

ÉTICA E POLÍTICA EM HEGEL: As Formas Determinativas Do Estado Democrático De Direito.

MARCELO LIRA SILVAⁱ

Resumo: A tese que se objetiva demonstrar neste breve artigo encontra-se na questão de que com relação à tradição do jusnaturalismo, tanto as concepções de ética quanto de política que emergem na obra de Hegel, são ao mesmo tempo dissolução e realização daquela. Por um lado, diz-se dissolução, na medida em que as categorias fundamentais elaboradas pelos filósofos do direito natural, como forma de tentativa de construção de uma Teoria Geral do Direito, bem como do Estado, são refutadas por Hegel mediante uma crítica tão avassaladora quanto radical, pois demonstra as inconsistências e inadequação daquele referencial teórico-analítico para se apreender às formas determinativas do Individuo, do Estado, do Direito, da Sociedade Civil, da Democracia, bem como de suas relações endógenas e exógenas. Por outro, diz-se realização, na medida em que o movimento e dinâmica da obra de Hegel apontam para a tendência, em última instância, ao mesmo objetivo final posto pelos jusnaturalistas. Todavia, diferentemente daqueles, Hegel forjara um conjunto de instrumentos teórico-analíticos capazes de subsumir as categorias da tradição jusnaturalista. Trata-se, portanto, de uma continuidade de descontinua daquela tradição como forma de superá-la.

Palavras-chave: Ética – Política – Estado Democrático de Direito.

Abstract: The thesis aims to demonstrate that this brief article is the question that related to the tradition of natural law, both the concepts of ethics and politics that emerge in the work of Hegel, are both dissolution and completion of that. On the one hand, it is said dissolution, the medium in which the basic categories developed by the philosophers of natural law as a way to attempt to build a General Theory of Law and the State, are refuted by a critique by Hegel so overwhelming as radical, it demonstrates the inconsistencies and inadequacies of that theoretical and analytical framework to grasp the ways determinative of the Individual, the State, Law, Civil Society, Democracy, and their relationships endogenous and exogenous. On the other, it says achievement, in that the motion and dynamics of Hegel's work points to the trend, ultimately, to the same end goal post by natural law. However, unlike those, Hegel had staged a series of theoretical and analytical instruments capable of subsumir jusnaturalistic categories of tradition. It is therefore a discontinuous continuity of that tradition as a way to overcome it.

Keywords: Ethics - Politics - Democratic State of Law.

Pode-se dizer que o complexo sistema hegeliano se articula a partir de uma unidade indissociável e tem como princípio fundamental a razão. Trata-se de uma concepção de totalidade, através da qual se pode constatar ao mesmo tempo tanto a unidade quanto uma relativa autonomia entre as diferentes partes do sistema filosófico. Pode-se observar em Hegel o esforço teórico-prático e ao mesmo tempo analítico de construção de um sistema filosófico que

se desdobra em torno de um único princípio de caráter essencialmente lógico-ontológico.

O complexo sistema hegeliano se subdivide em três partes: a *lógica*, a *filosofia da natureza* e a *filosofia do espírito*. A última esfera acima apresentada se subdivide também em três esferas: *espírito subjetivo*, *espírito objetivo* e *espírito absoluto*.

A obra que nos interessa neste trabalho – *Filosofia do Direito* –, diz respeito à esfera do *espírito objetivo*, no qual se pode

tomar como partida o conceito de *vontade livre*. Pertencente à fase madura do pensamento hegeliano, pode-se observar que a obra em questão aborda a complexa relação estabelecida entre *o direito, a moral e a política*, todavia não pautada no *princípio da identidade* como fizera toda a tradição filosófica ocidental que o precedeu, mas pautada naquele *princípio* analítico que privilegia a unidade dos contrários.

Naquilo que diz respeito ao direito, pode-se observar a emergência de duas acepções: a) ao tratar do direito positivo Moderno, Hegel fundamenta sua vitalidade e aplicabilidade tanto na propriedade privada quanto no contrato. O que diz respeito ao *direito em sentido estrito*. Trata-se do direito abstrato, propriamente, pois versa embrionariamente sobre a idéia e concepção de liberdade, expressa através do imperativo do direito “[...] sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas” (HEGEL, 1997, p.40). Assim, o direito abstrato hegeliano elucida o movimento lógico do direito, apreendido substancialmente enquanto idéia ética. Todavia, a determinação lógica do conceito de direito só se efetiva plenamente no Estado e se converte, portanto em materialidade somente a partir do Estado; e b) A materialidade que o Estado confere ao direito faz com que emerja a segunda concepção de direito. Trata-se do direito compreendido como algo mais abrangente. Nessa concepção ampla de direito se encontra a idéia de *reino da liberdade efetiva*.

Como nos esclarece Hegel:

O direito começa por ser a existência imediata que a si se dá à liberdade de um modo também imediato nas seguintes formas: a) A posse, que é propriedade; aqui, a liberdade essencialmente liberdade da vontade abstrata ou, em outros termos, de uma pessoa particular que só se relaciona consigo mesma; b) A pessoa que se

diferencia de si se relaciona com outra pessoa e ambas só como proprietários existe uma para outra; a identidade delas, que existe em si (virtual), adquire a existência pelo trânsito da propriedade de uma para outra, com mútuo consentimento e permanência do comum direito. Assim se obtém o contrato; c) A vontade como diferenciada na relação consigo mesma, (a) não porque se relacione com outra pessoa, mas (b) porque é em si mesma vontade particular que se opõe ao seu ser em si e para si, constitui a injustiça e o crime (HEGEL, 1997, p.42).

Ora, a *Filosofia do Direito* de Hegel, apreendida enquanto *espírito objetivo*, incumbe-se de apresentar as condições objetivas para a efetivação da essência do espírito, que é, segundo Hegel, determinar-se como liberdade. O lugar designado para a determinação do espírito em liberdade, tanto social quanto institucional é a Sociedade Civil. Todavia, somente no Estado – apreendido enquanto comunidade ético-política – é que a tarefa de determinação plena da liberdade humana se coloca de fato.

Apesar da Sociedade Civil ser fundamental para a determinação do espírito em liberdade é somente no Estado que tal determinação se eleva de maneira plena. Ora, o Estado assume esta tarefa por conseguir articular em uma perspectiva de totalidade, tanto a *vontade particular* quanto a *vontade substancial universal*, e, o mais importante – pelo menos para as múltiplas formas determinativas da sociabilidade burguesa – sem anular o *princípio da liberdade subjetiva*.

Ao mesmo tempo que o Estado emerge enquanto comunidade ético-política, através da qual se realiza plenamente a liberdade humana hegeliana, emerge também a possibilidade de se

construir a crítica à filosofia jusnaturalista, que concebe o Estado enquanto expressão de um mero contrato social.

Nesses termos, o direito só pode ser a determinidade concreta alcançada pelo espírito subjetivo, que, ao se efetivar no direito, converte-se em espírito objetivo. O homem aqui emerge enquanto um universal abstrato, desprovido de toda e qualquer particularidade e individualidade que o identifique. Trata-se de uma determinação imediata da *pessoa*ⁱⁱ, que só pode se exteriorizar pela propriedade privada, ou seja, estabelece-se a relação da vontade livre da pessoa do ser universalmente abstrato com a coisa externa.

Deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como idéia. Porque nesta primeira determinação, ainda completamente abstrata; a pessoa é a vontade infinita em si e para si, tal coisa distinta dela, que pode constituir o domínio da sua liberdade, determina-se como o que é imediatamente diferente e separável (HEGEL, 1997, p.44).

Somente através da *pessoa* exteriorizada na propriedade privada é que a vontade livre *em si* e *para si* passa a ter existência concreta, ou seja, a subjetividade da pessoa se converte em objetividade tornando-a livre. A relação entre a vontade e a coisa exterior – a propriedade – é o que atribui à vontade uma realidade objetiva. Portanto, a propriedade privada é concebida por Hegel como a vontade de ser objetiva, enquanto primeira determinação da idéia.

Mediante a emergência da concepção de *pessoa* em Hegel, pode-se observar que a *pessoa* apreendida enquanto ser universalmente abstrato só se particulariza, ou melhor, só se individualiza,

à medida que exterioriza sua subjetividade na propriedade privada. É a relação entre *pessoa*ⁱⁱⁱ e *propriedade*^{iv}, que confere individualidade ao ser, pois se trata da marca pessoal do ser. Eis o momento constitutivo do indivíduo, da individuação, e, conseqüentemente, o momento objetivo do contrato.

Somente no momento em que o ser exterioriza sua vontade, objetivando-a enquanto propriedade, é que se pode pensar a possibilidade de vontades que passam a se relacionar. Portanto, o contrato é o momento da propriedade privada compreendida como forma mediativa entre as vontades que se exteriorizam enquanto coisas na propriedade privada. Ora, “[...] o contrato supõe que os contratantes se reconheçam como pessoas e proprietários; como se trata de uma relação do espírito objetivo, nela está já contido e suposto o fator de validade” (HEGEL, 1997, p.70).

Segundo Hegel:

A propriedade, que no que tem de existência e extrinsecidade já não se limita a uma coisa, mas inclui também o fator de uma vontade (por conseguinte estranha), é estabelecida pelo contrato. É neste processo que surge e se resolve, na medida em que se renuncia à propriedade por um ato de vontade comum com outra pessoa, a antítese de ser proprietário para si mesmo e de excluir os outros (HEGEL, 1997, p.71).

Ora, Hegel demonstra através de um complexo sistema filosófico que o contrato só é possível em uma sociedade na qual se encontra plenamente desenvolvida a concepção de propriedade privada, momento objetivo de exteriorização do *espírito subjetivo*, que ao se exteriorizar se objetivando, converte-se em *espírito objetivo*,

conferindo a vontade objetividade concreta.

Somente aqueles que conseguem alcançar o momento da propriedade privada conseguem se libertarem, pois convertem sua vontade livre em liberdade objetiva. É nesse momento objetivo-concreto da liberdade que surge o Estado, concebido enquanto um conjunto de relações de vontades livres, convertidas em liberdade concreta através de uma vontade comum, através da qual as vontades se identificam e, portanto, as decisões podem ser tomadas por uma única pessoa que incorpora as vontades e os querereres dos demais. Portanto, ao contrário do que defendiam os teóricos do direito natural, “[...] a natureza do Estado não consiste em relações de contrato, quer de um contrato entre todos com todos, quer de todos com um príncipe ou o governante. [...]” (HEGEL, 1997, p.72).

A única mediação possível entre as vontades livres é a propriedade privada, única forma de exteriorização da vontade subjetiva. Trata-se, portanto, de um contrato que só é e só pode ser estabelecido entre homens livres – os proprietários. Ora, o contrato, como o próprio Hegel definira, é o momento da vontade comum e não da vontade universal (direito), conseqüentemente, o direito é o momento de regulação desta vontade comum e tem por incumbência regulamentar as relações que se estabelecem entre vontades livres. Portanto, as concepções de justiça e injustiça só são e só podem ser estabelecidas pela lei, pois a injustiça só é e só pode ser o momento de não cumprimento das leis estabelecidas.

Nesses termos, ao não cumprir a lei, o agente do delito lesa tanto o direito subjetivo quanto o direito objetivo. Eis porque a ação punitiva do direito – através do monopólio legítimo da força conferido

ao Estado –, não é concebida como uma vingança^v, mas como momento objetivo de restituição tanto do direito quanto da racionalidade ao delituoso. A pena imposta pelo direito não é concebida como mera punição, mas como momento em que a vontade comum se coloca acima da vontade particular, mostrando ao infrator que a sua liberdade só pode ser garantida dentro de determinado ordenamento jurídico-político (CIOTTA, p.2007).

Como nos aclarou Hegel:

[...] o crime e a justiça da vingança representam aquele setor do desenvolvimento da vontade em que esta insere na diferença do universal em si e do individual que, perante o primeiro, é para si, um e outro mostrando que a vontade que em si existe a si mesmo regressa ao suprimir aquela oposição e assim ela mesma se torna para si real. Deste modo o direito se assegura e afirma válido, como real por sua necessidade, em face da vontade individual que só existe para si. Tal encarnação concreta é ao mesmo tempo o progresso intrínseco das especificações do conceito da vontade. Conforme ao seu conceito, a sua realização é, em si mesma, a de ultrapassar o ser em si e a forma do imediato em que o primeiro se encontra e cuja encarnação é o direito abstrato, a de se colocar portanto na oposição da vontade geral em si e individual para si. Tal realização consiste, em seguida, por meio da abolição daquela oposição, negação da negação, e dar-se, como negatividade que a si se aplica, a determinação de vontade na sua existência empírica de tal sorte que ela seja vontade livre não apenas em si mas para si. A personalidade que no direito abstrato é apenas atributo da liberdade passa agora a ser o seu objeto, e assim a subjetividade infinita para si da liberdade constitui o princípio do

ponto de vista subjetivo (HEGEL, 1997, p.93-4).

apenas o ser daquela que é diretamente atingido (HEGEL, 1997, p.194).

O direito nesse momento assume a forma do querer da vontade, ou seja, um querer abstrato universal-racional, que prescinde de toda e qualquer particularidade individual. Este aspecto abstrato universal-racional do direito, ao reintegrar as vontades particulares individuais à vontade comum – mediante a justiça punitiva –, conduz ao momento de negação da negação do direito, que, ao negar-se, se restitui e educa o transgressor. Nesse sentido, não se pode compreender a justiça punitiva como mera vingança, mas como momento de restituição da vontade particular ao sistema de direito (CIOTTA, p.2007).

Sendo a propriedade e a personalidade reconhecidas como válidas na sociedade civil, o crime não é apenas uma ofensa à infinitude subjetiva mas ainda uma violação da coisa pública que nelas possui uma existência firme e sólida. Assim se introduz o ponto de vista do perigo social de um ato, ponto de vista que, por um lado, aumenta a importância do crime, enquanto, por outro lado, o poder da sociedade se torna mais seguro de si mesmo, o que diminui a importância exterior da violação e permite uma maior moderação no castigo (HEGEL, 1997, p.194).

E continua:

O fato de num membro da sociedade estarem ofendidos todos os outros altera a natureza do crime não apenas no seu conceito como também no seu aspecto de existência exterior. A violação fere a representação e a consciência da sociedade civil e não

O direito, portanto, não é meramente o momento da punição, mas fundamentalmente o momento da restituição tanto do direito quanto da racionalidade, que faltou ao transgressor no momento de sua ação delituosa. Nesse momento, tanto punitivo quanto (re)educador é que o direito abstrato se converte em moralidade, compreendida como novo momento da vontade (CIOTTA, p.2007).

De acordo com Hegel (HEGEL, 1997, p.110-1), a vontade universal (direito) representa a única possibilidade objetiva de afirmação e realização das vontades particulares, ou seja, representa o momento de efetivação da liberdade. Desse modo, o momento da transgressão à lei representa a negação da vontade universal e, conseqüentemente, da própria liberdade. Eis porque a justiça punitiva restitui tanto o direito quanto à racionalidade do infrator.

A afirmação de que o homem não pode conhecer o Bem, de que só o encontra em sua aparência, de que o pensamento é o contrário da boa-vontade, tais afirmações recusam ao espírito qualquer valor intelectual ou moral. O direito de nada reconhecer do que eu não considero como racional é o mais elevado direito do sujeito; em resultado, porém, daquela maneira subjetiva de o determinar, esse direito é, ao mesmo tempo, formal, e em face do primeiro se mantém o direito do racional, pois o racional é o objetivo visto do lado do sujeito (HEGEL, 1997, p.116).

A emergência de um novo momento da vontade – a moralidade –, torna-se necessário visto que é preciso resolver a contradição entre vontade

universal e particular. Tal situação se torna possível mediante a ação da justiça punitiva, que ao punir o infrator faz com que a vontade em si que o levou a infringir a lei retorne para si, levando a um salto qualitativo, no qual a vontade deixa de ser em si e passa a ser para si efetivamente. Trata-se, portanto, de uma nova determinidade conceitual interna da vontade, que além de recompor o sistema do direito, avança em direção à educação de uma nova vontade subjetiva. Ou seja, a autodeterminação de toda particularidade presente na vontade subjetiva passa a se submeter e incorporar toda a universalidade da lei moral. Eis o momento de emergência e surgimento da moralidade, da lei moral propriamente, pois é neste momento que a vontade subjetiva, composta por toda sua particularidade, coloca-se para si o universal.

Ao identificar o seu querer ao querer universal a vontade subjetiva particular é suspensa e passa a dar lugar à moralidade, isto é, a um sujeito moral que pauta sua conduta não mais pelo fato de haver elementos coercitivos de ordem externa – direito abstrato –, mas pela incorporação do querer universal ao seu próprio querer. Trata-se de um novo momento da vontade, que deixa de ser subjetiva-particular para ser universal.

Nesse momento Hegel abre uma janela para dialogar com a moral deontológica kantiana que dá arrimo a sua *teoria da justiça*. Trata-se de uma completa dissolução daquela pretensa teoria da moralidade, que, ao firmar-se em um formalismo retórico isento de qualquer contradição, erguera-se em terreno movediço, pois eliminara todas as determinações da moralidade como forma de se chegar a um princípio de identidade meramente formal.

Segundo Hegel, ao partir do *imperativo categórico*^{vi} para construir sua teoria

da justiça e, portanto, dar arrimo a sua teoria da moralidade, Kant teria condenado sua teoria da moralidade a um vão formalismo, a uma mera retórica do dever pelo dever.

Tão essencial é acentuar a determinação pura da vontade por si, sem condição, como raiz do dever, como é, por conseguinte, verdade dizer que o reconhecimento da vontade teve de esperar pela filosofia kantiana para obter um sólido fundamento do ponto de partida; a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que não se transforma em conceito de moralidade objetiva reduz aquele progresso a um vão formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever. Deste ponto de vista, não é possível nenhuma doutrina imanente do dever. Poder-se-á decerto recorrer a uma matéria exterior e assim chegar a deveres particulares, mas desta definição de dever como ausência de contradição ou como acordo formal consigo – que não é mais do que a afirmação da indeterminação abstrata – não se pode passar à definição dos deveres particulares, e quando um conteúdo particular de comportamento chega a ser considerado, aquele princípio não oferece o critério para saber se se trata ou não de um dever. Pelo contrário, permite ele justificar todo comportamento injusto ou imoral. A mais rigorosa fórmula kantiana, a da capacidade de uma ação ser representada como máxima universal, introduz decerto a representação mais concreta de uma situação de fato mas não tem para si nenhum princípio novo, outro que não seja aquela ausência de contradição e a identidade formal. [...] Ora, estabelecer que o dever apenas se apresenta como dever e não em vista de um conteúdo, a identidade formal, isso corresponde precisamente a eliminar todo o conteúdo e toda a determinação (HEGEL, 1997, p.119-20).

No instante em que a vontade se coloca enquanto objeto de reflexividade para si mesma emerge de maneira relacional na mesma vontade, o particular e o universal. Trata-se de uma vontade em-si-mesma que, ao se relacionar consigo mesma, converte-se em sujeito moral. É a autodeterminação interior da vontade, relacionando-se consigo mesma e agindo em conformidade com a universalidade da lei moral, que possibilita a efetivação da liberdade individual. Conseqüentemente, no fundamento da ação o que conta são as motivações, os propósitos e a intenção do sujeito e não uma mera ação formal que exalta a prática do dever pelo dever.

Doravante, o conceito de moralidade só pode ser apreendido a partir de seu ponto de chegada e não de partida, emerge da unidade de contrários enquanto resultado de múltiplas determinações e não como mera relação do indivíduo consigo mesmo, no qual se afirma um mero formalismo abstrato de caráter retórico, a partir do qual a moralidade se afirmaria através de uma moral baseada no dever pelo dever. Ora, a moralidade só pode ser resultado da relação entre indivíduos portadores daquela liberdade subjetiva particular e não resultado da relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo como queria Kant.

Salta aos olhos que o esforço teórico-prático de Hegel se desenvolveu no sentido de buscar constituir um sistema filosófico que pudesse conciliar o sentido de substância ético-política do mundo Antigo e os ideais filosóficos político-econômicos do mundo Moderno. Assim sendo, a luz de todo o processo histórico em curso na Europa do final do século XVIII e início de XIX é que Hegel buscara apreender as transformações em curso no velho continente.

Constituído através da lógica especulativa do conceito, Hegel desenvolvera um conceito central no seu sistema filosófico, ou seja, o conceito de *eticidade*. Através desta categoria cognitiva, Hegel pretendia resgatar a idéia de substancialidade ético-política presente no mundo Antigo de forma a conciliá-la ao livre desenvolvimento da liberdade subjetiva – fenômeno peculiar da era moderna.

Se, por um lado, a particularidade inaugura uma liberdade subjetiva, que confere ao indivíduo direito a particularidades; por outro, a universalidade se constitui em um sistema puramente exterior ao indivíduo – a concepção de indivíduo universal – e se converte, ao mesmo tempo, como única e exclusiva forma mediativa para a realização das finalidades particulares.

As categorias lógico-especulativas universalidade e particularidade, pelas quais Hegel opera, cinde a concepção de idéia ética em seus extremos. Ou seja, explicita-se a contradição, na qual tanto a universalidade quanto a particularidade têm uma na outra sua condição de existência. Para que a idéia ética se efetive concretamente se requer que se constitua uma unidade lógica de contrários, pois toda e qualquer finalidade particular só poderia se efetivar na medida mesma em que existisse, como condição precípua, a mediação da universalidade.

No momento em que a universalidade se torna o elemento mediativo para a realização das finalidades particulares nasce a sociedade civil-burguesa como possibilidade de superação do dilaceramento provocado pela cisão da substância ética e emerge a possibilidade de recomposição tanto da idéia ética quanto do próprio indivíduo particular pelo processo de reprodução de si.

Como se pode observar, a sociedade civil-burguesa é o momento da contradição entre universalidade e particularidade. Enquanto a categoria lógico-especulativa da particularidade representa a finalidade particular, posta pelo indivíduo particular subjetivo, a categoria lógico-especulativa da universalidade é o resultado da busca desenfreada pela efetivação das finalidades egoístas, que ao se expandir em todas as direções necessita da relação com os demais indivíduos, que também possuem vontades particulares subjetivas. A universalidade, portanto, é o resultado mediativo encontrado pelo ser no processo de autodeterminação de si para controlar e regulamentar as formas de absolutização da subjetividade, que deixada a si levaria à destruição mútua. Ora, o universal é o resultado do processo de autodeterminação do particular, que necessita de um novo momento para a efetivação determinativa de si, que é o momento de negação e recomposição do particular mediante a universalidade (CIOTTA, 2007).

Nestes termos:

[...] os indivíduos são pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse: como este só é obtido através do universal, que assim aparece como um meio, tal fim só poderá ser atingido quando os indivíduos determinarem o seu saber, a sua vontade e a sua ação de acordo com um mundo universal e se transformarem em anéis da cadeia que constitui o conjunto. O interesse da idéia, que não está explícita na consciência dos membros da sociedade civil enquanto tais, é aqui o processo que eleva a sua individualidade natural à liberdade formal e à universalidade formal do saber e da vontade, por exigência natural e também por arbitrariedade das carências, o que dá

uma cultura à subjetividade particular (HEGEL, 1997, p.170-1).

De acordo com o movimento da pena de Hegel, pode-se constatar que o universal não é uma forma da particularidade, mas o fundamento e a forma necessária de realização desta, portanto, o universal só poderia ser a finalidade última da particularidade, a condição única e exclusiva para sua realização.

Ora, olhando através das lentes acuradas de Hegel, pode-se constatar que a sociedade civil-burguesa só é e só pode ser um fenômeno exterior, um momento abstrato da idéia que se cinde em seu fundamento e não se recompõe enquanto idéia ética. A recomposição da idéia ética não se torna possível pelo fato de os indivíduos não produzirem mais para si, mas para o outro. Entretanto, esta produção para o outro é o elemento efetivador de sua finalidade última. Somente a partir da relação que os indivíduos estabelecem entre si, mesmo se tratando de uma relação compulsória, é que se torna possível a concretização de suas necessidades.

Dois momentos da autodeterminação do ser e, portanto, da constituição do processo de individuação, aparecem como momentos basilares em Hegel, sejam eles: a *cultura* e o *trabalho*. Através da cultura e do trabalho se ascende um novo momento qualitativo e, conseqüentemente, uma nova coesão entre *interioridade* e *exterioridade*. Unidade esta supressora tanto de toda naturalidade presente no mundo objetivo através do trabalho quanto das formas de consciência imediata através da cultura. Esta, em sua determinação absoluta, só poderia ser “[...] a libertação, o esforço de libertação superior, o ponto de passagem para a substancialidade infinita subjetiva da

moralidade, objetiva substancialidade não já imediata e natural mas espiritual e ascendida à forma do universal” (HEGEL, 1997, p.172).

Contêm a sociedade civil os três momentos seguintes: a) A mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros: é o sistema de carências; b) A realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema é a defesa da propriedade pela justiça; c) A precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração e pela corporação (HEGEL, 1997, p.173).

Os dois momentos – trabalho e cultura – supressores da naturalidade e da imediaticidade mundana, elevam o modo de se satisfazer às necessidades a uma universalidade formal e abstrata. Esta elevação universal se converterá em novo momento mediativo social tanto das necessidades quanto das carências, postas como finalidades pelos indivíduos particulares. A universalidade emerge, por conseguinte, como momento emancipatório da sociedade civil-burguesa e não da consciência individual, apesar de ser a finalidade última da particularidade.

A cultura – *enquanto determinidade subjetiva da formação do ser* – e o trabalho – *enquanto determinidade objetiva da formação do ser* – constituem uma nova unidade de contrários, um novo momento qualitativo mediativo social, que possibilita a libertação do homem.

Segundo Hegel, é mediante a cultura e o trabalho que o homem se liberta. Liberta-se de sua natureza, humanizando-a. E, ao humanizá-la, cultiva sua subjetividade. Portanto, o homem supera sua própria natureza através do

trabalho e, ao superá-la, coloca-se novas necessidades e carências. Ao mesmo tempo, cria novas formas mediativas através da cultura para a realização de tais necessidades e carências. Trata-se de uma dupla superação, pois enquanto ser natural o homem tem apenas a possibilidade efetiva de ser homem e não ser homem efetivo. Segundo Hegel, o homem efetivamente livre, posto enquanto potência, só se torna efetivo através da cultura e do cultivo de sua subjetividade. Portanto:

É uma opinião falsa pensar que o homem, no estado de natureza, viveria livre em relação às carências, só sentiria exigências naturais simples, apenas utilizando para as satisfazer os meios que uma natureza contingente lhes proporcionasse. É falsa até quando não se considera o elemento de libertação que há no trabalho e de que mais adiante falaremos. Com efeito, a carência natural como tal e a sua satisfação imediata apenas constituiriam o estado em que a espiritualidade se encontra prisioneira da natureza, seriam por conseguinte o estado de selvageria e de não-liberdade, pois a liberdade só existe na reflexão do espiritual em si mesmo, na sua distinção da natureza e na ação refletida sobre si (HEGEL, 1997, p.176).

No sistema filosófico hegeliano a liberdade só se torna possível quando o homem torna-se *para si* tanto através do cultivo de seu corpo (trabalho) quanto de seu espírito (cultura). Eis o momento qualitativo de elevação de uma nova unidade entre *interioridade e exterioridade, ser e dever-ser*. Trata-se do momento em que o homem deixa de ser meramente *em si* e passa a ser *para si*. Esse momento representa a libertação do homem de sua condição natural imediata e se abre a

possibilidade não apenas de efetivação de ser homem, mas de se tornar um homem efetivo. Hegel saúda a civilização como momento de superação da condição natural imediata do homem, que abre a possibilidade constitutiva de um novo homem. De um homem verdadeiramente efetivo.

Nesse momento, Hegel constrói a crítica contra a filosofia jusnaturalista tanto de Rousseau quanto de Hobbes. Faz a crítica ao primeiro, que apreende o homem como um ser apenas *em si*, caracterizado por ser naturalmente bom, mas corrompido pelo processo civilizatório. E faz a crítica ao segundo, que absolutiza o relativo e contingente, elevando-o ao estatuto de princípio universal, a partir do qual o homem caracterizar-se-ia por ser um ser negativista-egoísta, que só se associaria aos demais homens com a finalidade de maximizar a realização de seus interesses privados particulares.

As lentes de Hegel demonstram que tanto Rousseau quanto Hobbes, estavam equivocados em suas definições de homem, pois o homem é e só poderia ser naturalmente a possibilidade de se tornar homem. E somente ao se tornar homem poderia pôr-se em potência para se tornar homem efetivo.

Apesar de criticar a concepção hobbesiana de homem, Hegel se caracteriza por ser o primeiro grande pensador a reconhecer a legitimidade do interesse particular subjetivo, sendo a sociedade civil-burguesa o lugar específico para a realização de tais interesses. No mundo moderno se coloca pela primeira vez toda a determinidade da idéia de homem, enquanto possibilidade concreta de efetivação, pois somente no mundo moderno os homens tomam consciência de que são igualmente livres.

Através da divisão da sociedade civil, a moralidade objetiva imediata evolui, pois, até o Estado, que se manifesta como o seu verdadeiro fundamento. Esta evolução é a prova científica do conceito de Estado, e não há outra. Se o desenvolvimento do conceito científico chega ao Estado como a um resultado, quando ele a si mesmo se dá com o verdadeiro fundamento, é porque tal mediação e tal ilusão se anulam a si mesmas na imediateidade. É por isso que, na realidade, o Estado é, em geral, o primeiro. Na sua intrinsecidade, a família desenvolve-se em sociedade civil, e o que há nestes dois momentos é a própria idéia do Estado [...] (HEGEL, 1997, p.216).

Ao operar pela lógica do conceito, Hegel demonstrara que no mundo moderno emerge uma relação necessária entre particularidade e universalidade que caracteriza o particular como um momento relativo e tolerável, apesar de legítimo e necessário para a determinação da idéia posta em todas as suas diferenças. Este momento de efetivação da determinação da idéia como um universal concreto é a eticidade do Estado propriamente.

Os teóricos do contratualismo clássico tomavam como pressuposto a tese de que os indivíduos teriam sido naturalmente portadores de direitos e que o Estado se caracterizaria por ser o resultado natural do livre-arbítrio daqueles indivíduos particulares. Como se pode observar, trata-se de uma absolutização da particularidade.

Ora, os filósofos do direito natural construíram uma concepção epistêmica equivocada tanto de indivíduo quanto de Estado de forma a absolutizar a ambos. Para tais autores, não há formas mediativas sociais entre o particular e o universal. Portanto, não há relação entre indivíduo e Estado. Se, por um lado, o indivíduo é um ser negativista-egoísta, que subordina o

público à lógica individual-particular; por outro lado, o Estado se caracteriza por ser uma posição estratégica e exterior, que visa única e exclusivamente a resguardar a propriedade privada e a liberdade pessoal.

Em Hegel, o Estado aparece como “[...] realidade em ato da Idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe” (HEGEL, 1997, p.216).

No costume tem o Estado sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade (HEGEL, 1997, p.216).

Diferentemente dos teóricos do direito natural, Hegel parte do princípio de que sendo o Estado espírito objetivo – momento de realização plena da eticidade –, o indivíduo só poderia se objetivar enquanto membro do Estado. Portanto, o indivíduo só se torna sujeito de direito, ou seja, obtém o direito à particularidade, no instante em que se integra e se submete às instituições orgânicas que compõem o Estado. Ao integrar-se às instituições, o indivíduo reconcilia sua vontade pessoal-individual às formas comunitárias de vida (universalidade) que tem no Estado sua forma plenamente desenvolvida.

Somente a partir dessa integração entre indivíduo e Estado é que se torna possível a garantia efetiva do direito à particularidade, pois é justamente nesse momento que se integra a universalidade e a particularidade.

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever (HEGEL, 1997, p.217).

Os indivíduos na sociedade civil-burguesa direcionam suas ações de acordo com a imediaticidade de seus interesses particulares, não havendo consciência da efetivação da idéia ética. Ou seja, a finalidade dos indivíduos é meramente a realização imediata de suas carências e necessidades. Portanto, a sociedade civil-burguesa é o momento legítimo e necessário da realização do indivíduo que potencializa sua vontade particular subjetiva. Todavia, o desenvolvimento desregrado da particularidade se torna um dos principais elementos geradores da miséria físico-moral do mundo moderno.

Nesses termos, o Estado por se caracterizar por ser a forma mais desenvolvida e elevada da Idéia ético-política é incumbido de criar, estabelecer e ordenar normas e regras capazes de regulamentar o desenvolvimento desregrado das particularidades subjetivas. Trata-se do momento da eticidade plena, na qual a universalidade em relação dialética com a particularidade garante tanto a liberdade subjetiva da pessoa particular quanto o interesse da comunidade ética.

Do contrário, a expansão da particularidade em todas as direções, sem nenhuma mediação com a universalidade, geraria um tipo de *atomismo social* no qual o interesse individual particular se sobreporia ao interesse da comunidade ética. Tal

processo se aprofunda e se completa na era moderna e somente nesta fase da história humana é que se torna possível a instauração legítima e autônoma da vontade subjetiva.

O fino tracejar de Hegel demonstra que:

Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e das liberdades pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Ora, é muito diferente a sua relação com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e moralidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal. Considerada abstratamente, a racionalidade consiste essencialmente na íntima unidade do universal e do indivíduo e, quanto ao conteúdo no caso concreto de que aqui se trata, na unidade entre liberdade objetiva, isto é, entre a vontade substancial e a liberdade objetiva como consciência individual, e a vontade que procura realizar os seus fins particulares; quanto à forma, constitui ela, por conseguinte, um comportamento que se determina segundo as leis e os princípios pensados, isto é, universais. Esta idéia é o ser universal e necessário em si e para si do espírito (HEGEL, 1997, p.217-8).

Segundo Hegel, um dos grandes equívocos dos teóricos do direito natural foi o de apreender os indivíduos como

átomos sociais, de forma a caracterizá-los como elementos fundantes do Estado moderno. Ao definir o indivíduo e o Estado em suas particularidades puras e absolutizá-las, os teóricos da filosofia jusnaturalista não foram capazes de apreender nem o indivíduo nem o Estado na sua essência, relação e, portanto, totalidade. Ou seja, não foram capazes de apreender tanto um quanto o outro enquanto momentos plenamente desenvolvidos da eticidade. Eis porque tais teóricos não conseguiram chegar a exata distinção entre Estado e Sociedade Civil.

[...] O Estado como realidade moral, compenetração do substancial e do particular implica que as minhas obrigações para com a realidade substancial sejam também a existência da minha liberdade particular, o que quer dizer que nele direito e dever se encontram reunidos numa só e mesma relação. [...] Esta identidade absoluta do direito e do dever só se realiza como similitude do conteúdo e com a condição de que o conteúdo seja completamente universal, isto é, seja o único princípio do direito e do dever: a liberdade pessoal do homem [...] (HEGEL, 1997, p.226-7).

De acordo com o tracejar das linhas de Hegel, os jusnaturalistas não foram capazes de perceber que não foram os “direitos naturais” dos indivíduos particulares subjetivos que fundaram o Estado. Antes o contrário, foi o Estado enquanto momento da eticidade plenamente desenvolvido que fundou os direitos – tido como naturais – e possibilitou a determinação plena dos indivíduos particulares subjetivos bem como de seus direitos.

Para Hegel, a característica fundamental que diferencia o cidadão do mundo Antigo e o do mundo Moderna é a

subjetividade. Na Grécia antiga não existia uma diferenciação efetiva entre Estado e sociedade civil. O *citoyen* era o membro da substância ética, finalidade última de todo e qualquer *citoyen*. Já no mundo Moderno, com a insurgência do *princípio da liberdade subjetiva*, edificara-se uma separação entre Estado e sociedade civil-burguesa. Portanto, constituíra-se uma diferenciação entre membros do Estado e membros da sociedade civil-burguesa.

Por um lado, o membro do Estado se caracteriza por ser o cidadão – aquele que se preocupa com as necessidades da comunidade ética é que adquire o estatuto de cidadão, adquirindo assim, o estatuto político-público de indivíduo. Por outro lado, o membro da sociedade civil-burguesa é o *bourgeois*, que se vale da relação de dependência *omnilateral*, a qual todos os indivíduos estão submetidos para efetivar seus interesses privados. Hegel concebe um indivíduo cindido entre o público e o privado entre o Estado e a sociedade civil.

A partir da diferenciação acima, pode-se caracterizar a sociedade civil-burguesa como sendo o momento constitutivo da relação de interdependência recíproca entre os indivíduos, que fazem das carências uns dos outros um meio de satisfazer suas próprias carências. Nesse sentido é que se pode afirmar que as carências que advém deste processo são carências abstratas, pois estas não existem objetivamente, são produzidas como meio de se obter lucro.

A sociedade civil-burguesa, portanto, é o momento através do qual a carência deixa de ser necessidade da natureza imediata e passa a ser carência abstrata, determinada pelo arbítrio de cada indivíduo particular, seja na esfera da produção seja na esfera do consumo. Trata-se de um *refinamento* do processo de determinação do homem que ao se libertar

das carências imediatas se determina como *espírito livre*.

Novamente, Hegel prossegue fazendo uma crítica corrosiva à filosofia jusnaturalista, que defendera a tese de que o estado de natureza representara o maior grau de liberdade possível de ser alcançado pelo indivíduo. Para Hegel, o estado de natureza não pode ser concebido como um estado de liberdade, mas como um estágio primitivo do espírito e, portanto, que não permitiu ao espírito que refletisse sobre si – única forma de autodeterminar-se e diferenciar-se da natureza.

Importante destacar que Hegel subdividira a sociedade civil-burguesa em três classes: *substancial*, *industrial* e *universal* (HEGEL, 1997, p.180-182), sendo através da inserção de cada indivíduo nestas classes que eles estabeleceriam relações de dependência recíproca. Ou seja, ao ser o elemento agregador das particularidades individuais a classe se tornara universal. Todavia, sua universalidade não era capaz de resguardar e unificar os distintos interesses individual e particular.

A universalidade capaz de resguardar e unificar os interesses particulares adviria do direito, ou seja, de leis que fossem capazes de resguardar o *princípio da liberdade subjetiva*, de todo e qualquer indivíduo compreendido como portador do direito de autodeterminar-se.

Ora, a sociedade civil-burguesa se convertera na arena do conflito por excelência, pois é através deste espaço que todos os indivíduos buscam realizar seus interesses individuais particulares subjetivos. Assim, a única forma de se manter a ordem pública seria pela administração da justiça via direito, pelo qual buscar-se-ia constituir e ordenar leis capazes de administrar o processo de busca incessante de realização dos diferentes interesses privados que inevitavelmente entrariam em conflito uns com os outros.

Nesses termos, o direito rompe com a sua característica abstrata e adquire efetividade concreta, ou seja, adquire validade objetiva e emerge como forma de proteção e regulamentação da propriedade privada e ao mesmo tempo, como forma punitiva daqueles que transgridem as leis criadas para proteger e regulamentar a propriedade.

Segundo Hegel, ao afirmar a igualdade jurídico-política entre todos os homens o direito alcança a realidade social e se eleva a universalidade, pois reeduca o indivíduo transgressor através da punição e, ao mesmo tempo, recompõe os princípios do direito, de forma a garantir sua validade objetiva. Assim, é o processo de determinação do direito em lei que garante a sua positividade e sua efetivação jurídica. Todavia, a lei é a forma mediativa encontrada pela substância ética para administrar os conflitos presentes na sociedade civil-burguesa. Portanto, a lei não é meramente a forma de regulamentação e punição, representa também os princípios universais de determinada época. O direito é, portanto, a determinação ética da comunidade ética (CIOTTA, 2007).

Há, de acordo com Hegel, uma diferenciação entre direito e lei. Enquanto o primeiro é concebido como sendo o *reino da liberdade efetiva*, a segunda é concebida como sendo a determinação objetiva do direito. Trata-se de uma relação na qual o direito deixa de ser meramente um conceito abstrato *em si* e eleva-se e efetiva-se objetivamente na forma da lei em seu *ser-ai*. Eis os princípios a partir dos quais o direito se constitui enquanto ordenamento jurídico da cultura, dos hábitos e dos costumes de uma determinada época histórica.

Segundo Hegel:

Pendurar as leis tão alto, como fez Denis, o Tirano, que nenhum cidadão

as pode ler, ou enterrá-la debaixo de um imponente aparato de sábios livros, de coleções de jurisprudência, opiniões de juristas e costumes, ainda por cima em língua estrangeira, de tal modo que o conhecimento do direito em vigor só seja acessível aqueles que especialmente se instruíam, tudo isso constitui uma única e mesma injustiça. Os governantes que, como Justiniano, deram ao seu povo uma coleção, mesmo informe, de leis ou, melhor ainda, um direito nacional num código definido e ordenado, não só foram grandes benfeitores, como tal venerados, mas também efetuaram um grande ato de justiça (HEGEL, 1997, p.191).

Assim sendo, a lei só poderia adquirir validade objetiva quando conhecida por todos os membros da comunidade ética, de tal forma a tornar possível que se efetivasse objetivamente o *princípio da liberdade subjetiva*. Ou seja, o direito pertencente a todo e qualquer indivíduo de autodeterminar-se como única forma mediadora do indivíduo se determinar como um ser livre. A mediação do universal é o que torna possível tanto a autodeterminação do indivíduo quanto o processo de determinação de si enquanto ser livre. Sem essa mediação os indivíduos particulares se invadiriam uns aos outros, pois emergiria a vingança privada como forma resolutiva dos conflitos intrínsecos à sociedade civil-burguesa.

Nesses termos, o que garantiria a não invasão mútua entre os indivíduos seria o direito à liberdade subjetiva, presente na universalidade ordenada pela comunidade ética. É a garantia do *princípio da liberdade subjetiva*, compreendido enquanto direito universalmente válido para todos os indivíduos que garante tanto a substância ética quanto o direito à individualidade particular. Aquele princípio garante que as pessoas privadas se relacionem na

sociedade civil-burguesa sem que necessitem se invadirem umas as outras, pois tal princípio carregaria em si a universalidade da lei válida objetiva e efetivamente para todos os membros da comunidade ética.

Daí advém toda a efetividade e, conseqüentemente, toda legitimidade do direito, pois a lesão a um indivíduo particular não é concebida como uma lesão à particularidade, mas como uma lesão à universalidade. Ou seja, representa uma lesão à coesão e à ordem pública da comunidade ética. A pena atribuída ao transgressor, não é meramente um ato punitivo, mas a forma encontrada pela comunidade ética de se recompor e reconciliar a particularidade – a vontade subjetiva que levava tal indivíduo a cometer determinado delito – à universalidade, reeducando-o para (re)inseri-lo na comunidade ética e ao mesmo tempo recompor o próprio direito na sua validade e efetividade (CIOTTA, 2007).

Ora, a fim de alcançar o momento da *eticidade*, Hegel acabara por atribuir certa primazia lógico-ontológica à comunidade ética, relegando a um papel “secundário” o indivíduo e suas particularidades. Todavia, demonstrara rigorosamente a necessidade do livre desenvolvimento das particularidades subjetivas como um dos elementos principais e necessários para a efetivação do mundo Moderno.

O desenvolvimento independente da particularidade é o momento que nos Estados Antigos se manifesta pela introdução da corrupção dos costumes, que essa é a suprema causa da decadência. Tais Estados, que ainda se encontram no princípio patriarcal e religioso ou nos princípios de uma moralidade mais espiritual mas, todavia, mais simples, não estavam em condições de suportar nem a divisão dessa intuição nem a reflexão infinita

da consciência de si. A esta reflexão sucumbiram quando ela começou a surgir na consciência e depois na realidade, porque o princípio demasiado simples em que estavam não possuía aquela verdadeira força infinita que só na unidade se obtém, que permite que a contradição da razão se desenvolva em toda a sua força para a dominar em seguida, que se mantém nessa contradição e se deixa unificar por ela (HEGEL, 1997, p.168).

E continua:

Em *A República*, apresenta Platão a moralidade substancial em toda a sua beleza e verdade ideais, mas não consegue conciliar o princípio da particularidade independente que no seu tempo se introduzira na moralidade grega. Limitava-se a opor-lhe o seu Estado, que só era substancial, e excluía-o até no seu embrião, que é a propriedade privada e a família, e *a fortiori* no seu ulterior desenvolvimento: a livre disposição de si e a escolha de profissão. É este o direito que impede o conhecimento da verdade substancial de *A República* e que leva a considerá-la, o que habitualmente acontece, como um devaneio do pensamento abstrato a que muitas vezes se chama um ideal (HEGEL, 1997, p.170).

Aquela teoria do Estado presente em Platão não partiu do indivíduo, mas da comunidade ética, portanto, toda e qualquer forma de autonomia individual, ou manifestação do *princípio da liberdade subjetiva*, fora fortemente criticado e combatido por se tratar de elementos desagregadores do Estado. O resultado prático da teoria do Estado de Platão fora a eliminação dos dois princípios

fundamentais necessários ao florescimento da liberdade subjetiva – a *família* e a *propriedade privada*.

Por um lado, a teoria do Estado de Platão pusera o Estado como responsável pela educação dos indivíduos, pois tal processo era demasiado importante para ser relegado às relações da vida privada. Portanto, não era a família quem educava seus filhos de acordo com seus pressupostos ético-morais particulares, mas o Estado de acordo com a moralidade exigida pela comunidade ética. Por outro, colocara a propriedade privada como momento de cisão da comunidade ética, que caso se disseminasse levaria a busca desenfreada da realização dos interesses particulares de cada indivíduo, desagregando-se assim a própria comunidade ética. Tratar-se-ia do momento de corrupção das virtudes da comunidade e conseqüentemente do cidadão.

A eticidade alcançada pelos Estados da Antiguidade era uma eticidade espiritual dado o caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva, pois a coesão social se dava pela tradição, pelo entrelaçamento entre religião, moral e política. Tratar-se-ia de uma eticidade, na qual se fazia coincidir esfera pública e privada.

Ora, ao definir Estado e Sociedade Civil-burguesa de forma a distingui-los um do outro, Hegel tinha por objetivo conciliar interesse individual particular e interesse geral público. Outrora, no momento em que surgiu na Grécia Antiga de maneira embrionária, o *princípio da liberdade subjetiva* se converteu em elemento desagregador e dilacerador da unidade ético-política da pólis, pois o fim do indivíduo se confundia com o fim do Estado e tal fim acabava por gerar uma identidade ético-política substancial. No instante em que surge entre os gregos a *autonomia da consciência*, enquanto nova figura da idéia ética se enuncia um

novo aspecto universal de homem, que coloca em xeque toda forma organizativo-administrativa daquela sociedade.

Já no Império Romano o *princípio da liberdade subjetiva* aparece limitado pela esfera jurídico-política, na qual através do conceito de pessoa estabelece-se uma igualdade formal entre os indivíduos. Todavia, tratava-se de uma igualdade jurídica abstrato-formal, que garantia o direito à igualdade apenas aos proprietários. Nesta forma societal-organizativa o direito à particularidade fora elevado à universalidade, entretanto, de maneira parcial, unilateral e excludente.

Segundo Hegel, o *princípio da liberdade subjetiva* só alcança sua plena universalidade com a ética-moral cristã, que partiu do princípio de que todos os homens caracterizar-se-iam por serem iguais e que, portanto, responderiam pelas suas faltas diante de Deus. No instante em que o cristianismo passou a compreender os homens como iguais, é que se colocou a possibilidade efetiva de superação da concepção de pessoa presente no direito romano. Se com a ética-moral cristã o *princípio da liberdade subjetiva* foi alçado a princípio universal, com a Reforma Protestante tal princípio se efetivou em um novo patamar, pois ressaltava o valor do indivíduo.

Como os indivíduos da coletividade são seres espirituais que, por isso, contêm os dois elementos de individualidade extrema consciência e voluntária e de universalidade extrema que conhece e quer a realidade substancial, como portanto tais indivíduos só conseguem justificar esses dois aspectos quando agem como pessoas privadas e ao mesmo tempo como pessoas substanciais – nas esferas indicadas alcançam, por outro lado, a primeira realidade imediatamente e, por outro lado, a segunda através de dois meios:

nas instituições que são o que há de virtualmente universal, nos seus interesses particulares, têm eles a essência da sua consciência de si, essas instituições lhes dão a seguir, nas corporações, uma atividade e uma ocupação dirigidas para um fim universal (HEGEL, 1997, p.229).

Se, por um lado, o *princípio da liberdade subjetiva* é posto no âmbito da moralidade pelo cristianismo; por outro, o *princípio da liberdade subjetiva* é posto em prática pelas Revoluções Burguesas, de forma a tornar possível a materialização da autonomia individual e colocar no centro das relações sociais o interesse privado.

Essa nova forma de organização, administração e produção da vida material e espiritual, elegem o interesse particular individual como centro dinâmico do mundo Moderno. A Revolução Francesa, enquanto momento objetivo de universalização do homem, marca o momento decisivo da efetivação do *princípio da liberdade subjetiva*, pois nesse instante os homens passam a ser concebidos como iguais e livres, pelo menos na esfera jurídico-política e, ao mesmo tempo, como sujeitos de direito, portadores de direito à liberdade particular da subjetividade.

Através da teoria da Sociedade Civil-burguesa, Hegel demonstrara de maneira nítida que diferentemente da Antiguidade e do Medievo, a era Moderna se caracterizara por pôr-se *para si* um novo momento de determinação da liberdade, compreendida como momento de autodeterminação da vontade da liberdade subjetiva. Emerge a partir da teoria da Sociedade Civil-burguesa de Hegel o processo de apreensão e análise lógico-conceitual, pelo qual buscar-se-ia apreender o movimento das transformações em curso no mundo moderno de forma a estabelecer a primígena distinção entre as esferas privada – que dizia respeito às relações

econômicas – e pública – que dizia respeito à forma administrativo-organizativa da ordem pública (CIOTTA, 2007).

Na estrutura lógico-conceitual hegeliana, a Sociedade Civil-burguesa se colocava como esfera intermediária entre a família e o Estado. Sendo fruto das grandes revoluções políticas, econômicas e sociais do mundo Moderna, a sociedade civil-burguesa abriu a possibilidade para o livre desenvolvimento da autonomia da *pessoa*^{viii} e culminou na formação de diversas tessituras interpessoais que caminharam para a satisfação de interesses privados. Portanto, a sociedade civil-burguesa só poderia ser compreendida enquanto determinação, tanto histórica quanto lógico-conceitual do *princípio da liberdade subjetiva* e, portanto, só poderia florescer no âmbito da privacidade. Ou seja, a sociedade civil-burguesa se caracteriza por ser o momento do privado por excelência.

Segundo Hegel:

[...] Pela divisão, o trabalho do indivíduo torna-se mais simples, aumentando a sua aptidão para o trabalho abstrato bem como a quantidade da sua produção. Esta abstração de aptidões e dos meios completa, ao mesmo tempo, a dependência mútua dos homens para a satisfação das outras carências, assim se estabelecendo uma necessidade total (HEGEL, 1997, p.178).

E continua:

Na dependência e na reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, a apetência subjetiva transforma-se numa contribuição para a satisfação das carências de todos os outros. Há uma tal mediação do particular pelo universal, um tal movimento dialético, que cada um, ao ganhar e produzir para sua

fruição ganha e produz também para a fruição dos outros [...] (HEGEL, 1997, p.178).

Na busca constante de satisfação dos interesses privados, pode-se observar que é mediante as formas com que os particulares se relacionam entre si que os indivíduos realizam seu bem próprio. A realização do bem próprio, tida como finalidade, acaba por se dar à forma da universalidade satisfazendo-se os indivíduos particulares. Ao fazerem de seus fins absolutizados, os indivíduos particulares tenderiam a anular qualquer outro tipo de fim. Os indivíduos, enquanto pessoas privadas, acabariam por excluir os interesses dos demais indivíduos. Todavia, em uma leitura não-dialética – já que não se trata meramente de determinações históricas, mas também lógico-conceitual –, nesse processo de absolutização dos interesses privados das pessoas particulares, os indivíduos tenderiam naturalmente a eliminarem-se de maneira mútua, fato que não ocorre porque Hegel acolhe o *princípio da contradição* e opera sua análise a partir dela. Resolve o axioma mediante a suspensão desse processo de absolutização, pois apesar de haver o processo de absolutização dos interesses dos indivíduos, tais interesses só seriam passíveis de realização na medida em que os indivíduos fossem levados a se associarem como única forma de exteriorização de seus interesses particulares subjetivos.

A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e satisfaz por meio da outra e é

ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio (HEGEL, 1997, p.167-8).

Ora, somente se a particularidade subjetiva se mantiver na ordem objetiva e de acordo com ela se o seu direito for reconhecido, ela se torna o princípio que dá alma à sociedade civil, que permite o desenvolvimento da atividade inteligente, do mérito e da honra.

O fino traçado de Hegel afirmara que:

O indivíduo só adquire uma realidade quando entra na existência, isto é, na particularidade definida: por isso deverá ele limitar-se exclusivamente a um domínio particular da carência. Neste sistema, a disposição moral objetiva consiste na probidade e na honra profissionais e, graças a elas, cada um faz de si membro de um elemento da sociedade civil, por sua determinação individual, pela sua atividade, sua aplicação e suas aptidões. É enquanto tal que cada um se mantém e só por intermédio do universal se subsiste na vida e se é reconhecido tanto na própria representação como na dos outros (HEGEL, 1997, p.184).

Ora, a Sociedade Civil-burguesa emerge como determinação histórica lógico-conceitual a partir da qual se pode observar apenas um dos momentos da idéia ética, pois os indivíduos se associam não pelo fato de se reconhecerem uns nos outros, mas pelo fato de dependerem do outro para realizar suas finalidades. Trata-se, portanto de uma associação compulsória. Portanto, os indivíduos particulares necessitavam de uma forma de associação mais elevada que possibilitasse

uma coesão social mais sólida do que aquela baseada no *sistema de carências* e no *trabalho*^{viii}. Esse momento é o da determinação mais elevada do espírito da idéia ética – a *eticidade* propriamente –, que só pode emergir na figura do Estado. O Estado é a única forma de substância ética que pode conciliar as contradições da sociedade civil-burguesa, todavia, não pode superá-las. Trata-se, portanto, do momento administrativo dessas contradições.

Hegel argumenta através do método lógico-especulativo que o primeiro princípio constitutivo da Sociedade Civil-burguesa é e só poderia ser, *a pessoa concreta que é para si um fim particular*. Não se trata, portanto, de uma concepção de pessoa abstrata, meramente jurídico-formal, mas de uma concepção concreta de pessoa, de um ser que constitui uma totalidade de carências e necessidades. É na busca dos seus interesses particulares, ou seja, de satisfação de suas carências e necessidades, tanto objetivas quanto subjetivas, que se encontra o princípio constitutivo da sociedade civil contemporânea.

Em última instância, apesar de fazer a crítica e avançar para a superação, poder-se-á constatar que Hegel não rompe com a perspectiva de homem hobbesiana, no entanto, o que o diferencia de Hobbes, é o fato de compreender esta natureza humana como algo histórico, contraditório e, portanto, passível de ser superado. O momento de superação dessa contradição do ser – que ao mesmo tempo coloca-se como finalidade à satisfação de seus interesses de forma a absolutizá-los, mas depende dos demais indivíduos para realizá-los e satisfazê-los –, só se tornaria possível a partir da constituição da sociedade civil-burguesa.

A relação recíproca das carências e do trabalho que as satisfaz reflete-se sobre si mesma, primeiro e em geral, na

personalidade infinita, no direito abstrato. É, porém, o próprio domínio do relativo, a cultura, que dá existência ao direito. O direito é, então, algo de conhecido e reconhecido, e querido universalmente, e adquire a sua validade e realidade objetiva pela mediação desse saber e desse querer (HEGEL, 1997, p.185).

Esse protoprincípio da Sociedade Civil-burguesa é o que assegura, tanto o processo de individuação quanto à garantia de liberdade dos indivíduos, que podem e necessitam expandir-se em um processo, no qual estes se colocam a finalidade de se autodeterminar e têm como único limite à autodeterminação dos demais indivíduos.

Somente no mundo Moderno se torna possível a efetivação concreta desse processo determinativo do ser enquanto liberdade individual da pessoa particular. O mundo Moderno, portanto, constitui e é constituído por um terreno fértil, no qual se torna possível, finalmente, a realização de todas as determinações da idéia. A liberdade subjetiva só alcança seu pleno desenvolvimento e reconhecimento em sua universalidade no mundo Moderno, assim como todas as formas de poderes éticos capazes de garanti-la – institucionalidade jurídico-política.

Ora, assim sendo, a Sociedade Civil-burguesa só pode ser compreendida enquanto espaço de autodeterminação do indivíduo, enquanto fim para si mesmo. Entretanto, tanto a autodeterminação do indivíduo quanto o fim que se coloca estão condicionados pela forma da universalidade. Ou seja, o direito^{ix}.

O indivíduo se autodetermina até o ponto em que o direito lhe permite se autodeterminar. Trata-se de um indivíduo abstrato-universal que se iguala aos demais na esfera pública (jurídico-política) e se diferencia do demais na esfera privada

(econômica). Assim, “o que o direito é em si afirma-se na sua existência objetiva, quer dizer, define-se para a consciência pelo pensamento. É conhecido como o que com justiça é e vale. Ou seja, é a lei. Tal direito é, segundo essa determinação, o direito positivo em geral” (HEGEL, 1997, p.186).

[...] O que é direito deve vir a ser lei para adquirir não só a forma da sua universalidade, mas também a sua verdadeira determinação. Deste modo a idéia de legislação não significa apenas que algo se exprime como regra de conduta válida para todos; a sua íntima essência é, antes disso, o reconhecimento do conteúdo em sua definida universalidade [...] (HEGEL, 1997, p.186).

Poder-se-á constatar que os princípios lógico-especulativos de universalidade e particularidade são e estão no fundamento da Sociedade Civil-burguesa. A concepção de Homem em Hegel segue toda a tradição liberal que nasce com a era Moderna, pois a finalidade desse ser nada mais é do que uma finalidade egoísta, que tem por objetivo única e exclusivamente a realização de seus interesses particulares. Todavia, a finalidade egoística desse ser da era Moderna é condicionada pela universalidade (direito), e sendo condicionada por esta universalidade, constitutiva tanto da Sociedade Civil-burguesa quanto da sociedade política, funda um sistema de dependência *omnilateral*, não permitindo assim a invasão e a eliminação recíproca entre os indivíduos.

O direito que chega à existência na forma de leis positivas também, como conteúdo, se realiza através da aplicação, e estabelece, então, relações com a matéria fornecida pelas

situações infinitamente complexas e singulares das espécies de propriedades e de contratos da sociedade civil e, bem assim, com as situações morais que assentam no sentimento, no amor e na confiança, mas só na medida em que estes contêm um aspecto do direito abstrato (HEGEL, 1997, p.189).

De acordo com Hegel, o movimento de autodeterminação da particularidade só se torna possível na mesma medida em que se estabelece uma relação com as demais particularidades, portanto, trata-se de uma relação de dependência *omnilateral*, em que cada indivíduo está submetido. A esse processo de determinação das particularidades, Hegel denominara *sistema de carências*. Eis o fundamento da sociedade civil do mundo Moderno. Somente neste, pode-se caracterizar o indivíduo como um ser *para si*, pois somente neste momento a maneira de satisfação das carências particulares, tornaram-se fins relativos e carências abstratas, dividindo-se e multiplicando-se ao infinito.

Emerge uma relação de dependência *omnilateral*, que fundamenta e nutre cotidianamente o processo de aprimoramento e ampliação dos meios e modos de satisfação das carências. Insurge um *refinamento* do *sistema de carências* cada vez mais abstrato, que fundamenta e torna possível a constituição e efetivação da sociedade civil-burguesa.

A constituição da sociedade civil-burguesa em Hegel é mediada por aquilo que ele denominou de sistema de carências. Tal sistema expressa o modo de produção da sociedade moderna, fundado na divisão social do trabalho e na propriedade privada. Ao defender a tese de que na sociedade civil-burguesa emerge uma universalidade que domina as particularidades aparentemente dispersas, Hegel incorporou

os mesmos fundamentos teórico-práticos dos pais da economia política^x.

Naquilo que Hegel denominou sistema de carências não havia relações éticas comunitárias e quando havia, tais relações se caracterizavam pela fragmentação. A imediaticidade fez com que os sujeitos tivessem como finalidade a efetivação de suas necessidades e carências, o que os levou a se colocarem enquanto indivíduos particulares subjetivos, *átomos sociais* que ao entrarem em concorrência uns com os outros se oporiam de maneira recíproca. Ou seja, o sistema de carências levou os indivíduos a uma cisão aparentemente irreconciliável, a partir da qual foram levados a se atomizar e a se oporem uns aos outros, de forma a emergir àquilo que Hegel cognominara *sistema da atomística*. O conceito elaborado por Hegel, tinha por finalidade a análise desse processo de atomização do indivíduo, a partir do qual os *átomos sociais* se relacionavam não por que houvesse elementos éticos que os unificassem, mas porque havia necessidades puramente exteriores, que os empurravam a relacionarem-se uns com outros.

No *sistema de carências*, a partir do qual os indivíduos eram levados a atomização social não havia eticidade, havia apenas à vontade de realização dos interesses particulares subjetivos de cada indivíduo, que para efetivá-los necessitavam do outro, não como fim mas como meio. Se por um lado a imediaticidade de tais relações levou à cisão da substância ética, por outro levou à efetivação do *princípio da liberdade subjetiva* – a efetivação do direito a subjetividade. Eis a contradição pela qual Hegel opera para definir e compreender a sociedade civil-burguesa.

Ao mesmo tempo que Hegel faz um elogio ao princípio da liberdade subjetiva, compreendendo tal processo

como legítimo e necessário, faz a crítica ao processo de absolutização unilateral da particularidade, que chegou ao ponto de anular a universalidade. Trata-se de uma contradição, pela qual Hegel procurou demonstrar exatamente que o desenvolvimento pleno da particularidade levou a um novo momento da universalidade, única e exclusiva forma de garantir o direito à subjetividade.

Destarte, não se pode observar em Hegel nem a absolutização do particular nem do universal – própria do jusnaturalismo –, mas uma unidade de contrários, a partir da qual se busca garantir tanto o direito à subjetividade quanto a interligação entre os indivíduos na comunidade ética. Portanto, apesar de Hegel aderir a alguns princípios tanto do liberalismo político quanto econômico, não se pode caracterizá-lo como um liberal, pois o liberalismo seja ele político ou econômico, estabelece uma relação antitética e insuperável entre indivíduo e Estado. Os teóricos do liberalismo vêem o Estado não como o momento da eticidade, mas como um mal necessário, que tem como finalidade única e exclusiva, o controle do indivíduo – negativista-egoísta.

Se para os teóricos da economia clássica a categoria trabalho servira unicamente para explicar o valor, para Hegel a categoria trabalho se elevou a uma ontologia, pois explicaria não só o modo de produzir mas o modo de produzir a vida material e espiritual do homem.

Hegel compreendeu que somente através da categoria trabalho o ser poderia se libertar das carências imediatas impostas pela natureza, emergindo assim a possibilidade não apenas do homem efetivar-se enquanto homem, mas do homem se tornar um homem efetivo. Se por um lado, a categoria trabalho levou os homens a estabelecerem relações sociais de dependência recíproca, por outro, tais

relações levaram à ampliação da possibilidade de satisfação das necessidades e carências particulares subjetivas. Eis o momento da universalidade do homem, que passou a pôr-se não apenas *em si*, mas e fundamentalmente *para si*.

Pela primeira vez na história da humanidade o homem fora caracterizado não pela racionalidade – compreendida como algo intrínseco ao seu ser –, mas pelo ato de se produzir a si próprio. Pelo ato de produzir e multiplicar carências ao infinito, criando formas mediativas através da categoria trabalho para satisfazê-las.

Ora, de acordo com Hegel, o que diferenciaria efetivamente o homem dos demais animais, seria a possibilidade que o homem tem de se libertar da imediatividade da natureza, se colocando enquanto potência infinita, criadora e realizadora de novas carências. Há em Hegel uma ruptura com toda a tradição do pensamento ocidental, que via na racionalidade o elemento que diferenciava os homens dos demais animais.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. – Bauru-SP: EDIPRO, 1995.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril, 1978.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. 4ªed. – Brasília: UnB, 1997.

_____. *Direito e Poder*. Trad. Nilson Moulin. – São Paulo: UNESP, 2008.

_____. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. Trad. Luis Sérgio Henrique e Carlos Nelson Coutinho. – São Paulo: UNESP; Brasiliense, 1989.

_____. *Liberalismo e Democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 3ª ed. – São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Locke e o direito natural*. Trad. Sérgio Bath. – Brasília: UnB, 1997.

_____. *O Futuro da Democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *Teoria da norma jurídica*. Trad. Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti. 3ªED. – Bauru-SP: EDIPRO, 2005.

_____. *Teoria das formas de governo*. 10ªed. Trad. Sérgio Bath. – Brasília: UnB, 1988.

_____. *Teoria do Ordenamento Jurídico*. Trad. Maria Celeste C. J. Santos. 10ªed. – Brasília: UnB, 1999.

_____. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Campus, 1991.

_____. *Três ensaios sobre a democracia*. – São Paulo: Cardim&Alario, 1991.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. 2ªed. Trad. Renato de Assunção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto, Carmem Lídia Richter Ribeiro Moura. – Brasília: UnB, 1997.

CIOTTA, Tarcílio. O conceito de sociedade civil em Hegel e o princípio da liberdade subjetiva. – Campinas, SP : [s. n.], 2007.

DEL ROIO, Marcos. *O império universal e seus antípodas: a ocidentalização do mundo*. – São Paulo: Icone, 1998.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três "Críticas"*. Trad. Karina Janine. – Rio de Janeiro: Difel, 2009.

GOBETTI, P. *La Rivoluzione Liberale*: rivista storica settimanale di política. – Turim: Einaudi, 2001.

GRAMSCI, Antonio. *Os cadernos do cárcere. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política.* (vol.3); Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique, Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *Os cadernos do cárcere. Temas da Cultura. Ação Católica. Americanismo e fordismo.* (vol.4) Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GUTMANN, Amy. *A desarmonia da democracia.* Lua Nova, v.36, 1995, pp.5-37.

HENRY, Michel. *Marx I: Une philosophie de la réalité.* – Paris: Gallimard, 1976.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. A Sociedade Civil. In. *Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº06.* Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2003.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830) (vol. III).* Trad. Paulo Meneses. – São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito (I e II).* Trad. Paulo Meneses. – Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

_____. Introdução à Filosofia do Direito. In. *Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº10.* Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2005.

_____. O Direito Abstrato. In. *Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº05.* Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2003.

_____. O Estado. In. *Col. Textos Didáticos, nº32.* Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 1998.

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

HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã ou matéria, forma de poder de um Estado eclesiástico e civil.* Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. – São Paulo: Nova Cultura, 1999.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos.* Trad. Arthur Morão. – Lisboa Portugal: Edições70, 1995^a.

_____. *Crítica da faculdade do juízo.* Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b.

_____. Crítica da razão pura. In. *Col. Os Pensadores.* Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. – São Paulo: Abril, 1999.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes.* Trad. Antonio Pinto de Carvalho. – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. *Introdução ao estudo do direito: doutrina do direito.* Trad. Edson Bini. – Bauru SP: Edipro, 2007.

_____. *Metafísica dos Costumes.* 2^aed. Trad. Edson Bini. – Bauru-SP: Edipro, 2008.

_____. “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, In: *Immanuel Kant. A paz perpétua e outros opúsculos* – Lisboa: Edições 70, 1995c, pp. 57-102.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do estado.* Trad. Luís Carlos Borges. 3^a ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval.* Trad. José Rivair de Macedo. – Bauru-SP: Edusc, 2005.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância.* Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Dois Tratados sobre o governo civil.* Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. – São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Segundo Tratado sobre o governo*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Jacy Monteiro. – Abril Cultural: São Paulo, 1973.

LOPARIC, Zeljko. “Heurística kantiana”, In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. v. 5. 1983, pp. 73-89.

_____. “Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão”. In: Filipe (Org.): *Justiça como equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. – Florianópolis: Insular, 1998, pp. 73-85.

_____. *A semântica transcendental de Kant*. – Campinas: Unicamp/Coleção CLE, 2000.

_____. “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant.” In: *O Filósofo e sua História. Homenagem a Oswaldo Porchat, Michael B. Wrighey e Plínio de Junqueira Smith (Org)*. , v 36. – Campinas: Unicamp/Coleção CLE, 2003, pp. 477-520.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do Liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. – Aparecida-SP: Idéias&Letras, 2006.

_____. *Democracia ou Bonapartismo: o triunfo e a decadência do sufrágio universal*. Tra. Luiz Sérgio Henriques. – Rio de Janeiro: UFRJ; São Paulo: UNESP, 2004.

_____. *Gramsci, do liberalismo ao comunismo crítico*. Trad. Teresa Ottoni e Giovanni Semeraro. – Rio de Janeiro: Revan, 2006.

_____. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal. Liberdade, Igualdade, Estado*. Trad. Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli. – São Paulo: UNESP, 1998.

LUKÁCS, György. *El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. Wenceslao Roces. – Barcelona-México: Grijalbo, 1972.

_____. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson

Coutinho e José Paulo Neto. –Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Escritos Políticos*. Trad. Lívio Xavier. Bauru: Edipro, 1995.

_____. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. – São Paulo: Abril, 1973.

MACPHERSON, C. B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *A democracia liberal: origens e evolução*. Trad. Nathanael Caixeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MARSHALL, T. H. *Cidadania e classe social*. In. Marshall, T. H., *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARCUSE, Herbert. *Ontologia de Hegel y teoria de la historicidad*. Trad. Manuel Sacristán. – Barcelona: Matínez Roca, 1968.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. – São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte e Cartas a Kugelmam*. 7ªed. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. – São Paulo: Paz e Terra, 2002.

MAZZEO, Antonio Carlos. *O vóo de Minerva: a construção da política, do igualitarismo e da democracia no Ocidente Antigo*. – São Paulo: Boitempo; UNESP, 2009.

MEADE, J.E. *Liberty, Equality and Efficiency*. Nova York: New York University Press, 1993.

MONTESQUIEU, Charle-Louis. *Do espírito das leis*. 2ªed. Trad. Cristina Muracho.– São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Liberalismo Político*. Trad. Sergio René Madero Báes. – México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. – 2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROUANET, Luiz Paulo. O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação. In: *Revista Reflexão*. Campinas, 2000, pp. 111-117.

ROUSSEAU, Jean-Jacque. Do Contrato Social. In. *Col. Os Pensadores*. 4ªed. Trad. Lourdes Santos Machado. – São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os Homens. In. *Col. Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. – São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Trad. Paula, S. – Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

SIEYÈS, E. *A constituinte burguesa*. 4ª ed. Trad. Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2001.

SMITH, Adam. Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações. Trad. Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira. In. *Col. Os Pensadores*. – São Paulo: Abril, 1974.

STAROBINSKI, J. *A invenção da liberdade: 1700-1789*. Trad. Fulvia Maria Luiza Maretto. – São Paulo: Unesp, 1994.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América* (2 volumes). Trad. Eduardo Brandão. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VARGA, CSABA. *Transition to rule of law: on the democratic transformation in Hungary*. – Budapest: 1995.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. (2 volumes) 4ªed. Trad. Régis Barbosa, Karen Barbosa. São Paulo: UnB – Imesp, 2004.

ⁱ Doutorando em Ciências Sociais pela UNESP/Universidade Estadual Paulista – “Júlio de Mesquita Filho” – Faculdade de Filosofia e Ciências/Campus de Marília. E-mail: marcelo_lira@marilia.unesp.br. Este trabalho foi realizado a partir da disciplina: Introdução ao sistema filosófico de Hegel: a perspectiva dos princípios da filosofia do direito; ministrado pelo Professor Dr. Pedro Novelli, no Programa de Pós-graduação de Filosofia da Faculdade Filosofia e Ciências/Campus de Marília.

ⁱⁱ Quanto àquilo que em direito romano se chama direito pessoal, diremos que o homem tem de ser considerado com um certo *status* para ser uma pessoa. No direito romano a personalidade é uma situação, um estado que se opõe a escravatura. O conteúdo do direito romano chamado pessoal vai além do direito sobre os escravos, de que também dependem as crianças e sobre os que estão às relações familiares. Em Kant, as relações familiares constituem os direitos pessoais de modalidade exterior. O direito romano pessoal não é, pois, o direito da pessoa como tal mas apenas o da pessoa particular. [...] Em Kant, os direitos pessoais são aqueles que têm origem num contrato [...]. Toda espécie de direito se refere a uma pessoa; e, objetivamente, o direito que tem origem num contrato não é direito sobre uma pessoa, mas sobre uma coisa que lhe é extrínseca, que é sempre uma coisa. (HEGEL, 1997, p.43).

ⁱⁱⁱ Como pessoa, eu mesmo sou uma individualidade imediata, o que, numa definição mais rigorosa do Eu, significa que sou vivente neste corpo orgânico que é a minha experiência extrínseca, indivisa, universal em seu conteúdo e possibilidade real de qualquer posterior determinação. Como pessoa, também eu, no

entanto, possuo a minha vida e o meu corpo como coisas estranhas e dependentes da minha vontade. (HEGEL, 1997, p.47).

^{iv} Para a propriedade como existência de personalidade, não são suficientes a minha representação interior e a minha vontade de que algo deva ser meu, mas é ainda preciso um ato de posse. A existência que esta vontade assim adquire implica a possibilidade da sua manifestação a outrem. Que a coisa de que eu possa apropriar-me não tenha dono ou é uma condição negativa que por si mesma se compreende ou reporta-se a uma antecipada relação com outrem. (HEGEL, 1997, p.51).

^v O direito contra o crime, quando assume a forma de vingança, é apenas um direito em si, um direito que ainda não tem a forma do direito, isto é, que não é justo na sua existência. Em vez do ofendido, enquanto parte, intervém o ofendido, enquanto universal, que no tribunal tem a sua eficaz realidade própria. A perseguição e a repressão do crime deixam assim de ser represálias subjetivas e contingentes como acontece na vingança. A repressão passa a ser reconciliação do direito consigo mesmo na pena. Do ponto de vista objetivo, há reconciliação por anulação do crime e nela a lei restabelece-se a si mesma e realiza a sua própria validade. Do ponto de vista subjetivo, que é o do criminoso, há reconciliação com a lei que é por ele conhecida e que também é válida para ele, para o proteger. Na aplicação da lei sujeita-se ele, por conseguinte, à satisfação da justiça, sujeita-se, portanto, a uma ação que é sua. (HEGEL, 1997, p.196).

^{vi} “[...] Procede como se a máxima de tua ação devesse ser erigida, por tua vontade, em LEI UNIVERSAL DA NATUREZA”.(KANT, 1964, p.83)

^{vii} Cumpre a cultura, ao pensamento como consciência do indivíduo na forma do universal, que eu seja concebido como uma pessoa universal, termo em que todos estão

compreendidos como idênticos. Deste modo, o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. Tal conscientização do valor do pensamento universal tem uma importância infinita, e só se torna um erro quando cristaliza na forma do cosmopolitismo para se opor à vida concreta do Estado (HEGEL, 1997, p.185).

^{viii} A mediação que para a carência particularizada prepara e obtém um meio também particularizado é o trabalho. Através dos mais diferentes processos, especifica a matéria que a natureza imediatamente entrega para os diversos fins. Esta elaboração dá ao meio o seu valor e a sua utilidade; na sua consumação, o que o homem encontra são sobretudo produtos humanos, como o que utiliza são esforços humanos (HEGEL, 1997, p.177).

^{ix} No direito positivo, o que é legal é origem do conhecimento do que é o direito ou, para falar com propriedade, do que é de direito. Deste ponto de vista, a ciência jurídica positiva é uma ciência histórica que tem por princípio a autoridade. O mais que se lhe possa acrescentar são assuntos a tratar pelo intelecto e referem-se à ordem exterior, à coordenação, à coerência e a aplicação. [...] A ciência positiva tem não só o direito mas também o rigoroso dever de deduzir, dos dados positivos em todas as minúcias, as formações históricas bem como as aplicações e complicações das regras jurídicas. É assim que mostrará a sua lógica interior [...] (HEGEL, 1997, p.188-9).

^x Quando a sociedade civil se encontra num estado de atividade sem obstáculos, pode ser concebida como um progresso contínuo e intrínseco da população e da operosidade. Com a universalização da solidariedade entre os homens, com o acerto entre as técnicas que permitem satisfazê-las, é certo o aumento da acumulação das riquezas, pois essa dupla universalidade produz os maiores ganhos; mas certo é que também aumentam a especialização e a limitação do trabalho particular e, portanto, a dependência e o abandono das classes ligadas a esse trabalho, bem como a incapacidade para sentir e exercer outras faculdades, sobretudo as que se referem às vantagens espirituais da sociedade civil (HEGEL, 1997, p.208).

Quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a

um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas.

Se se impuser a classe rica o encargo de diretamente manter o nível vulgar de vida reduzida à miséria, ou se, por uma forma qualquer de propriedade pública (ricos hospitais, fundações, mosteiros), diretamente se fornecerem os meios, a subsistência ficará assegurada aos miseráveis sem que tenham de recorrer ao trabalho, o que é contrário ao princípio da sociedade civil e ao sentimento individual de independência e honra (HEGEL, 1997, p.208-9).

Se, pelo contrário, o viver lhes for assegurado pelo trabalho, dando-lhes condições de o obter, a quantidade de produtos aumentará então num excesso que, à falta de consumidores correspondentes pois eles mesmos são os produtores, constitui precisamente o mal que assim cresce duplamente. Deste modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso da miséria e à sua conseqüente plebe (HEGEL, 1997, p.209).

O meio que se revelou mais eficaz contra a pobreza, bem como contra o desaparecimento da honra e do pudor, bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e a dissipação que originam a plebe, foi, sobretudo na Escócia, abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicância pública (HEGEL, 1997, p.209).