podem ser abolidos. Caso haja conflitos entre os Estados, só a guerra pode resolver, segundo Hegel.⁴⁸⁸ A guerra não é a destruição pela destruição, mas é um meio de resolução dos conflitos entre Estados soberanos.

Hegel recusa a concepção kantiana de uma paz perpétua assegurada por um tribunal internacional, como poder reconhecido pelos Estado, que atuaria para afastar todos os conflitos, evitando a solução pela guerra, por considerá-la uma construção abstrata. Por supor a adesão dos Estados, teria esse tribunal de assentar suas decisões em motivos morais subjetivos, ou religiosos, e, assim, as faria depender sempre da vontade soberana particular. Isso resultaria por sujeitar suas decisões à contingência. Para Hegel, o direito internacional é insuficiente para abolir o conflito entre Estados; somente a guerra poderá ser a solução.

⁴⁸⁹ A guerra, no entanto, segundo ele, é algo que deve passar. A paz é o fim para o qual tende a guerra. Isso porque, mesmo na guerra, que é uma situação de violência e

⁴⁸⁷ Ibidem, § 333, p. 307-308.

⁴⁸⁸ Ibidem, § 334, p. 308.

⁴⁸⁹ Para Châtelet, conhecendo a experiência da ONU, tem-se que admitir que o pensamento de Hegel é realista (CHÂTELET, F. **Hegel**, op. cit., p 138).

contingência, e, também, de ausência do direito, subsiste o reconhecimento entre os Estados; estes valem, um para o outro, como existentes em si e para si, como algo concreto. A implicação disso é que a guerra, ao preservar as instituições internas dos Estados em conflito, determina-se como algo transitório: nela, “a possibilidade da paz é preservada”.⁴⁹⁰

Porque os Estado em sua situação de independência, são como vontades particulares, porque a validade de seus atos recíprocos se assenta nessas vontades, e porque a vontade particular de um todo é, em seu conteúdo, o Bem desse todo, é este Bem, diz Hegel, a lei suprema da relação entre os Estados.⁴⁹¹ Isso significa que os tratados entre Estados soberanos têm por conteúdo o Bem de cada um deles. O Bem é, portanto, *a lei suprema* que rege as vontades particulares assentadas nos contratos sob o vínculo do direito político externo. O Bem de um Estado particular, no entanto, é um Bem substancial fundado na sua existência concreta, em seus interesses. Isso porque o comportamento de um Estado em suas relações com os outros Estados é um comportamento particular. É na sua existência concreta que o Estado busca os princípios da sua conduta, e não em idéias gerais fundadas em mandamentos morais subjetivos. Portanto, a finalidade dessas relações, assim como o princípio da justiça das guerras e dos tratados, não é, para Hegel, um pensamento universal que tem por conteúdo a filantropia, “mas a realidade do bem-estar ameaçado em sua definida particularidade”.⁴⁹²

É por se comportarem, nas relações entre si, como particulares que os Estados contêm o que há de mais mutável na particularidade, isto é, paixão, interesse, fim, talento, virtude, violência, injustiça e vício; tudo isso elevado a mais alta potência da qual se possam revestir. As relações entre Estados são com efeito um jogo da particularidade em que as próprias soberanias dos Estados estão expostas ao acaso, pois não há nenhum direito universal que as regule. Essas relações, segundo Hegel, ocorrem num estado de natureza no qual os conflitos são resolvidos pela guerra. Os Estados soberanos existem em estado natural, eles se relacionam como indivíduos livres e iguais, sua lei suprema é o Bem particular de cada um. Não há uma vontade universal que regule as vontades particulares dos Estados. Isso expõe o organismo moral do Estado, sua independência, ao acaso.

⁴⁹⁰ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 338, p. 310.

⁴⁹¹ *Ibidem*, § 336, p. 309.

⁴⁹² *Ibidem*, § 337, p. 309.

O fato de os Estados individuais, em suas relações, estarem expostos à contingência requer uma esfera superior a que se possam submeter. Essa esfera, segundo Hegel, é a história universal que se vai constituir o único juiz dos Estados. É a história universal, portanto, quem tem a tarefa de os unificar em um espírito universal que exercerá sobre os espíritos dos povos particulares o seu direito na história do mundo, na medida em que esta é o tribunal do mundo.⁴⁹³

b) A História Universal

A idéia do Estado se desdobra, no âmbito da soberania externa, em uma idéia universal, na qual o Estado individual não se encontra mais diante dos outros Estados, mas perante a história universal, que é o tribunal do mundo. Assim, Hegel conclui sua filosofia do direito, com as considerações sobre a história universal. Esta é, para ele, a verdade do Estado como o universal concreto. Hegel recusa a história original, aquela das narrativas dos acontecimentos, feitos e situações, por achá-la irrefletida, isolada,⁴⁹⁴ o que a leva a interpretações e significações parciais. Ele afirma que a única idéia que a filosofia traz é de que a *razão governa o mundo* e que, por conseguinte, a história universal é também um processo racional.⁴⁹⁵ Ela é a marcha racional e necessária do espírito universal em seu movimento de efetivação da liberdade. A história universal é, nesses termos, o progresso na consciência *da liberdade*.⁴⁹⁶

É a história universal, portanto, a existência do espírito universal que em sua essência é razão ativa, a atividade da liberdade, que a cada vez se manifesta através do princípio particular de um povo e de um Estado, que se exprime na sua Constituição, e se realiza no desenvolvimento de sua história. Daí porque a liberdade se apresenta de forma particular, que depende da capacidade de cada povo, de cada Estado, de determinar o próprio presente. Em cada povo o espírito procura alcançar uma compreensão, um

⁴⁹³ Ibidem, 340, p. 311.

⁴⁹⁴ Hegel, G. W. F. **Filosofia da História**, op. cit., p. 12.

⁴⁹⁵ Ibidem, p. 17.

⁴⁹⁶ Conforme Hegel, os orientais sabiam que um só homem é livre. Já os gregos e os romanos sabiam que alguns são livres. Só as nações germânicas, no cristianismo, tomaram consciência de que o homem é livre enquanto tal, e que a liberdade do espírito constitui a sua natureza mais intrínseca (IBID., p. 24-25).

conhecimento de si, mediante suas instituições, mas o *fim* do espírito é realizar-se plenamente em um Estado que apresente o mais alto nível de concreção da liberdade.

A história universal é a exteriorização do espírito no tempo;⁴⁹⁷ ela atinge seu fim em um Estado que está conforme a razão e que, portanto, realiza a liberdade, pois o propósito último de um povo que se reúne num Estado é a realização do espírito, que é a concreção da liberdade. Essa liberdade, porém, não é a liberdade individual, a liberdade de fazer o que se quer, mas a liberdade que um povo alcança ao buscar a própria essência: a razão, a liberdade. Portanto, o Estado racional não é qualquer Estado, mas apenas aquele que se identifica plenamente com o conceito, ou seja, com a liberdade e a razão.

Desse modo, a história universal é vista por G.W.F. Hegel por meio do processo de desenvolvimento dos Estados em seus diversos momentos. Os primeiros Estados se constituem em uma forma ainda imperfeita, quando confrontados com os Estados posteriores que virão a realizar formas mais elevadas da idéia da liberdade em sua vida ética, sua religião, sua arte e sua ciência. Esses momentos pelos quais passam os Estados históricos são impulsionados pelo espírito universal na busca de realização do seu conceito. Cada momento é representado por um povo cuja tarefa comum é no sentido de produzir em suas determinações um estágio particular de realização da idéia da liberdade.⁴⁹⁸ Para Hegel, todo povo existe em seus costumes, sua Constituição, suas leis políticas, sua religião; um povo é suas ações, ele está empenhado em realizar seus grandes objetivos; mas, uma vez que os tenham alcançado, perde o interesse; cai na *nulidade política*.⁴⁹⁹ Em algum outro lugar, no entanto, surge outro povo, outro Estado, que vai realizar o próximo momento do conceito de liberdade que penetra o espírito desse novo povo.

“O espírito universal não morre de morte natural; (...) sendo o espírito de um povo, pertencendo à história universal, ele consegue saber qual é a sua obra”.⁵⁰⁰ Isso porque, o espírito, ao se tornar objetivo, destrói a forma determinada de sua existência, contudo, ao mesmo tempo, ele compreende a forma universal contida nessa existência e, assim, evolui para se dá nova determinação mais elevada. Um povo se eleva até aquele ponto que representa o nível universal de seu espírito; é nesse ponto que ele é superado (aqui se dá sua

⁴⁹⁷ Ibidem, p. 67.

⁴⁹⁸ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 344, p. 313.

⁴⁹⁹ Hegel, G. W. F. **Filosofia da História**, op. cit., p. 69.

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 69.

nulidade política). A vida de um povo consiste, portanto, em realizar seu próprio princípio; após isso, um outro princípio surge para animar o espírito de outro povo, mas nele estão presentes todos os momentos anteriores. Essa é, para Hegel, a consideração essencial da compreensão filosófica da história.

O povo que se apresenta como o depositário das determinações do espírito que realizam as formas mais elevadas da idéia da liberdade, é o povo que, na sua época, domina a história universal. Somente por uma vez, no entanto, pois, seu destino é ser superado pela aparição de um princípio superior, que se manifesta na simples forma de negação de seu princípio próprio. Assim, segundo Hegel, ocorre o trânsito do espírito para um princípio mais elevado, que vai constituir a história universal para um outro povo.⁵⁰¹ A história universal, contudo, não se cumpre como um destino cego, mas como razão. Ela é o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e da liberdade do espírito, é a interpretação e a realização do espírito universal.⁵⁰² O direito supremo da história universal, como realização do espírito universal, é de trabalhar pela concretização da idéia da liberdade nas instituições dos Estados racionais, e de julgar a adequação entre essas instituições e a realização do conceito de liberdade.

⁵⁰¹ Hegel. **Princípios da Filosofia do Direito**, op. cit., § 347, N., p. 314.

5 CONCLUSÃO

São muitos os pontos que poderiam ser suscitados como conclusivos de uma apreciação da filosofia do direito de Hegel. Paradoxalmente, no entanto, não se pode jamais asseverar que qualquer um deles, que se pretenda apontar, tenha um caráter efetivamente conclusivo. Isso porque a cada nova leitura do texto hegeliano se pode chegar a outras questões relevantes, seja em decorrência da natureza dialética de seu discurso ou da complexidade de seu pensamento político. Portanto, não se tem aqui a pretensão de apresentar aspectos concludentes deste trabalho, mas apenas indicar algumas idéias fundamentais percebidas na concepção de filosofia do direito, de Hegel. Nesse sentido, pode-se mencionar o fato de Hegel não aceitar a idéia de liberdade apenas como liberdade subjetiva, nem a idéia do direito como um dever-ser abstrato. Para ele, a liberdade é a essência, o objeto e o fim do homem, ela é a sua própria realidade e como tal, necessita ter um conteúdo próprio no mundo que a torne realidade objetiva. Esse conteúdo é o direito. A liberdade como idéia do direito é a liberdade consciente de si, é a liberdade como realização da vontade racional, que só existe como realidade objetiva na forma do direito. Esse é o pressuposto que Hegel procura demonstrar no sistema do direito, que expõe o desenvolvimento da idéia do direito como realização da idéia da liberdade.

Pode-se dizer que o direito em Hegel, ao abranger todas as determinações da idéia da liberdade, tem um aumento de realidade, o que revela um novo paradigma para uma reflexão, tanto do direito, quanto da liberdade. Isso porque o conceito do direito não compreende apenas o campo do direito jurídico, mas também as esferas da moralidade e da eticidade. O direito é uma totalidade das determinações jurídicas, morais e políticas que constituem os domínios nos quais se realiza a idéia da liberdade. Portanto, o direito não é restrição de liberdade. O direito também não é coerção, ou seja, a coerção não é da essência do direito em geral. Ela é uma conseqüência necessária para superar uma situação de violação do direito e, assim, garantir a existência da liberdade. O direito em seu conceito, portanto, não é uma realidade coercitiva, mas a forma da liberdade existir no mundo. Direito, em Hegel, como exteriorização e objetivação da vontade livre em si e para si

⁵⁰² Ibidem, § 342, p. 312.

(vontade racional e autônoma), é uma ampliação da esfera de existência da liberdade; não se reduz a regular a liberdade subjetiva, mas a possibilitar condições supra-individuais de sua realização nas instituições jurídicas, sociais e políticas de uma comunidade ética.

Outra posição trazida pelo pensamento de Hegel e que se pode apontar aqui é a de ter assumido que a moralidade é esfera essencial do sistema do direito, embora ele entenda que a vontade moral não deriva apenas de uma razão formal, *a priori*, como pensava Kant. A vontade moral, em sua compreensão, deve escapar de seu formalismo, ao produzir um conteúdo particular a partir de seus vínculos com a realidade objetiva. Isso significa, o que é um ponto de vista novo, que a liberdade subjetiva necessita de se realizar em um conteúdo concreto que emana de uma ordem externa (família, sociedade e Estado) como determinação da própria razão que se põe no mundo exterior. Hegel insiste, e isso é importante frisar, que agir de acordo com a razão é agir consoante com uma estrutura verdadeira, como uma ordem racional objetiva a qual o homem está incorporado.

É preciso também chamar a atenção para o fato de que Hegel concorda com o que há de fundamental na ética kantiana, ou seja, com a concepção de que o agir humano livre é sempre produto da razão. Ele, no entanto, a entende insuficiente por ser uma ética formal, que orientada pela *boa intenção* não leva em conta os resultados das ações dos indivíduos. Conforme Hegel, uma regra prática não depende da intenção. Ela é o resultado das determinações e mediações das vontades livres concretizadas nas instituições jurídicas, sociais e políticas. Contudo, a ampliação do solo de existência do direito ocorre também por incorporar a moralidade kantiana ao sistema do direito, no qual é o ponto médio do percurso da liberdade em busca de sua plena efetivação nas determinações da eticidade.

Hegel aponta, e isso é também uma questão relevante trazida por sua filosofia do direito, para a insuficiência da liberdade subjetiva como medida do Bem. Para ele, a concepção formal do Bem assumida pela moralidade moderna não permite distinguir entre o Bem e o Mal. Falta-lhe uma base objetiva que, consubstanciada nas leis e instituições que constituem a vida ética de um povo, ofereça conteúdos para preencher os vazios da subjetividade moral. Hegel acusa a filosofia moral de Kant de, com seu formalismo, poder tomar o particular como universal e, assim, inverter o Bem em Mal. Com essa compreensão a filosofia prática de Hegel mostra a necessidade de superação da moralidade pela eticidade. Outra compreensão significativa surgida de seu pensamento político é de que o

Bem sem a subjetividade, e a subjetividade sem a existência na vida ética de um povo, não constituem a verdadeira realização da liberdade. Assim, o conceito de eticidade como idéia da liberdade como Bem vivo é o ponto alto da filosofia do direito de Hegel, pois nessa concepção a liberdade surge como unidade concreta do Bem (o universal) e da vontade subjetiva (o particular), o que vai possibilitar a existência efetiva da liberdade humana.

A importância dessa unidade está em dar à moralidade um conteúdo consolidado nas leis e instituições da vida ética, pois entende Hegel que uma ação só é moral quando orientada pelas determinações objetivas da idéia da liberdade. A liberdade verdadeira só se efetiva nas instituições éticas. O fundamental aqui é a percepção de Hegel de que a individualidade não pode ser a base do ético. Só se pode alcançar a mais completa existência moral como membro de uma comunidade ética. Hegel procura mostrar que a existência moral ultrapassa o indivíduo; está na vida ética de uma comunidade que é a essência e meta final do indivíduo. Hegel não elimina, porém, com tal concepção a vontade particular; ele considera que na esfera da universalidade concreta se dá o encontro das diversas vontades particulares, que aí se autodeterminam. Hegel entende que somente se pode pensar a liberdade considerando a vontade subjetiva e a vontade objetiva, que surgem como determinações efetivas da idéia da liberdade.

Assim é que o direito, a família, as instituições da sociedade e do Estado são os conteúdos, apontados por G.W.F Hegel, que irão mediar a vontade subjetiva em seu processo de autodeterminação. A família, a sociedade civil e o Estado são os *poderes éticos* que regem a vida dos indivíduos. Estes os compreendem como sua própria objetividade, como a própria realidade, e não como uma realidade exterior que lhes é imposta como uma exterioridade coercitiva. Daqui decorre outra fundamental contribuição do pensamento de Hegel: a idéia de que as leis e as instituições não são algo estranho ao indivíduo, mas sua própria essência, pois refletem a própria vontade. Para ele, é nas leis e nas instituições da família, da sociedade e do Estado que os indivíduos têm o seu orgulho, e nelas vivem como um elemento que se lhe apresenta como inseparável. Hegel traz a idéia de que não existe nenhuma instituição racional objetiva que não esteja fundada na vontade livre do sujeito, e nenhuma liberdade subjetiva que não seja visível na ordem social objetiva.

Hegel faz culminar seu sistema do direito com a idéia do Estado. Para ele, o Estado é, em face da família e da sociedade civil, uma necessidade exterior e o poder mais alto,

porque a ele estão subordinados as leis e os interesses próprios desses domínios. Ao mesmo tempo é também seu fim imanente, e tem sua força na unidade do seu fim universal e o interesse particular dos indivíduos. Esta unidade é expressa em terem a família e a sociedade civil deveres para com o Estado, na medida em que também têm direitos, e vice-versa. É a restrição recíproca entre direitos e deveres que torna possível a realização da liberdade no âmbito do Estado. Hegel entende que o particular se satisfaz no universal quando o indivíduo, ao procurar cumprir o seu dever, encontra também seu interesse particular, e sua satisfação, no que lhe advém da coisa pública como direito, e que, para ele, é uma coisa particular.

A identidade entre direitos e deveres é entendida por G.W.F. Hegel como a condição fundamental para a força interna de um Estado particular. Por isso, para Hegel, o Estado não deve menosprezar o interesse particular, o qual deve ser conservado em concordância com o interesse geral, para que um e outro sejam assegurados pelo sistema dos direitos e deveres. Hegel entende - e isso é essencial para a compreensão da relação dos indivíduos com o Estado - que ao se relacionar com o Estado mediante um sistema de direito e deveres recíprocos, o cidadão obtém a proteção de sua pessoa e de sua propriedade, o respeito pelo seu bem particular e a satisfação da sua essência substancial; nisso está a consciência e o orgulho de ser membro de um Estado.

Para Hegel, a identidade de direitos e deveres se funda sobre um princípio universal: o da liberdade do homem. É este princípio que garante as relações jurídicas de direitos e deveres do Estado ante os indivíduos: e vice-versa. Os direitos e deveres são os momentos apontados por G.W.F. Hegel mediante os quais o Estado se concretiza politicamente. A relação entre direitos e deveres é, em sua compreensão, a única na qual sucede a relação entre indivíduos livres e o Estado. O Estado no qual há correspondência entre direito e dever é, para ele, o Estado que garante a realização da liberdade individual. A realização da liberdade restringida à relação recíproca entre direitos e deveres não significa, portanto, a eliminação da particularidade. Esta é garantida exatamente por essa restrição, apontada por G.W.F. Hegel como a condição de realização da liberdade concreta dos indivíduos. É na relação de direitos e deveres que os interesses particulares dos indivíduos se conservam nos interesses e fins universais. Essa é mais uma fundamental concepção de Hegel, pois impede a visão do Estado hegeliano como opressão da particularidade.

Hegel atribui um caráter *divino* ao Estado. Com isso ele quer chamar atenção para o Estado como o absoluto e eterno na terra. O absoluto porque o Estado é o que é soberano, independente; e eterno porquanto a idéia do Estado como realização da razão e da liberdade é eterna, permanente. É certo que se pode observar o afastamento do Estado empírico da idéia de Estado, concebida por G.W.F. Hegel, porém, como ele próprio adverte, isso decorre da presença da contingência. O que fica, portanto, de sua concepção filosófica, é a noção de que, embora o Estado histórico não realize o seu conceito, ele não deixa de ser essa idéia. O Estado existente pode não ser a realização concreta da idéia, porém, é esta que vai movimentar as transformações do Estado histórico para conformá-lo ao seu conceito. E, assim, em Hegel, a idéia do Estado, como o racional em si e para si, se apresenta como verdadeiro fundamento do Estado histórico, ao mesmo tempo em que procura impulsioná-lo no seu movimento de efetivação da liberdade. É essa a concepção de Estado que Hegel faz compreender como determinação última da idéia do direito como realização da liberdade. O Estado é o fundamento e a garantia do direito, pois ele é a determinação mais completa na qual se dá a efetividade plena da idéia do direito como realização da idéia da liberdade.

Todas essas considerações feitas à filosofia do direito de Hegel não têm a pretensão de apresentar um conteúdo conclusivo desta dissertação sobre o direito como realização da idéia da liberdade, como exposto antes. Isso porque, nem de longe, esgotariam um interesse dessa ordem, pelas razões já expostas, e também porque o pensamento político de Hegel, em virtude de sua abrangência e complexidade, carece ainda de mais reflexões sobre a efetivação da liberdade, situada perante as restrições que a vida ética impõe.

BIBLIOGRAFIA

1 Fontes Primárias

ARISTÓTELES. **Política**. 3 ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1997.

BECCARIA, Cesare. **Dos Delitos e das Penas**. 11 ed. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

———. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**. Tradução de Artur Morão. vs. I e III. Lisboa: Ed. 70, 1969.

———. **Introdução à História da Filosofia**. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

———. **Filosofia da História**. 2 ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 1999.

———. **Introdução à Filosofia do Direito**. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, agosto de 2005.

———. **O Direito Abstrato**. Tradução de Marcos Lutz Muller. Campinas: IFCH/UNICAMP, setembro de 2003.

———. **A Sociedade Civil**. Tradução de Marcos Lutz Muller. Campinas: IFCH/UNICAMP, outubro de 2003.

———. **Prefácios**. Tradução de Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990

———. **A Razão na História**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

———. **Fenomenologia do Espírito**. 6 ed. Tradução de Paulo Menezes. Parte I e II, Petrópolis: Vozes, 2001.

———. **Como o Senso Comum Compreende a Filosofia**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2000.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos**. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2004.

———. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

———. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2004.

———. **Crítica de la Razon Practica**. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1961.

LOCKE, John. **Dois Tratados Sobre o Governo**. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. 2 ed. Tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. Brasília: UNB, 1995.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ROSSEAU, J.J. **O Contrato Social**. 7 ed. Tradução de Antônio de P. Machado. São Paulo: Brasil Editora, 1963.

———. **Discurso sobre a Desigualdade**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1978.

2 Fontes Secundárias

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. v. IX. Tradução de Armando da Silva Carvalho. Lisboa: Ed. Presença, 1991.

ALVES, João Lopes. **Rousseau, Hegel e Marx – Percursos da Razão Política**. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

- BARATA-MOURA, José. **A Realização da Razão – Um Programa Hegeliano?** Lisboa: Ed. Caminho, 1990.
- BAVARESCO, Agemir. **A Crise do Estado-Nação e a Teoria da Soberania em Hegel**, *in* Filosofia Política, Série III, n. 5. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 134-145.
- BERNARDES, Júlio. **A Crítica de Hegel à Teoria do Contrato**, *in* Filosofia Política, Série III, n. 5. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 67-77, 2003.
- BICCA, Luiz. **O Conceito de Liberdade em Hegel**, *in* Síntese. Belo Horizonte: Ed. Loyola, v. 19, n. 56, p. 25-47, jan-mar. 1992.
- . **Racionalidade Moderna e Subjetividade**. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.
- BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel – Direito, Sociedade Civil, Estado**. Tradução de Luiz Sérgio Henrique e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.
- . **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 4 ed. Tradução de Alfredo Fait. Brasília: UNB, 1997.
- BORGES, Maria de Lourdes Alves. **História e Metafísica em Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- BOURGEOIS, Bernard. **O Pensamento Político de Hegel**. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.
- CIRNE-LIMA, Carlos. **Sobre a Contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- CHAGAS, Eduardo. **Introdução ao Pensamento Político de Hegel**. Fortaleza: NEPS, n. 36, 1998.
- CHÂTELET, François. **Hegel**. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- CORBISIER, Roland. **Introdução à Filosofia - Idealismo Alemão I. Tomo II, 5ª Parte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- DELACAMPAGNE, Christian. **A Filosofia Política Hoje**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.
- D'HONDT, Jacques. **Hegel e o Hegelianismo**. Tradução de Fernando Melro. Lisboa: Inquérito, s/d.

- DUPUY, Maurice. **A Filosofia Alemã**. Tradução de Rosa Carreira. Lisboa: Ed. 70, s/d.
- HYPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de José Marcos Lima. Rio de Janeiro: ELFOS Ed., Ed. 70, 1995.
- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1997.
- LARDIC, Jean-Marie. **A Contingência em Hegel**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- LEIVAS, Cláudio R. C. **A Idéia de Deus como Efetividade do Mundo: A Divinização do Estado em Hegel**, *in* Filosofia Política, Série III, n. 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 153-161.
- LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a Tradição Liberal – Liberdade, Igualdade, Estado**. Tradução de Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: UNESP, 1997.
- MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução – Hegel e o Advento da Teoria Social**. 5 ed. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- MÜLLER, Marcos Lutz. **O Direito Natural de Hegel: Pressupostos Especulativos da Crítica ao Contratualismo**, *in* Filosofia Política, Série III, n. 5. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 41-66, 2003.
- OLIVEIRA, Manfredo A. **Ética e Racionalidade Moderna**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- . **Ética e Sociabilidade**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- PADUANI, Célio C. **Filosofia do Estado em Hegel**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2005.
- PERTILE, José Pinheiro. **A Pena de Morte na Filosofia do Direito**, *in* Filosofia política – Nova série, v. 5. Rio Grande do Sul: L&PM, p. 32-56, 2000.
- ROSENFELD, Denis L. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

- SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Hegel**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
- SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade Civil e Sociedade Política em Hegel**. Fortaleza: UECE, 2006.
- TAYLOR, Charles. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.
- . **As Fontes do Self – A Construção da Identidade Moderna**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dnah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- UTZ, Konrad. **Liberdade em Hegel**, in VERITAS. Porto Alegre: EDIPUCRS, V. 50, n. 2, Jun/2004.
- . **O Método Dialético de Hegel**, in VERITAS. Porto Alegre: EDIPUCRS, V. 50, n. 1, Mar/2005.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Filosofia e Cultura – Escritos de filosofia III**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- . **Introdução à Ética Filosófica I – Escritos de Filosofia IV**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- VETÖ, Miklos. **O Nascimento da Vontade**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.
- VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WEBER, Tadeu. **Hegel – Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- . **Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano**. Porto Alegre: EDPUCRS, 1999.