

SÉRGIO LUÍS RIZZO DELA-SÁVIA

DETERMINAÇÕES CONCEITUAIS DA CIDADANIA NOS
PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado em Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da UFMG,
como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Alves
Vieira
Linha de pesquisa: Filosofia Social e
Política

UFMG
Curso de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado
Belo Horizonte - 1999

“A política — como a história — é não somente um processo infinito, mas também uma realização, a realidade da liberdade” (FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel*, 1964: 6).

Ao Espírito, Deus, por minha vida presente e por esse aprendizado.

A Jesus, o Cristo, por sua infinita Luz.

A meus guias e protetores espirituais, pelo amparo incessante.

A meus pais, por muito do que sou e faço.

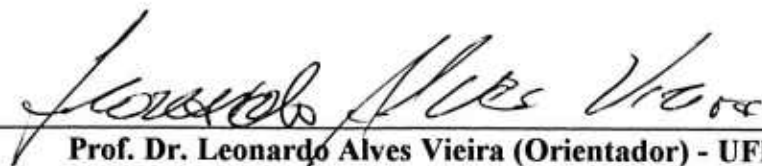
A meus parentes e amigos, porque sempre acreditaram em mim: Márcio, Glícia, Luiz, Rosi, Marquinhos, Ana, Geraldo, Zé Luiz (de Oliveira), Zé Luiz, Rita Laura, Eder, Irlan, Ivan, Wlamir, Tereza, Mariângela, Henrique, Marquinho, Margarete, Guilherme, Lúcia, Helène, Maria José, Florêncio, Eneida, Wanderley, Ionete, Sérgio, aos professores e amigos da Universidade Católica de Brasília, aos irmãos do Posto de Assistência "Anália Franco".

Ao Professor Leonardo, pela disposição generosa em acompanhar nosso trabalho e por sua sempre fecunda orientação.

Ao CNPq, pelo indispensável amparo a esta pesquisa.

À Universidade Federal de Minas Gerais, e a esta Faculdade (FAFICH) em particular, pela confiança em mim depositada e por todo apoio que me tem sido dispensado ao longo desta enriquecedora convivência. Estendo esse reconhecimento e gratidão aos colegas de curso e funcionários desta instituição, particularmente, Norma e Andréia, secretárias da Pós-Graduação.

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 95 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:


Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira (Orientador) - UFMG


Profa. Dra. Virginia de Araujo Figueiredo – UFMG


Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado - UFMG

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 23 de agosto de 1999.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1. AS DETERMINAÇÕES LÓGICAS DA VONTADE	14
1.1 Lógica e Filosofia	15
1.2 O processo conceitual	21
1.2.1 O universal	26
1.2.2 O particular	28
1.2.3 O singular	30
1.2.4 O juízo	32
A. O juízo do <i>ser-aí</i> ou imediato	36
B. O juízo da reflexão	38
C. O juízo da necessidade	41
D. O juízo do conceito	46
1.2.5 O silogismo	49
A. O silogismo do <i>ser-aí</i>	50
B. O silogismo da reflexão	56
C. O silogismo da necessidade	62
1.3 O conceito de vontade	71
1.3.1 A vontade natural ou imediata	76
1.3.2 A vontade livre	80
1.3.3 O Direito como realidade da vontade	85
2. AS FORMAS PRIMEIRAS DA LIBERDADE	89
2.1 O sujeito de direitos	89
2.2 O sujeito moral	98
3. A LIBERDADE SUBSTANCIAL: O AGIR ÉTICO NO HORIZONTE DO ESTADO	111
3.1 A família	115
3.2 A sociedade civil	120
3.2.1 Os momentos conceituais da sociedade civil	122
3.3 O Estado	133
3.3.1 A Constituição e as determinações da cidadania	140

3.3.2 Os poderes do Estado	146
3.4 A realização da cidadania no plano da história universal	160
CONCLUSÃO	167
BIBLIOGRAFIA	172

INTRODUÇÃO

Objetiva-se, com este trabalho, a compreensão e explicitação conceitual da *cidadania* segundo as determinações de sua figuração presentes nos *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), de Hegel. Trata-se de expor, fundamentalmente, o processo conceitual do qual emerge a figura do cidadão enquanto mediador da Idéia ética, que tem sua realidade efetiva no Estado moderno.

As questões de ética e política têm criado amplos e freqüentes *fóruns* em todo o país e no mundo. Particularmente, os problemas que envolvem o exercício da cidadania e sua atualidade no panorama político-social brasileiro, têm não apenas merecido destaque em artigos de jornais e revistas mas, igualmente, vêm se tomando elemento motivador de ações concretas por parte de indivíduos e grupos sociais. Importa, nesse contexto, buscar referências filosóficas que possam fundamentar esse debate. No panorama do pensamento político moderno, a filosofia hegeliana é central, malgrado a série de mal-entendidos e distorções de que tem sido alvo, sobretudo sua obra política principal, justamente, os *Princípios da Filosofia do Direito* (Cf. WEIL, 1966). Dentre as muitas razões que colocam o pensamento hegeliano no epicentro da reflexão política moderna, afirmamos com SALGADO: "Porque em Hegel se explicita, no seu momento de maior fulgor teórico,

o problema da liberdade como tarefa privilegiada da filosofia" (1996: 25. Em grifo no original).

Hegel buscou compreender a história política de seu tempo, cujo evento histórico central foi a Revolução Francesa e os acontecimentos que a partir dela se desdobraram (a declaração dos direitos do homem e do cidadão, a formação dos Estados nacionais, etc). Não mais era possível pensar o corpo social (a *societas civilis*) como um todo harmônico, como a "bela unidade ética" da *pólis* ideal grega. A realidade social posta pela universalização do trabalho e da propriedade produzira uma nova idéia de homem, ao qual o atributo da liberdade é intrínseco e mesmo anterior à constituição das relações sociais. Assim, a noção de *sociedade civil*, fundada sobre uma antropologia individualista, cujo móvel é o arbítrio da vontade, passaria a designar o campo de ação do indivíduo na luta por seus interesses privados. Conciliar, pois, a liberdade de cada indivíduo com a liberdade de todos, isto é, buscar um novo fundamento universal do Direito tomara-se o grande desafio do pensamento político moderno (Cf. LIMA VAZ, 1993: 166-169).

Hegel irá identificar, no contexto da sociedade civil, a relação de exterioridade que marca o intercurso das vontades individuais. O universal social resulta, assim, da interseção da liberdade particular dos indivíduos e da hipotética conciliação dessas liberdades numa ordem racional fundada na mútua dependência de seus membros ante a necessidade da subsistência e da conquista do bem-estar. A essa ordem social Hegel nomeia de "estado da necessidade e do entendimento" (1975: § 183). Nessa esfera de realização a liberdade é posta em movimento para a satisfação das necessidades dos indivíduos — mediada pelo trabalho — e concretização de seus interesses privados — cuja articulação é possibilitada pela racionalidade do entendimento

(Cf. 1975: § 189). Somente quando esta liberdade individual constitui-se numa ordem universal substancial, ou seja, torna-se liberdade de todos na forma de leis por todos sancionadas, todas as exigências da liberdade poderão ser realizadas. O Estado será então, na reflexão hegeliana, a expressão desta realidade, a forma mais universal e concreta de realização da liberdade.

Os *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) definem o Estado como a “realidade efetiva da Idéia ética” (HEGEL, 1975: § 257). Apenas no Estado os indivíduos alcançam sua liberdade substancial, posto que, isoladamente, estariam entregues à irracionalidade de uma guerra entre interesses particulares. O Estado é, pois, esta realidade ética substancial, formulando e assegurando seus interesses particulares e, ao mesmo tempo, tornando-os partícipes do interesse comum (Cf. MARCUSE, 1988).

Neste ponto temos a questão que nos interessa: a atividade do indivíduo no interior do Estado como sujeito consciente e livre e mediador do movimento de figuração da liberdade, numa palavra, queremos apreender o processo lógico-político de constituição da cidadania descrito na *Filosofia do Direito*. Percorrer o caminho que põe tais determinações, esta é a tarefa a que nos propomos.

A concepção hegeliana do Estado como organismo ético — em oposição à concepção utilitária ou individualista do Estado — já aparece, segundo HYPOLITE, nos trabalhos de Jena onde, entre 1801 e 1807, Hegel elabora um sistema filosófico completo. Nesse período, sua filosofia política surge em toda sua originalidade. Tal é o que se observa, com efeito, no escrito sobre *A Constituição da Alemanha* (1802), no artigo *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural* (1802) — considerado por HYPOLITE como a primeira filosofia do direito de Hegel — e nas aulas sobre a filosofia do espírito (1805-1806) (1983:57-91).

No entanto, é certo que, desse período até 1821, quando redige então os *Princípios da Filosofia do Direito*, houve importante evolução no pensamento político de Hegel, particularmente evidenciada no seu sistema do direito. Das primeiras lições de Jena aos escritos definitivos de Berlim pode-se verificar um desenvolvimento tanto em relação ao termo "direito", quanto em relação ao direito enquanto totalidade das matérias da filosofia prática (BOBBIO, 1991: 93). Sua consciência de que o Estado, desde a sua formulação grega sofrera evoluções históricas decisivas, não encontrando mais correspondência na modernidade, ganhara maior nitidez. Igualmente, a *Fenomenologia do Espírito* (1807) atesta a crescente importância que a história ocuparia em sua obra em relação aos primeiros escritos (Cf. HYPOLITE, 1993).

Os *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), cuja estrutura já havia sido traçada na última parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1817, é, no sentido forte, o acabamento do sistema do Espírito Objetivo, a maturidade da filosofia política de Hegel. Como bem anota ROSENFELD:

“Ressalte-se que a *Filosofia do Direito* expõe o processo de figuração do indivíduo, onde este se apresenta como pessoa (indivíduo portador de direitos), sujeito (indivíduo que se autodetermina livremente na sua subjetividade) e membro de uma comunidade (membro da família, da sociedade e do Estado)” (1993: 52).

Numa palavra, ainda que a relação indivíduo/Estado tenha sido tematizada por Hegel ao longo de seus escritos políticos — dos esboços da juventude à obra mais madura — é propriamente na *Filosofia do Direito* que a figura do cidadão surge como produtora e ao mesmo tempo resultado político do processo de mediação da liberdade, do qual o Estado é a figura mais acabada. Nosso objeto se inscreve, pois, no desdobramento deste processo de figuração da eticidade.

Para os filósofos que precederam o mestre de Iena, a relação entre os indivíduos e o Estado era pensada como uma oposição entre termos que mutuamente se excluíam, ora pondo-se acento na independência dos indivíduos em relação ao Estado, ora dando-se ênfase à predominância deste sobre seus membros. Ao escrever os *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), Hegel teve como preocupação, justamente, o pensar a unidade entre ambos, reconciliar o particular com o universal, entendendo-se tal unidade não como a soma de partes isoladas, mas como um movimento que dialeticamente atualiza sua própria diferenciação. "Com efeito, a vida política moderna desenvolve-se a partir da formação cultural de uma nova individualidade que se reconcilia progressivamente com um mundo por ela criado" (ROSENFELD, 1983: 227-8).

É, portanto, equívoco grosseiro considerar, dada a magnificência que possui o Estado na *Filosofia do Direito*, que os indivíduos sejam tão somente elementos passivos no movimento lógico-político que o produz como totalidade ética. Tal consideração impede o entendimento da relação substancial que entre ambos, Estado e indivíduos, ocorre, como lembra ROSENFELD:

"Para Hegel, o Estado que corresponde a seu conceito é aquele no qual os 'indivíduos conscientes de si' medeiam a substancialidade ética da qual eles são membros ativos. (...) O exercício do direito, a atividade do pensamento e o pensar do cidadão perfazem e desenvolvem o conceito do Estado" (1983: 222-3. Em grifo no original).

Assim, pois, o Estado é a "realização efetiva da liberdade concreta" (HEGEL, 1975: § 260) enquanto reconhece a subjetividade livre dos indivíduos e confere a ela realidade objetiva. Por outro lado, estes só se realizam como cidadãos na medida em que, conscientes de si, agem de acordo com seu conceito.

“O universal não se cumpre nem tem validade sem o interesse, o saber e o querer particular, nem o indivíduo vive meramente para estes últimos como uma pessoa privada, sem querer ao mesmo tempo o universal e ter uma atividade consciente desta finalidade” (HEGEL, 1975: § 260).

Nesta compreensão, se pode pensar o exercício da cidadania como o mais autêntico desdobramento da interioridade livre dos indivíduos no plano da eticidade.

Na primeira parte do trabalho, AS DETERMINAÇÕES LÓGICAS DA VONTADE, se discutirão os pressupostos lógico-políticos que possibilitam a adequada compreensão da figura do *cidadão* no contexto da *Filosofia do Direito*. Trata-se de examinar, fundamentalmente, a estreita vinculação entre o movimento lógico e o conteúdo político que, desdobrando-se em sua realização histórica progressiva, põe as determinações conceituais da *cidadania*.

Na segunda parte, AS FORMAS PRIMEIRAS DA LIBERDADE, será abordado, inicialmente, o Direito na sua manifestação imediata: o direito universal à posse. É no exercício desse direito que o sujeito, como vontade livre, alcança um primeiro nível de determinação. Como proprietário o homem torna-se *pessoa*, é reconhecido pelos outros homens — por meio do *contrato* — como homem livre, *sujeito do Direito privado*. Abordar-se-á, em seguida, o "salto" qualificativo — do ponto de vista da liberdade — que realiza o sujeito ao tomar-se consciente de sua interioridade livre. Encontrando-se no domínio da moralidade, a vontade livre, que antes se manifestava na posse e defesa de objetos, quer agora realizar a si mesma. Não basta mais ao indivíduo ver reconhecida sua *personalidade* na base do direito à propriedade, importa, doravante, ter na liberdade de sua subjetividade o princípio de suas ações.

A terceira e final parte desta Dissertação, A LIBERDADE SUBSTANCIAL: O AGIR ÉTICO NO HORIZONTE DO ESTADO, discutirá, propriamente, o processo de estruturação conceitual da *cidadania*. A consideração daqueles momentos abstratos e parciais da liberdade — Direito abstrato e moralidade — têm na eticidade sua justificação e realização histórica. O sistema da vida ética se exprime dialeticamente nas formas sociais, portanto *reais*, da família, da sociedade civil e do Estado. É o momento em que a liberdade em si deixa a interioridade subjetiva para, na mediação com outras vontades, engendrar um mundo livre a partir de regras fundadas pela razão, seja como homem do lar (comunidade natural), membro de uma sociedade (*bourgeois*) ou como mediador da Idéia ética universal (*citoyen*).

O presente estudo se apoiará, principalmente, na leitura dos ***Princípios da Filosofia do Direito*** (1821), obra na qual Hegel nos fornece não somente uma exposição mais desenvolvida e sistemática dos conceitos fundamentais de sua filosofia política, mas, sobretudo, traça o movimento lógico em que tais conceitos se formam. É, como assinalamos acima, no interior desse processo lógico-político, delineado na ***Filosofia do Direito***, que a conceitualização da cidadania será aqui pensada. Em virtude dessa perspectiva, que compreende a realidade política na sua mediação lógica — vale dizer como dialética da auto-revelação do Espírito (razão ou liberdade) na história — este trabalho traz inicialmente um estudo da ***Ciência da Lógica***, no momento que nos interessa mais de perto, a saber, a estrutura da subjetividade. Com efeito, o entendimento do processo de determinação da vontade livre em vista da sua efetivação no mundo ético — que é, em resumo, a realização do conceito de cidadania — implica a consideração de sua estrutura lógica na qual, e somente nela, esse conceito tem sentido.

Para o texto da *Filosofia do Direito*, nos serviremos, basicamente, da edição espanhola da Sudamericana, Buenos Aires (1975) que, além da boa tradução de Juan Luís Vermal, traz notas elucidativas do próprio tradutor às principais passagens do texto de Hegel. Nosso estudo da *Ciência da Lógica* foi centrado na edição francesa da Aubier-Montaigne, *Science de la logique: la logique subjective ou doctrine du concept*, tomos I e II, com tradução, apresentação e notas de Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk.

A tradução dos trechos transcritos literalmente, destas e das demais obras em língua estrangeira referidas ao longo do trabalho, são de nossa inteira responsabilidade.

1. AS DETERMINAÇÕES LÓGICAS DA VONTADE

A tarefa de compreender e explicitar adequadamente o conceito de cidadania no contexto da filosofia política hegeliana exige que a leitura de sua principal obra a respeito desta temática, os *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), busque ressaltar aquilo para o qual o autor mesmo advertira, a saber, a estreita vinculação entre política e filosofia, ou, nos termos próprios de Hegel, entre forma e conteúdo. Grande parte das interpretações equivocadas e distorções que têm sofrido as idéias políticas deste pensador fundam-se justamente na desconsideração desse aspecto (WEIL, 1966). Tal segmentação Hegel a assinala explicitamente já nas primeiras linhas do Prefácio:

“Ante o caráter concreto e em si tão diverso do objeto, se tem descuidado o pôr em relevo e demonstrar em cada caso a concatenação lógica. Isto poderia resultar supérfluo dado que se supõe o conhecimento do método científico, e por outra parte, resultará evidente que tanto o todo como a formação das partes descansam sobre o espírito lógico. Quisera que se entendesse e julgasse este tratado tendo em conta especialmente este aspecto, pois do que se trata aqui é da ciência, e nela a forma está essencialmente ligada ao conteúdo” (1975: 12-13. Em grifo no original).

A leitura especulativa do político deverá possibilitar a compreensão do fundamento racional do Estado moderno — a realização da liberdade — não como teorização abstrata e unilateral que determine como o Estado deve ser, mas, pondo em relevo as condições de possibilidade de efetivação da Idéia ética na história. A filosofia deve captar esse movimento do Espírito que se autorevela na história (e nos Estados concretamente). Desse modo, a “ciência filosófica do Direito” (HEGEL, 1975: §1), por conta de seu fundamento especulativo próprio (cujas bases estão na *Ciência da Lógica*) permitirá articular, na análise do Estado moderno, aquilo que sempre se tomou separadamente: o conceito de liberdade e sua existência.

Dada a relevância dessa articulação, buscaremos, inicialmente, tomar em consideração a processualidade geral das relações lógicas sobre as quais se assentam as noções fundamentais da filosofia política de Hegel, a fim de, num segundo momento, acompanhar a dinâmica conceitual da *vontade livre*, princípio este que, veremos à frente, é a base constitutiva de todo o sistema do Direito hegeliano, no qual emergirá a figura do cidadão.

1.1 Lógica e filosofia

A lógica é a estrutura na qual se move o pensar. Ora, o pensamento não apreende as coisas imediatamente. Não há conhecimento *imediato*. Nas palavras de Lênin: “O pensamento, se elevando do conceito ao abstrato, não se apossa da verdade, mas se aproxima dela. (...); todas as abstrações científicas refletem a natureza mais profundamente, mais fielmente, mais *completamente*” (Apud GARAUDY, 1985: 137. Em grifo no original). Essa *aproximação* é o procedimento que realiza o pensamento em “isolar elementos ou aspectos do real, de eliminar

uma parte mais ou menos importante do *conteúdo*” (LEFÈBVRE, 1970: 149. Em grifo no original). Vale precisar, o pensamento não apreende, *imediatamente*, a totalidade significativa do objeto, mas a constrói *mediatamente*, pelo isolamento parcial e momentâneo do conteúdo para, em seguida, restabelecer o objeto na sua totalidade positiva, o conceito. Tal é a operação que realiza a lógica formal, na medida em que reduz o pensamento à sua pura forma (pensamento sem conteúdo). LEFÈBVRE denomina “momento da abstração” (LEFÈBVRE, 1970: 94) esse movimento dialético de redução do conteúdo, de eliminação ou isolamento parcial dos conteúdos do pensamento — **dialético** porque a *redução* do conteúdo não significa supressão de elementos do objeto, mas uma espécie de *suspensão de significado*, parcial e momentânea, que não obstante incorpora o que foi negado. O autor ressalta que esse é um momento importante no processo de construção do sentido da coisa. Assemelhando-se ao que faz a gramática quanto ao discurso (Cf. LEFÈBVRE, 1970: 91-92), a lógica formal deixa de lado todo sentido, todo conteúdo, ocupando-se unicamente dos termos lógicos (juízo, silogismo, proposições, etc), determinando as regras de seu uso correto, os princípios gerais da coerência, do acordo do pensamento consigo mesmo.

A linguagem científica exige um discurso coerente, preciso, a fim de atender aos critérios de universalidade, necessidade e objetividade do seu saber. Importa ao pensador, no entanto, não fixar-se na *forma* do pensar. Como primeiro momento na estruturação do pensamento — compreensão e expressão do real — a **lógica formal** **cumpr**e **uma função** imprescindível, porque básica. Mas justamente por ser um momento primeiro, sua importância é relativa. Após a redução do conteúdo à sua forma (momento da abstração), o pensar deve retornar ao objeto, a fim de “recompô-lo” na sua significação positiva (conceito). É

precisamente nesse segundo momento que a lógica formal se mostra insuficiente. Ora, a forma é apenas um aspecto nessa *construção* do real; difere do conteúdo, mas está ligada a ele. “A forma é sempre forma de um conteúdo, porém o conteúdo determina a forma” (LEFÈBVRE, 1970: 94). A lógica formal corresponde a essa visada inicial, aproximativa, do ser da coisa, mas tem nisso seu limite. A lógica dialética, desse modo, deverá alcançar para o pensamento o que a lógica abstrata não pode: mais que reduzir o ser nas suas determinações formais deve, partindo do fenômeno, penetrar “a corrente mais profunda do fluxo das aparências” (LEFÈBVRE, 1970: 253) e tomar-se interior ao movimento de passagem da essência ao ser e do ser à essência, da substância ao real e do real à substância, do singular ao universal e do universal ao singular. A lógica dialética, enfim, permitirá ultrapassar não a forma lógica do pensar, enquanto tal, mas o *formalismo* da lógica tradicional.

O conceito não se revela, de pronto, em toda a sua realidade. A formação de sua totalidade significativa corresponde, então, à transição para a existência daquilo que está nele para além do *aparente*: seu ser ou essência. Aquilo que aparece do ser ou fenômeno é, pois, *parte* da essência, visto que é a manifestação desta. A essência se oculta dentro do fenômeno e é por meio de seu manifestar-se na existência que a conhecemos, como, nos gestos, palavras e comportamento de alguém o psicólogo vê a expressão de sua personalidade, alcança o essencial dele.

“O movimento do conhecimento — na mesma medida em que penetra o devir desse ser a partir de suas manifestações — não permanece exterior a esse movimento objetivo do ser mediante o qual este ser se forma, e pode reproduzi-lo ainda que o conhecimento penetre nele desde fora. O alcança na medida em que é ativo, vivente: movimento de

pensamento, pensamento em movimento e pensamento do movimento” (LEFÈBVRE, 1970: 250. Em grifo no original).

A essência do ser manifesta-se pelo que dele é aparente, mas a aparência não encerra seu ser. Nesse sentido o ser mantém-se, com relação ao seu manifestar-se, como diferença e negação. “A coisa não é a aparência, mas sua negação” (LEFÈBVRE, 1970: 253. Em grifo no original). Isto é, o que a coisa é em si mesma permanece como sua unidade substancial para além de sua expressão real possível, como a identidade de suas diferenças postas. O objeto, tal qual o percebemos, manifesta um aspecto da essência da coisa, mas, por esse mesmo motivo, não contém a totalidade de significação da coisa em si. A essência nega o ser na medida em que não se reduz a este modo particular de ser, de manifestar-se. Assim, afirmará Hegel, a essência transforma o ser em aparência (HEGEL apud GARAUDY, 1985: 138). Contudo, o ser da coisa não tem *existência* em si mesmo, mas revela-se na sua interação com os demais seres e coisas, com o universo com o qual interage, e em cujas relações dá-se a conhecer fenomenicamente. “Em si, a essência não é senão a totalidade das aparências, e a coisa [o ser] não é senão a totalidade dos fenômenos” (LEFÈBVRE, 1970: 253. Em grifo no original). Uma rosa é, em si mesma, mais que suas qualidades (perfume, cor, etc). “A coisa em si mesma, a essência, a matéria, ‘é’ cor, odor e inclusive uma infinidade de outras relações passadas, presentes ou possíveis, consigo, conosco e com outros seres que nós. É tudo isso, é totalidade de relações e de manifestações” (LEFÈBVRE, 1970: 255. Em grifo no original). A lógica pode ver no fenômeno a revelação, o *vir-a-ser* da coisa, porque penetra essa relação essencial do ser com outros seres, apreende e revela a dialética do *dever* da essência, do ser que é e que vem a ser.

Na **Filosofia do Direito** Hegel expressou claramente que o conteúdo político não pode ser assumido como realidade estática, como algo dado de maneira pronta na imediatez do ser. Isto precisamente porque o vir-a-ser de todo conteúdo, seu *determinar-se*, como visto acima, jamais é *dado* como tal, mas antes, constitui-se num movimento processual em que este alcança, de modo sempre mediatizado, níveis cada vez mais concretos de realização. Daí a exigência, posta pela filosofia hegeliana, de que a política seja sempre pensada na sua mediação com a estrutura formal na qual se funda. Os **Princípios da Filosofia do Direito** correspondem a um plano de descrição da realidade política de seu tempo não do ponto de vista da mudança e transitoriedade dos eventos sociais e históricos, mas sob o ângulo da realização da razão, o que, em Hegel, significa dizer: da realização da liberdade. Assim, pois, o sentido e a determinação teórica que tais noções alcançam ao longo da exposição hegeliana desdobram-se sob o movimento lógico, figurativo, de seu processo de constituição (Cf. ROSENFELD, 1983).

A advertência preliminar de Hegel retoma sua crítica ao dualismo saber teórico/saber prático, mantido, mormente por força da doutrina kantiana, evocada amiúde já no Prefácio e Introdução da **Ciência da Lógica** (Cf. 1972). Com efeito, pensar e realidade (entendido como aquilo que é *efetivo*) são, para Hegel, algo indistinto. Sua clássica formulação de que “todo racional é efetivo e todo efetivo é racional” não quer dizer outra coisa senão que toda realidade, na sua imediação, é uma realidade *pensável*. Ora, somente o que é racional pode operar uma mudança de *sentido* na efetividade. Nesse sentido, FLEISCHMANN corretamente formula que:

“Não há realidade que não seja pensada, pois mesmo se supomos que ela não seja conhecida, ela é já pensada, enquanto alguma coisa que está a se conhecer ou então, nos termos mesmos de Hegel, enquanto totalidade indiferenciada que exige sua concretização. (...) Não há determinação teórica válida que não seja obra do pensar. Visto que a totalidade indiferenciada inicial (significando a realidade ‘em si’) não é empírica — não existe ‘totalidade’ empírica — sua determinação não é outra coisa senão o processo de determinação do pensar por seus próprios meios, caindo assim inteiramente sob o curso da coerência lógica. A Lógica, pois, não cria a realidade material, mas somente suas determinações, sua significação ou seu sentido” (1968: 239. Em grifo no original).

O mundo criado e recriado pelos homens, o espaço no qual os homens vivem, com suas leis e normas, códigos e instituições, é um mundo *racional*, estas leis e normas são cognoscíveis — pois são obras da razão —; nelas a razão não somente se realiza, mas se sabe realizada nelas (WEIL, 1966: 27). No campo da ação política esta racionalidade se verifica de modo privilegiado, pois este é o âmbito no qual a vontade livre dos indivíduos encontra seu espaço de efetivação, pela constituição do Direito e do Estado como expressões históricas universais da razão. A filosofia não constrói tais figuras, cabe-lhe tão-somente compreendê-las, pois “o espírito pensante não se contenta com possuir a verdade deste modo imediato, exige ademais concebê-la e alcançar para o conteúdo, já em si mesmo racional, uma forma também racional” (HEGEL, 1975: 14. Em grifo no original).

Para Hegel, é por meio da Lógica que a verdade libera seu conteúdo. A Lógica funcionaria então como “modelo” na compreensão do movimento de determinação da liberdade, cujo desdobramento obedece apenas à necessidade de sua própria natureza (FLEISCHMANN, 1968: 235). De fato, a noção de

liberdade define-se, já desde Kant, como *autonomia*, como ação humana não condicionada senão por sua própria natureza.

Importa, pois, primeiramente, captar a essência mesma do desenvolvimento lógico a fim de que o devir imanente do conceito de liberdade possa expressar-se na sua verdade.

1.2 O processo conceitual

Vimos, anteriormente, que o movimento do *vir-a-ser* da coisa, que nós a princípio percebemos em suas manifestações singulares (fenômeno), tem um *sentido* interno, mais profundo, essencial que, da mesma forma, não está, a princípio, totalmente em cada uma das suas expressões fenomênicas. Em suas relações com outros seres e coisas o ser *revela* parte dessa dimensão essencial. A lógica (forma do pensamento), ultrapassando o que do ser é mera *aparência*, acompanha esse movimento interno do ser na sua relação com o universo que o circunda tornando *compreensível* a verdade do ser. É desse conhecimento efetivo do real, que logrou ir além do aparente, que a ciência extrai as leis que, uma vez “descobertas, elucidadas, formuladas, são convertidas em instrumentos de análise, em regras da investigação” (LEFÈBVRE, 1970: 97).

A lógica subjetiva é o momento dessa síntese primeira: no sujeito, a dialética do ser e da essência — ou seja, em que as contradições do ser nos levam à essência e as contradições da essência nos levam ao ser — é apreendida no seu dinamismo, na sua espontaneidade, no seu movimento livre. Essa “unidade viva” do ser e da essência, de sujeito e objeto, encontra sua expressão real, concreta, no conceito (GARAUDY, 1985: 136).

Se a essência é, ante toda diferença determinada, *negação*, visto que não se reduz a nenhuma de suas expressões particulares, o conceito será, por sua vez, a segunda negação, posto que é o ser restabelecido na sua significação positiva. E porque é a unidade dialética de ser e essência, dinâmico e vivo como a realidade mesma o é, o conceito é “mediação infinita e sua própria negatividade em si” (HEGEL apud GARAUDY, 1985: 138).

Hegel distingue a filosofia como “consideração pensante dos objetos”, do pensar enquanto tal, isto é, a qualidade que nos distingue dos animais. “A filosofia é um modo original do pensar, um modo pelo qual o pensar torna-se conhecer, e conhecer por conceitos” (1970: § 2). No conceito hegeliano, no entanto, a objetividade não está num além, mas é o pensamento mesmo em seu determinar-se, como processo da autodeterminação do pensar. O conceito não quer compreender outra coisa senão a si mesmo; ele é verdadeiramente idêntico a sua atividade, isto é, há nele uma unidade de ser e essência (FLEISCHMANN: 1968).

Quando se trata, pois, de considerar o pensar na sua atividade pura, o pensar tomado em si mesmo, independentemente de seus objetos — quaisquer que sejam eles — tem lugar a ***Ciência da Lógica***. Com ela, Hegel demonstra que é perfeitamente possível pretender um processo no qual não haja nenhum objeto intuitivo ou representativo e que, portanto não tivesse conteúdo: as determinações do pensar (HEGEL, 1981). Precisamente, Hegel, na ***Enciclopédia das Ciências Filosóficas*** (1830), define a Lógica como “a ciência da idéia pura, isto é, da idéia no elemento abstrato do pensar” (1970: § 19. Em grifo no original). Nisto consiste sua exigência e particular dificuldade: a Lógica move-se no terreno do puro pensar, toma-o na sua dinâmica imanente, na sua pura abstração. Como “Ciência da compreensão”, ela expõe o desenvolvimento do conceito e, pois, para

corretamente apreendê-lo, é fundamental ter presente que o ponto de vista do conceito, na Lógica hegeliana, é o do idealismo absoluto, ou seja, o conceito é considerado na sua significação *especulativa*¹ e não como mera forma, como algo carente de conteúdo e à espera de que se lhe misture uma matéria. Hegel, a respeito, observa que, “com certeza, o conceito tem de ser considerado como forma; mas como forma infinita, criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa sair de si, a plenitude de todo o conteúdo” (1970: § 160, adendo). É nesse sentido que a Lógica supera a artificial oposição de forma e conteúdo: o movimento do conceito é, como acentua Hegel, *desenvolvimento*, um desdobrar-se de si mesmo que não põe nada senão aquilo que já está em si presente. Em seu progredir o conceito não toma nada de externo, mas desenvolve o conteúdo que já contém em si. Seu desenvolvimento será, assim, um “evoluir” do pensar em si mesmo e por suas próprias forças.

O pensar avança, pois, a partir de seus conteúdos ou determinações, nomeados na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas de representações* (1970: § 3); ou seja, ele não terá outro conteúdo além dessas representações, sobre as quais exerce apenas uma atividade formal. Essa atividade, no entanto, deve ser entendida não no sentido de um agir “formalizante”; antes, a atividade formal do pensar sobre seus conteúdos os priva de seu caráter *imediato*, introduzindo entre eles traços distintivos; isto quer dizer, com relação ao pensar mesmo, que as coisas perdem sua imediaticidade e recebem uma significação que lhes é própria (Cf. FLEISCHMANN, 1968: 16).

¹ Vale reproduzir aqui a nota explicativa de LABARRIÈRE ao Prefácio da *Ciência da Lógica*, na qual esclarece que o termo “*especulativo*, na terminologia hegeliana, não designa um conhecimento teórico por oposição à sua validade concreta, e tampouco, somente o aspecto formal de um conhecimento qualquer, mas o processo total do conhecimento na identidade de sua certeza subjetiva e de sua verdade objetiva” (1972: 2. Em grifo no original).

É importante estabelecer aqui, mesmo que brevemente, a distinção fundamental entre a Lógica hegeliana e a concepção de uma “lógica geral”, tal como fora formulada por Kant. Na primeira Crítica, na Introdução à Lógica Transcendental Kant faz distinção entre uma *lógica do uso em geral* e uma *lógica do uso particular do entendimento*. Eis a explicação de Kant:

“A primeira contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, sem as quais não ocorre uso algum do entendimento, e diz, portanto respeito ao último sem levar em conta a diversidade dos objetos aos quais possa estar dirigido. A lógica do uso particular do entendimento contém as regras para pensar corretamente uma certa espécie de objetos” (1983: 58-59).

A lógica de uso geral pode ser, por sua vez, *pura* ou *aplicada*. O texto, então, afirma:

“Uma lógica geral, mas pura, tem, portanto, que lidar só com princípios a priori e é um cânone do entendimento e da razão, mas apenas com vistas ao formal do seu uso, seja qual for o seu conteúdo (empírico ou transcendental) (1983: 58).

A forma é, pois, tomada como receptáculo interno dado *a priori* para todo conteúdo da sensibilidade. Portanto, vigora aqui uma oposição entre a estrutura *formal* da “lógica geral” e o conteúdo do pensar, ainda que a esta lógica seja indiferente à origem dos objetos do conhecimento ao qual a forma possa se aplicar (se estes são empíricos ou transcendentais). Diferentemente, a lógica é entendida por Hegel não como ciência enquanto fornecedora de um substrato formal para todo conteúdo, mas como ciência do pensar que se dá a si mesmo — num infinito desdobramento de si — seu conteúdo; não, pois, um pensar vazio,

mas a inteligência última da realidade no seu autodesenvolvimento (Cf. HEGEL, 1972: Prefácio).

Hegel pensa, então, na possibilidade de se tomar o pensar num sentido mais amplo que o do seu uso cognitivo, isto é, o pensar enquanto atividade pura que se funda na identidade entre sujeito e objeto, o que significa dizer que, neste caso — ao contrário da percepção de um objeto empírico apreendido como *coisa fora do sujeito* — a “matéria” do pensar (o pensamento mesmo) se apresenta à consciência na sua *necessidade* — visto que se elimina aqui a artificial separação entre forma e conteúdo — e verdadeira *universalidade* — pois o pensar exige que suas determinações conceituais alcancem validade objetiva, isto é, mostrem-se na sua verdade. O pensar não é, portanto, somente uma “atividade” intelectual disposta pela razão do sujeito para perscrutar a realidade que se lhe apresenta dada; é, sobretudo, atividade livre existente em si mesma e produtora das determinações do real — de seu *sentido* —, numa palavra, do que há de verdadeiro nele.

Visto que o movimento conceitual não pressupõe *objetos*, este tende a se prolongar ao infinito. O pensar, como já assinalamos, é infinitude em si mesmo. No entanto, o caráter ainda vago do processo de determinação impele o pensar a penetrar mais e mais sua opacidade. Assim começa o movimento de *mediação*, isto é, o processo pelo qual o pensar procede a partir de uma indeterminação inicial (ou imediaticidade) para a determinação, onde o conteúdo perde seu caráter indeterminado e torna-se *mediatizado* pela atividade do pensar que, destarte, estabelece um acordo entre os conteúdos postos e seu *sentido*, sua significação propriamente racional. Este processo de mediação é o que Hegel chama de *determinação conceitual*. As determinações conceituais são o fato

mesmo de nossa liberdade, uma vez que têm origem não nos objetos, mas na criação espontânea do sujeito lógico, ou seja, o sujeito do pensar (Cf. FLEISCHMANN, 1968).

Tomaremos, nessa primeira parte, o processo conceitual na sua estruturação subjetiva, desde seus momentos constitutivos (o universal, o particular e o singular), passando pela sua divisão interna no juízo e culminando na articulação dinâmica do silogismo, movimento que resultará na objetivação do conceito, estrutura fundamental para a apreensão do processo de autodeterminação conceitual da vontade livre, desde sua forma inicial abstrata até a sua expressão política como exercício da *cidadania*.²

1.2.1 O universal

O pensar enquanto *substância*, isto é, enquanto atividade formal — o movimento autoproducente do pensar ou, noutras palavras, o pensar enquanto veículo do pensamento — apresenta-se inicialmente como o *universal*, como abstração absoluta. O *eu* (o conceito subjetivo), cuja efetuação consiste no desdobrar de sua própria interioridade livre, na medida mesma em que é consciente de sua interioridade, que se sabe sujeito de sua própria *produção*, não se fixa, por isso mesmo, nessa formalidade inicial precisamente porque a efetuação de sua liberdade é, como afirmado acima, *desenvolvimento*.

² P-J LABARRIÈRE, em nota ao texto da *Clênica da Lógica* (1981: 65) esclarece que, no esquema lógico da Doutrina do Conceito (formal-real-completo), a Subjetividade figura como momento formal, seguindo em direção à Objetividade e alcançando sua completude, por fim, na Idéia. Entretanto, importa corretamente compreender que a Subjetividade é formal no sentido da Lógica, isto é, a Subjetividade não é algo oposto à Objetividade no sentido do *ideal* oposto ao *concreto*. A Subjetividade é este concreto mesmo enquanto sabido em si, o concreto conscientizado. Vale indicar, ademais, que esse esquema triádico "formal-real-completo" do desenrolar dos conteúdos lógicos da Doutrina do Conceito, se encontra já presente na estrutura da Subjetividade, pelo movimento do conceito subjetivo que se articula ao momento posterior do juízo (como sua cisão originária interna) e que terá seu acabamento na *efetividade* do silogismo. Cf. HEGEL, 1981: 65, nota 1. Ver também LEFEBVRE, 1970: 257-264.

O conceito é, de início, identidade absoluta consigo; é a unidade simples, o ser-aí do *eu*. Como tal (absolutamente infinito), ele é *negatividade absoluta*, isto é, como simples unidade em si, o conceito é, inicialmente, o absolutamente incondicionado. Essa relação *negativa* consigo mesmo corresponde propriamente à "universalidade do conceito" (HEGEL, 1981: 69).

A universalidade constitui a unidade originária na qual se mantém o Conceito. Nesse momento, o Conceito universal, na sua identidade consigo mesmo, é pura negatividade, uma vez que toda determinação possível é aqui negada. Seu determinar não é ainda diferenciação de si, mas, ao contrário, é mediação absoluta em si. Trata-se, aqui, de um redobramento negativo para si do universal: de um lado, toda determinação é para ele negação, por outro, o ato de opor-se a essa negatividade é, em si mesmo, negação. Numa palavra, a identidade consigo do universal é, inicialmente, negação de toda relação a um conteúdo posto como exterioridade, ou seja, como negação de si. O universal, desse modo, no seu movimento de vir-a-ser, não se perde num ser-outro, mas, ao determinar-se, se autoconserva, permanecendo o que é em si (HEGEL, 1981: 70-71). Esta eterna identidade consigo, que caracteriza o universal, o revela como potência livre, criadora, que imprime a si mesmo no seu outro.

A determinação do universal, seu desdobrar-se a partir de si mesmo, não significa, portanto, a passagem a uma etapa que lhe fosse estranha; antes, os momentos de concreção que ele vai alcançando estão já contidos nele como momentos da totalidade do conceito. Na formulação hegeliana, "a determinidade é redobramento em si a partir da exterioridade" (HEGEL, 1981: 73. Em grifo no original), que, como tal, é reassumida na imanência da interioridade do universal.

Também se pode dizer que o universal penetra a determinidade e é penetrado por ela, sem que essa interpenetração o desfigure.

Se assim é, tomar a universalidade do conceito como mera “abstração” — e não como o *originariamente* abstrato —, como algo desprovido de conteúdo, é um equívoco. Como entender, por exemplo, que o conceito de liberdade “apareça”, revele-se em sua fenomenalidade, seja como ação individual (no âmbito da moral subjetiva), seja “encarnada” em leis ou instituições (no domínio da eticidade), senão que este “aparecer” reflète um princípio originário desde já presente nele e que não se “extravia” nessa exteriorização, mas que se mantém íntegro, idêntico a si e refletido em si, ou seja, mediado em si mesmo? Desse modo, se pode compreender que a universalidade da liberdade não indica que esta seja “vazia”, “abstrata”, no sentido banal de algo oposto ao concreto. Ao contrário, o caráter universal da liberdade a põe como princípio que, permanecendo idêntico a si, manifesta-se infinitamente como potência criadora no mundo dos homens.

A universalidade abstrata do conceito, por revelar-se negatividade imanente, o impulsiona à determinação. Esta determinidade alcançada pelo universal corresponde ao momento da *particularidade*.

1.2.2 O particular

Sendo o momento do particular um desdobramento do universal, que reflète, nesse movimento, a natureza originária do universal, este não emerge aqui como um *outro qualquer*, mas antes, o universal *repousa* nele como um “próximo de si”, visto que “o particular contém a universalidade, que constitui sua substância” (HEGEL, 1981: 75). O entendimento desta formulação resulta facilitado se tomarmos em consideração o exemplo dado pelo próprio Hegel.

Ocorre entre o universal e o particular semelhante relação à que se verifica entre *gênero* e *espécie*.³ De fato, cada espécie (particular) representa uma diferenciação do gênero (universal), mas isto na medida em que há entre elas traços distintivos que as fazem únicas *no* mesmo gênero. Portanto, em razão da identidade que cada espécie mantém com o gênero, este aparece como *substância* que é nelas, ou, se se quer, como a *totalidade* que as unifica, em que pese a sua diversidade (HEGEL, 1981: 75).

Podemos, como segue, esquematizar o primeiro nível de determinação do conceito como desdobramento do universal em particulares.



Figura 1

Cada *determinado* diferencia-se efetivamente de outro posto pelo universal.

No entanto, por terem por princípio e substância o mesmo universal, vigora entre eles uma relação de imanência que os mantém *coordenados* como termos de um mesmo *Um*, de modo que todo particular é antes um posto, e toda relação de um particular a outro é relação do particular com o universal (HEGEL, 1981: 76-77). Assim, a determinidade não se perde num isolamento cego, como pluralidade desprovida de conceito⁴, mas mantém igualmente a unidade do universal e do particular. O particular não é estranho, portanto, ao universal, pois a determinidade não é senão *universalidade determinada*.

³ Veremos adiante que não se trata exatamente do mesmo tipo de relação, mas esta funciona aqui como imagem referencial.

⁴ Isso é, propriamente, o que ocorre com a relação concreta entre *gênero* e *espécie* na natureza, na qual a pluralidade das figuras mantém entre si relações exteriores e de oposição frente ao universal. Cf. HEGEL, 1981: 78.

Convém, no entanto, acentuar o ambiente racional no qual se desenrola a dinâmica conceitual. O processo pelo qual o conceito se determina só goza de *realidade lógica* na medida em que este *determinado* inclui o movimento de sua própria efetivação. Se, ao contrário, a determinidade posta pelo conceito não é reconhecida como *princípio* de sua própria diferenciação e concretude, o conceito resta *vazio*. Destarte, a particularização não contém *já* a totalidade do conceito, mas pode manifestar-se tão-somente como *determinação unilateral* (HEGEL, 1981: 80). O conceito determinado se apresenta na sua verdade quando a *diferença* é posta como seu momento essencial, a saber, “como começo e essência de seu desenvolvimento e de sua realização” (HEGEL, 1981: 80).

Dizer, portanto, que o conceito “sai de si”, em sua determinação, não esgota o movimento do conceito, pois que o processo conceitual deve assinalar essa “orientação negativa” à sua unidade simples. O universal determinado será, então, a determinidade em relação consigo mesma. Ora, essa determinidade — ou “negatividade absoluta posta para si” — nada mais é que a *singularidade*, que é o terceiro termo do movimento conceitual, mas é também “retorno absoluto em si mesmo” do conceito, pelo que o universal não é mais imediato, mas é já determinado em e para si (HEGEL, 1981: 84).

1.2.3 O singular

Sendo toda determinação uma negação, a singularidade — o universal determinado, ou também, o “determinado determinado” — enquanto movimento reflexivo do universal sobre a particularidade aparece como negação da negação. Essa mediação imanente do universal não significa um retorno ao estado abstrato inicial do conceito, mas um *redobramento includente* do universal sobre si, que

suprasume o particular no conceito total. Desse modo, o universal se apresenta na sua *verdade* — o universal *verdadeiro* (determinado) em oposição ao universal *abstrato* — ou seja, se põe como princípio de compreensão do singular, que o eleva ao nível do conceito (o verdadeiramente concreto) e o resgata como *determinado* se relacionando a si mesmo.

A consideração abstrata do conceito separa o concreto de sua unidade conceitual, desconsiderando o movimento que o põe como determinado, e acaba por tomar como singular uma de suas determinações ou momentos (produtos). Numa palavra, a abstração não faz senão separar *forma* (o universal) e *conteúdo* (o singular).

Desse modo, a abstração, ou “formalização”, toma o momento da singularidade como um terceiro termo diverso dos anteriores, e as determinações do conceito aparecem, assim, como justapostas e exteriores umas em relação às outras. Diferentemente, no âmbito da Lógica, o universal não é mera forma de um conteúdo qualquer, mas é antes a “forma absoluta”, o conceito ele mesmo (HEGEL, 1981: 93). A compreensão adequada do singular não permite confundilo como mera representação intelectual, como “truque” lógico pelo qual se possa isolar os momentos do conceito em sua diferenciação. Na verdade, a diferenciação que é posta com a emergência do singular não é diferença *exterior*, mas *diferença conceitual*.

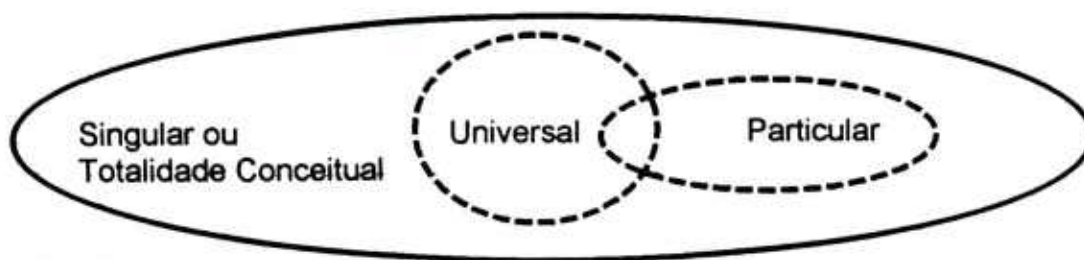


Figura 2

O esquema acima tenta ilustrar como este “redobramento em si”, figurado pelo singular, enquanto retorno do conceito determinado a si insere as três determinações conceituais numa relação verdadeira, cujo traço essencial é, precisamente, o da *inseparabilidade*, pelo qual “cada um coincide com seu outro” (HEGEL, 1981: 95). A singularidade, portanto, *recapitula* os três momentos na totalidade do conceito.

1.2.4 O juízo

O juízo é a determinação do ser na (e pela) articulação entre um singular e um universal. Não se trata, porém, de uma ligação subjetiva, reflexiva, de um ser singular (o sujeito) na sua interação com um universal (o predicado), mas é a determinação do conceito por si mesmo, pelo modo como nele ser e essência — sujeito e predicado — se diferenciam e se reconciliam. Ora, vimos que o conceito não se realiza *imediatamente*, mas se vai constituindo, pelo desdobramento ou exteriorização do que lhe é essencial através das relações que mantém com outros seres e coisas. O sujeito, fora do conceito, isto é, sem referência a uma universalidade essencial, não é mais que uma abstração, um nome, pois o que ele é, é dito na sua relação com o universal (HEGEL, 1981: 101). “Todas as coisas são juízo” (HEGEL, 1970: § 167), ou seja, todas as coisas são sempre a relação entre um sujeito (indivíduo, singular) e um predicado (essência, universal). O ato de julgar, pois, no sentido especulativo aqui considerado, não é senão o ato de ligar dois termos que, isoladamente, são exteriores um em relação ao outro, apenas conceitos em si, nada mais que abstrações, portanto. O juízo, tal qual Hegel o compreende, vem a ser, então, a correlação entre interior e exterior entre subjetividade e objetividade (Cf. HEGEL, 1981: 103. Nota 22).

Operando semelhantemente à gramática (Cf. Item 1.1, acima) a lógica formal estabelece uma relação "técnica", abstrata, entre sujeito e predicado. Ambos ocupam um lugar *funcional* na estrutura da *proposição*, estão de fato ligados, mas exteriormente. A leitura especulativa da relação entre sujeito e predicado evidencia o caráter ontológico do ato de julgar: o predicado está para o sujeito como uma "determinação de conceito" (HEGEL, 1981: 103), ele dá a conhecer um momento da verdade do ser. O juízo registra esse momento do existente como num *flash*: pela cisão originária do conceito em *sujeito* (um singular sendo *em si*, o ser, o indivíduo) e *predicado* (o universal, o fundamento substancial, a essência) efetivasse o *passar* e o *aparecer* da essência em uma de suas expressões fenomênicas. O juízo é, portanto, a relação concreta, entre ser e essência, é o singular que penetra o universal e o universal que manifesta sua riqueza na realidade do ser singular (Cf. HEGEL, 1981: 105).

O juízo é, em suma, o *dever* de ser e essência, pois desvela o singular pela sua relação concreta, necessária, com a universalidade na qual — e somente nela — adquire *sentido*. *Ser e não ser* (a essência) não implicam numa contradição insolúvel e absoluta. A contradição está, antes, no fundamento da relação entre ser e não ser, sendo o *dever* a verdade de ambos (Cf. HEGEL, 1981: 200, nota 195).

O conceito é o concreto, ou seja, "a totalidade das determinidades variadas" (HEGEL, 1981:107). O conceito, o real é, pois, não apenas o que aparece, mas é um universal singularizado. O juízo será tanto mais concreto quanto mais próximo estiver dessa totalidade significativa⁵. O juízo deve revelar o universal conceitual pela cisão originária do ser em sujeito e predicado em que "o sujeito singular ou particular aparece como um tipo de concretização da

⁵ Nesta parte do trabalho serão expostas as várias figuras que se encadeiam no movimento do juízo em vista da compreensão mais e mais efetiva do conceito.

qualificação universal que indica o predicado" (HEGEL, 1981: 107, nota 44). O juízo é, pois, o "momento da separação" na constituição significativa do ser, cuja unidade será recuperada no momento do silogismo.

O *universal*, o *particular* e o *singular*, que primeiramente eram apenas objeto de uma reflexão do sujeito (Cf. HEGEL, 1981: 99, e nota 2; cf. item 1.2, acima), são agora repostos na sua determinidade concreta, como um necessário *passar-a-um-outro*, sendo o "ser da coisa" *manifestado* pelo aparecer do universal no singular e pela determinação do singular mediante sua referência a um universal. O singular, portanto, escapa, nesse movimento, a um sempre possível fechamento em si mesmo, na medida em que lhe vem do predicado seu ser-aí, sua determinação. Esta "universalidade determinada", assim, engaja o singular em relações com outros singulares.

O juízo é a diferenciação interna da totalidade conceitual. Os momentos pelos quais o conceito veio a se determinar são agora postos pela atividade do conceito mesmo como elementos cindidos *em* e *para si* na forma da relação entre um *sujeito* e um *predicado*. P-J. LABARRIÈRE esclarece, no entanto, em nota ao texto da *Lógica*, que a recolocação das determinidades conceituais — universal, particular, singular — sob a forma de nomes fixos — sujeito e predicado — não deve ser reduzido a mero "nominalismo". A realidade conceitual não é dada pelo *nome*, mas pelo conceito mesmo, na forma reflexiva expressa pela correspondência entre ambos (Cf. HEGEL, 1981: 101, nota 12)⁶. Assim, as determinações do conceito (universal-particular-singular), enquanto tais, elas mesmas, conceitos determinados, divididas nos termos nominais do juízo, são

⁶ LEFEBVRE igualmente insiste em sublinhar o caráter *concreto* (real) das determinações conceituais na Lógica hegeliana: "A formação de um conceito significa que se penetrou mais além do imediato sensível, da aparência, do fenômeno, em um grau superior de objetividade" (1970: 261).

articuladas pela afirmação é que une sujeito e predicado, sendo que “o sujeito em geral exprime o determinado e, por conseguinte, em mais alto grau, o imediatamente *sendo*, enquanto que o predicado exprime o *universal*, a essência ou o conceito (...); pois o *que ele é* [o sujeito], é somente o predicado que o exprime” (HEGEL, 1981: 101). Com efeito, o ser de algo não é apresentado pela simples afirmação do sujeito. Hegel exemplifica: se se diz Deus, espírito, natureza, não se enuncia um conceito, mas tão-somente nomes. O que ele é, é apresentado pelo predicado. A significação do que a coisa é, é dada somente pelo predicado que, desse modo, dá sentido ao ser representado pelo sujeito. O sujeito é, mas seu ser é apenas significado pela predicação que lhe soma a essência. É preciso, então, determinar a relação que ocorre entre sujeito e predicado no juízo.

O singular emerge na relação *sujeito/predicado* do juízo como o termo primeiro, o ponto de partida; numa palavra, ele é o *imediato*, o “objeto” da representação que recebe do predicado sua significação, seu ser. O universal aparece, por sua vez, como a reflexão sobre o sujeito singular. Em oposição ao determinado o universal, na predicação, sendo o puro *em si*, “desce” ao ser-aí singular, pelo que se mostra como *sendo*, não apenas *em si*, mas *no* singular, um *sendo para si* (HEGEL, 1981: 105).

“Este aparecer e este passar são agora passados no divisor originário do conceito, o qual, enquanto reconduz o singular no ser-em-si de sua universalidade, determina também o universal como alguma coisa de efetivo. Estas duas coisas são uma só e mesma coisa, que a singularidade se encontra posta na sua reflexão-em-si, e o universal como alguma coisa de determinado” (HEGEL, 1981: 105. Em grifo no original).

A ligação de um predicado a um sujeito não é um movimento que os tome como exteriores um em relação ao outro, num ato meramente intelectual e mecânico. A “cópula” indica, antes, a *adequação* plena entre os termos do juízo, de maneira que o predicado se revela idêntico ao sujeito. O juízo é essa “identidade positiva” de sujeito e predicado, mas apenas identidade *em si*, não ainda identidade posta *para si* pelo conceito mesmo.

O juízo é, por um lado, totalidade conceitual cindida nos termos autônomos, *sujeito* e *predicado*, e, por outro, é sua relação. Trata-se, portanto, de uma exterioridade relativa, cuja cisão é posta necessariamente pelo movimento próprio do pensar que avança a partir da diferenciação — absolutamente interna — que ele mesmo introduz em seu interior. Essa negação é, assim, *dialética*, ou seja, é imanente ao progresso do conceito, cuja unidade será posteriormente *posta* pelo silogismo. Nesse sentido, a relação entre os termos extremos do juízo, a cópula entre sujeito e predicado, não corresponde a uma unidade *concreta*. A unidade concreta do juízo, que apenas se revelará no silogismo, emergirá como *desenvolvimento* dialético do conceito na sua determinidades.

A. O juízo do *ser-aí* ou imediato

A primeira forma de juízo diz respeito à determinação mais imediata do ser, dada pela referência de um predicado a um sujeito, na qual um singular é determinado por sua relação com um universal. Se afirmamos: “a rosa é vermelha”, na verdade, este juízo encerra uma determinação apenas aparente, pois, tanto o ser “rosa” (singular) quanto a cor “vermelha” (universal) podem permutar entre si a função lógica que ocupam, isto é, “rosa” e “vermelha” podem ser, nessa articulação, tanto o singular quanto o universal. De fato, uma rosa

“vermelha” tem outros tantos atributos além deste, o que não permite reduzi-la à qualificação de “vermelha”, como pertencente ao conjunto das coisas *vermelhas*. Do mesmo modo, a cor vermelha não pertence *exclusivamente* a tal “rosa”, mas define igualmente outras coisas (FLEISCHMANN, 1968: 250-251).

A debilidade do juízo do *ser-aí* conduz facilmente a sua negação, que não se trata — como seria equivocado entender — da negação das coisas ou da relação afirmada entre o sujeito “rosa” e o predicado “vermelha”, mas, tão-somente, da impossibilidade em se estabelecer ali uma “ligação conceitual válida” (FLEISCHMANN, 1968: 252). Entretanto, a formulação negativa do juízo do *ser-aí* conserva algo da indeterminação do juízo afirmativo, pois, a afirmação contrária: “a rosa não é vermelha”, deixa aberta a possibilidade de se negar outras determinações do mesmo singular, recaindo-se na mesma ligação *imediate* de um singular a um universal que se pretendia evitar.

Desse modo, no juízo do *ser-aí*, a tentativa de se escapar a essa relação de inerência entre sujeito e predicado conduz ou a afirmações tautológicas, como seria dizer, nesse caso: “cada rosa tem sua cor”, o que mais não é que afirmar a singularidade do singular, ou, de outra parte, conduz ao *juízo infinito*, afirmando-se: “a rosa não é um elefante”, “a rosa não é uma laranja”, etc.

Ora, a ciência avança a partir de conceitos, mas estes não se sustentam na base de uma relação imediata entre um sujeito e um predicado, mas implicam, outrossim, numa conexão dialética universal (objetiva) das determinações de um fenômeno singular. Sendo a lógica o substrato de toda ciência, o fundamento *verdadeiro* de toda teoria explicativa do mundo, um juízo que postule uma cópula inerente entre sujeito e predicado não ultrapassará o âmbito da apreciação

subjetiva do empírico, obrigando a artifícios de linguagem que, ou esvaziarão o juízo de conteúdo (tautologia), ou recairão na insensatez do juízo infinito.

B. O juízo de reflexão

Ao juízo do *ser-aí* segue-se o juízo de reflexão. Neste, o universal caracteriza o sujeito não mais de modo abstrato, mas exprime uma essencialidade do singular. O texto da Lógica dá o seguinte exemplo: “O homem (S) é mortal (U)”. O conteúdo apresentado pelo predicado revela algo que, não sendo “inerente” ao sujeito, isto é, atribuído a ele de modo imediato, *suprasume* este na relação. FLEISCHMANN observa:

“O juízo de reflexão não quer mais associar um universal qualquer a um sujeito singular, mas antes, determinar o sujeito com a ajuda de um predicado que explique uma propriedade íntima, intrínseca do sujeito, não uma observação empírica, colada sobre ele exteriormente” (1968: 253).

O juízo de reflexão, portanto, acrescenta ao movimento de determinação do *ser-aí* um universal que é *em-si*, que constitui um predicado que permanece imutável frente às mutações do sujeito (FLEISCHMANN, 1968: 254), ao contrário do juízo do *ser-aí*, que tinha no sujeito o seu fundamento. O juízo de reflexão, desse modo, é o movimento de uma essencialidade que se determina pela relação que mantém com a variedade fenomênica, suprasumindo o singular como algo de acidental (HEGEL, 1981: 126-127).

Entretanto, também o juízo de reflexão não supera a cópula imediata entre sujeito e predicado. A relação firmada entre singular e universal (“O homem é mortal”) ainda é dependente de verificação empírica. Ainda que a mortalidade de todos os homens seja um dado previsível, a essencialidade trazida pelo predicado

precisaria ser “provada” nas existências fenomênicas, ou seja, “todos” os singulares deveriam ser subsumidos no universal. O desafio enfrentado nesse ponto é a procura de “uma solução segundo a qual o sujeito não deva mais ser artificialmente ‘subjugado’ pelo predicado, mas antes deduzido de algum modo da atividade singularizadora daquele” (FLEISCHMANN, 1968: 255), a fim de que o sujeito não seja recapitulado numa *integralidade* reflexiva (HEGEL, 1981: 130ss).

Essa subjugação do sujeito pelo predicado, como integração de vários singulares numa universalidade-de-reflexão (“Todos os homens são mortais”), não apresenta uma totalidade verdadeiramente conceitual, pois os termos que compõem o todo não surgem do seu desdobramento processual, mas antes, ali estão em função de um princípio que os encadeia numa relação de dependência recíproca. Este princípio não é, então, interno, mas um artifício do entendimento, um “método” de integração dos singulares que assim constituirão um conjunto cujos membros possuem características comuns. Trata-se, portanto, de uma integralidade exterior, empírica, na qual o singular se encontra já pressuposto e exteriormente assumido.

Hegel põe em cheque precisamente a idéia de uma “universalidade empírica”, implicada aqui, que pudesse reunir num todo a pluralidade dos casos particulares. Ora, uma *universalidade empírica* permanecerá sempre no nível do *dever-ser*, será a permanente (e vã) tarefa de ajuntar num conjunto todo *fato* que se relacione a determinada proposição, empreendimento que somente seria válido até o ponto em que nenhum caso fosse alegado em contrário.

Hegel irá então considerar essa universalidade integralizadora como “gênero”, ou seja, como *universalidade genérica* (HEGEL, 1981: 132-134). Toda a multiplicidade que se encontre pressuposta no juízo “o homem é mortal” compõe,

nessa medida, o *gênero*. Aquilo que era um universal sendo em e para si como pressuposto em relação ao sujeito torna-se, ele mesmo, um *singular*. Dizer “todos os homens” (gênero/singular) significa dizer o homem (gênero/singular). Não se trata aqui de uma objetividade importada do exterior. O gênero é, ao contrário, “o signo do que a universalidade é refletida na sua simplicidade a partir da diversidade que ela conhece na sua expressão singularizada: no homem subsiste a pluralidade objetiva de ‘todos os homens’” (HEGEL, 1981: 133. Nota 164. Em grifo no original).

Vale considerar que, diferentemente do juízo do *ser-aí*, o gênero não *inere* ao singular como uma sua propriedade, mas “contém toda determinidade singularizada dissolvida na sua densidade substancial” (HEGEL, 1981: 133.).

A consideração desse *universal genérico* irá redefinir a cópula entre sujeito e predicado que caracterizava até aqui o juízo de reflexão. De início, o sujeito encontrava seu sentido na subsunção a um predicado universal, em cuja relação o sujeito apresentava-se apenas como *fenômeno essencial*. Tendo se tornado *para si* (objetivamente) o que era já *em si* (essencialmente), ainda, tendo amplificado a significação do singular ao nível de uma integralidade objetiva, o universal passa a não mais subsumir o sujeito na cópula, mas identifica-se com ele. O universal é agora sujeito-gênero.

A identidade que aqui se configura entre sujeito e predicado abre a possibilidade de uma relação *necessária* entre ambos, visto que é por sua *natureza interior comum* que ambos se relacionam. Essa qualidade nova do juízo prepara então a passagem a uma outra forma de juízo: o juízo da necessidade.

C. O juízo da necessidade

a) O juízo categórico

O gênero, sendo *em e para si* (universalidade essencial e objetiva), se diferencia interiormente na sua *espécies*, que são as formas nas quais se determina. Se afirmamos: "A rosa é uma planta", tal juízo marca uma diferença em relação à imediaticidade do juízo do *ser-aí*, que apenas exprimia um atributo imediato do ser ("A rosa é vermelha"). Neste, a cópula é inteiramente arbitrária e dependente do empírico; no juízo categórico, porém, é já afirmada uma relação de necessidade, pois a rosa pode não ser vermelha, mas não pode não ser uma planta, da mesma forma que o gênero planta não pode excluir de suas espécies a rosa, que é uma de suas determinações. No entanto, resta, no juízo categórico, alguma contingência na ligação entre sujeito e predicado. Do ponto de vista da estrutura lógica temos ainda a relação "S (a rosa) é U (uma planta)", ou seja, o juízo categórico mantém a *forma* de um juízo contingente, por postular uma ligação imediata entre um singular e um universal.

b) O juízo hipotético

O juízo categórico apresenta uma carência de concreção que aqui se procurará corrigir. No juízo categórico a ligação entre sujeito e predicado é *logicamente* fraca, pois a cópula "S é U" determina-se por uma necessidade apenas exterior: "A rosa é uma planta", e ainda dependente das existências individuais empíricas. O juízo hipotético ultrapassa essa contingência na medida em que toma tão-somente a ligação necessária entre ambos. A estrutura apresentada é esta: "Se A é, então B é; ou, o ser de A não é o seu ser próprio, mas o ser de um outro, de B" (HEGEL, 1981: 126). Assim, se a rosa existe, existe a espécie rosa; se a espécie rosa existe, existe o gênero rosa, ou, o ser da rosa

não é o seu próprio ser, mas o ser de um outro, sua espécie, seu gênero. A ligação é necessária, porque não afirma o ser de cada termo independentemente (a rosa é; o gênero rosa é), mas o ser de ambos depende necessariamente da conexão: se há a rosa, *então*, há o gênero; ou, o ser da rosa não é seu ser próprio, mas o de um outro, do gênero. Não há, pois, uma identidade pura e simples (imediata) do ser das coisas, mas uma identidade *posta* pelo *lugar conceitual* que os termos ocupam na relação formal.

Entretanto, se o juízo é, etimologicamente, “decomposição da totalidade” (*Ur-teil= die ursprüngliche Teilung*. Cf. FLEISCHMANN, 1968: 246), o juízo hipotético deixa entrever sua deficiência estrutural. Sujeito e predicado não são, aqui, em verdade, termos autônomos, mas têm seu ser no conjunto, como vimos. Por outro lado, não são ainda como *opostos*, segundo as determinações do conceito (Universal-Particular-Singular), mas se relacionam como “momentos em geral” de uma proposição (HEGEL, 1981: 138). O juízo hipotético é, pois, ainda uma solução reflexiva para a articulação entre singular e universal.

c) O juízo disjuntivo

A forma do juízo disjuntivo é: “A é ou B ou então C”. Essa estrutura triádica coloca já uma situação conceitual. A disjunção reflete aquela “decomposição da totalidade” própria da determinação conceitual: B e C, como elementos desdobrados de A, excluem-se mutuamente, sendo A *ou* B *ou* C. No entanto, esta separação das determinidades de A não é oposição rígida e estática, mas dialética. A forma do juízo disjuntivo comporta igualmente uma *conjunção*: A, primeiramente, inclui seus componentes B e C, podendo determinar-se como B ou como C, que assim não são mais que suas *espécies*. Desse modo, o gênero A *inclui* suas espécies B e C, enquanto estas se *excluem* mutuamente. No exemplo

que seguimos: a planta (gênero) é *ou* uma rosa (espécie) *ou* uma azália (espécie) (HEGEL, 1981: 139).

A *necessidade*, nesse juízo, não é mais algo meramente interno, mas alcança já aquele sentido do conceito, isto é, o gênero (universal) *deve* necessariamente compor-se de espécies que, relacionando-se a este, nele constituem uma unidade significativa (conceitual), ao mesmo tempo em que apresentarão diferenças específicas pelas quais se excluirão mutuamente.

Neste juízo o universal se mantém na sua identidade positiva, como *unidade do gênero*, enquanto se põe como a unidade negativa das suas determinidades diferenciadas (HEGEL, 1981: 139). A particularização do gênero põe estas determinidades como momentos de sua diferenciação interna. Portanto, embora se excluam reciprocamente como diferenças determinadas do gênero, as espécies não estão isoladas na sua particularização, visto que se desdobram do mesmo universal genérico. “Se o gênero fosse uma universalidade abstrata como nos juízos do ser-aí, as espécies seriam tomadas apenas como espécies diversas e indiferentes uma em relação à outra; mas ele não é esta universalidade exterior surgida somente por comparação e eliminação, mas sua universalidade imanente e concreta” (HEGEL, 1981: 139).

Se se tratasse, pois, de uma diferenciação fenomênica, esta seria fundada numa qualidade exterior qualquer, contingente, portanto. Dizer que uma rosa é branca, amarela ou vermelha não apresenta nenhuma relação de necessidade a respeito do gênero ao qual este ser pertence. Uma rosa *pode* ser branca, amarela ou vermelha, mas não *necessariamente* desta ou daquela cor. A relação entre o gênero e suas espécies seria exterior, assim como as espécies, nesse caso, não teriam relação positiva alguma entre si, de vez que cada espécie particular, assim

considerada, não apenas exclui as outras espécies possíveis, mas também exclui em definitivo qualquer outra forma de qualificação. Ao contrário, na diferenciação conceitual, então iniciada neste juízo, vigora uma relação de *necessidade* entre o gênero e suas espécies, da mesma forma que estas não estão aglutinadas numa “coletânea” de particularidades do universal genérico, indiferentes umas frente às outras, mas mantêm-se *idênticas* como diferenciações imanentes do mesmo universal. As diferenças específicas do gênero se excluem mutuamente como contraditórias, mas, nesse momento disjuntivo do juízo, essa contradição não é unilateral; as espécies encontram no gênero sua verdade, ou seja, o gênero é a *universalidade concreta* que emerge nas suas espécies, ele é a totalidade das formas particulares nas quais se diferencia, ele é, enfim, o *princípio* mesmo de sua *determinação diferenciada*, que são as espécies. No juízo disjuntivo é posta, desse modo, a “diferença-de-conceito essencial” (HEGEL, 1981: 140-141).

A ***Filosofia do Direito*** irá explicitar esta mesma lei conceitual na relação entre o Estado, a família e a sociedade civil. O Estado é, pois, o *universal concreto* que se determina como família e como sociedade. A substancialidade ética emerge nessas duas figuras como *momentos do conceito* em que, na família, aparece na ligação imediata (natural) dos membros e, na sociedade civil, pela mediação do trabalho.

O juízo da necessidade permite a compreensão desse “revelar” da substância (ou essência) pela diferenciação interna que o conceito (unidade concreta de ser e essência) põe. Na disjunção o conceito mostra-se inteiramente em cada uma das suas formas de existência (o aparecer da substância), que nada mais são que a exteriorização daquilo que ele é em si mesmo, ou seja, as determinidades que ele põe são a realização *para si* do que ele é já *em si*.

Transposto ao conteúdo do direito se pode verificar que a liberdade substancial do Estado é mediada na família pela formação da personalidade ética do indivíduo, por meio da educação; na sociedade civil, por sua vez, a liberdade substancial encontra-se mediada na constituição do mundo do trabalho, na medida em que o trabalho integra dialeticamente o *ethos*⁷ e o *poiético* (como fazer econômico), pois, por este agir o homem exterioriza, na transformação da natureza, aquilo que traz como próprio de si, sua racionalidade e liberdade, formando-se, igualmente a si mesmo nesse processo, posto que é o *fim* de seu trabalho — trabalhando para si o homem trabalha para todos⁸.

O Estado, desse modo, está *essencialmente* em cada um de seus momentos disjuntivos, ao mesmo tempo em que ambos, a família e a sociedade civil, encontram nele sua verdade, de vez que são *momentos do conceito* e somente em função dessa universalidade alcançam pleno sentido, vale dizer, família e sociedade civil são, assim compreendidos, momentos da efetivação da Idéia de liberdade⁹, da qual o Estado é a realidade primeira e seu fim, isto é, “a realidade efetiva da Idéia ética” (HEGEL, 1975: § 257)¹⁰.

A noção de necessidade conceitual que este juízo disjuntivo comporta antecipa, portanto, a necessidade como *intrínseca* à própria estrutura do juízo. O passo a ser dado será o de alcançar o plano em que esta relação *necessária* entre o gênero e suas espécies ultrapasse a disjunção de sujeito e predicado e

⁷ Os princípios e normas que são reconhecidos numa dada comunidade social e que, por meio da prática (*praxis*), se tomam costumes e hábitos válidos universalmente (Cf. LIMA VAZ, 1993).

⁸ Ver, a respeito, o valioso estudo de SALGADO, 1996: 447-465.

⁹ Vale registrar a compreensão de *Idéia* formulada por SALGADO, que aqui se aplica: “A Idéia é o momento de chegada de todo o processo, não como ponto fixo, que se definiu para alcançar, mas como o próprio processo, a dialética” (1996: 161).

¹⁰ O terceiro capítulo deste trabalho retomará essa articulação.

seja, então, efetivamente, necessidade *posta* pelo conceito mesmo. Este será, enfim, o juízo do conceito.

D. O juízo do conceito

O juízo do conceito apresenta, então, uma correspondência verdadeira entre sujeito e predicado, na medida em que a cópula não lhes é exterior, mas decorre da atividade própria do sujeito que desdobra do seu interior o universal a ser efetivado. Os predicados “bom”, “verdadeiro”, “belo”, etc, estão *postos* nele como possibilidades, como algo que lhe é intrínseco. O juízo do conceito permite a compreensão de que um sujeito não tem seu *ser* dado externamente pela realidade objetiva, antes, ela é a correspondência entre um sujeito e seu conceito, isto é, entre o sujeito e sua *destinação*, ou seja, aquilo no qual ele deve tomar-se (FLEISCHMANN, 1968: 261). O predicado é *posto* pelo sujeito como seu *dever-ser*, ao qual pode vir a conformar-se ou não.

A unidade resultante do juízo disjuntivo — que não é uma unidade posta como universal singularizado, pois é carente de uma exterioridade, ou seja, depende da verificação empírica — será cindida, num primeiro momento do juízo do conceito, na forma de um **juízo assertórico** que, por este seu caráter afirmativo, não resolverá ainda aquela falta, qual seja, a dependência da realidade fenomênica. A afirmação: “Esta ação é boa”, sofre a mesma carência de exterioridade, pois não passa de uma reflexão subjetiva que permite, por sua vez, uma asserção contrária: “Esta ação é má”. Tal impasse conduz a reflexão ao **juízo problemático**.

Ora, *problemáticos* já o são os juízos anteriores no modo como efetuam a ligação entre sujeito e predicado. O que há de novo neste juízo a que Hegel

chama problemático é, justamente, sua *forma conceitual*. Como juízo do conceito, seu predicado não é tomado externamente, mas trata-se de uma determinação *posta* pelo movimento próprio do sujeito, “o conteúdo do predicado é a relação do sujeito ao conceito” (HEGEL, 1981: 147), isto é, do sujeito a sua destinação. Este predicado, por meio do qual se determina o sujeito, é um universal concreto, ao qual o sujeito pode ou não vir a conformar-se. O problema, pois, concerne não à predicação, mas ao sujeito, que então aparece como contingente. Assim, o juízo: “Esta ação é boa”, revela-se contingente porque dependerá do preenchimento de determinadas circunstâncias, sem as quais não é possível (*logicamente*) submeter imediatamente uma “coisa” (no caso uma ação) a um juízo de valor, ou, o que é dizer o mesmo, submeter um singular a um universal.

O *sujeito* em questão (a ação) e sua *disposição* (seu conceito, seu vir-a-ser) só momentaneamente poderão integrar-se no juízo. Por esse motivo, a *coisa*, a ação que se pretende seja *boa*, “é essencialmente contingente e tem uma disposição exterior” (HEGEL, 1981: 148. Em grifo no original). Essa constatação torna o juízo não mais *problemático*, mas *apodítico*.

O *juízo apodítico* apresenta, de um lado, o *universal* (o que o sujeito *deve ser*) e sua *disposição* (que contém a razão pela qual um predicado do juízo conceitual retorna ou não ao sujeito). A correspondência entre sujeito e predicado alcança aqui objetividade verdadeira, pois, o universal (o gênero — o bom, o adequado, o justo —, o universal concreto posto) é o que *deve ser*, ao qual, atendida determinada particularidade, isto é, de tal ou tal maneira, deve corresponder um sujeito (o singular, no caso, a ação). Assim, afirma-se: “A ação *disposta* de tal ou tal maneira é boa”. Introduce-se nesse ponto a questão da mediação interna do conceito: “A coisa só existe na sua unidade conceitual

refletida em si, nesta e por esta divisão originária dela mesma" (HEGEL, 1981: 149. Em grifo no original). Assim o universal concreto nesse juízo não é ele mesmo senão *em* e *pelo* seu contrário. A particularidade da coisa, pois, determinará a efetividade e a verdade da relação (o corresponder) entre o universal concreto e o sujeito singular.

No termo do juízo do conceito temos presente, desse modo, já a forma do conceito, na qual um sujeito singular (S), determinado segundo sua particularidade (P), vem a ser posto como universal concreto (U). O ser da coisa (o universal, o bem que ela quer exprimir) não é dado nela mesma de modo imediato, mas só é realizado *pela* unidade (mediação) com seu contrário, qual seja, a disposição *particular* (concreta) do sujeito singular (o sujeito da ação) (HEGEL, 1981: 150).

O movimento lógico feito até aqui mostrou que a determinação conceitual se inicia com a articulação dialética entre as três figuras do conceito: Universal, primeiro como o absolutamente universal, que se determina posteriormente na particularidade múltipla e, por fim, retorna a si no movimento de autoreflexão como universal singularizado. A totalidade conceitual resultante desse processo — ainda abstração reflexiva da subjetividade — é, em seguida, submetida à cisão em extremos, operada pelo juízo, que decompõe essa totalidade (*Ur-teil*) nos vários modos de articulação entre sujeito e predicado, do mais imediato (o juízo do ser-aí) à sua expressão mais concreta (o juízo da necessidade). O juízo do conceito, por fim, faz emergir novamente aquela forma conceitual, perdida quando da passagem do conceito ao juízo. O *silogismo* surge, então, como reunificação do conceito — de sua estrutura interna (Universal-Particular-Singular) — e do Juízo — sua "*divisão originária*" —, nas várias formas em que se conjugam sujeito

e predicado (ser-ai, reflexão, necessidade), cujo termo desse processo será o conceito na sua verdade e efetividade. Esse o caminho que percorreremos a seguir.

1.2.5 O silogismo

Enquanto no juízo do conceito as determinações conceituais (U-P-S) aparecem postas ainda como exteriores umas em relação às outras, ou seja, como extremos autônomos na unidade da reflexão subjetiva, no silogismo o conceito será restabelecido na sua unidade concreta pela dialética das determinações conceituais (HEGEL, 1981: 153, nota 3).

O silogismo, nesse sentido, não retoma simplesmente as determinações do conceito, desprezando aquela passagem pelo juízo, pois antes da judicação, a totalidade alcançada pelo conceito expressava-se como singular singularizado, forma primeira e, portanto, ainda abstrata do conceito. Pelas formas do silogismo as determinações conceituais serão repostas numa totalidade (ou unidade) universal, como movimento que rearticula em sua dinamicidade o Universal, o Particular e o Singular.

Há, portanto, que se distinguir o silogismo hegeliano do silogismo como mera *forma intelectual*. Estamos, assim, de volta à discussão do fundamento lógico do pensar (Cf. **1.1 Lógica e filosofia**). Ora, em Aristóteles, a lógica fornece apenas as regras de validade do discurso, isto é, os critérios do pensar correto. Kant a eleva a ciência dos conteúdos do pensar, conteúdos esses que se tomam objeto de conhecimento após seu processamento pelo esquematismo do entendimento. Em Hegel, no entanto, a lógica não será nem um conjunto de *regras abstratas do discurso*, nem apenas *forma dos conteúdos do pensar*, mas o

próprio autodesdobramento do pensar nos seus conteúdos ou determinações (Cf. SALGADO, 1996: 165-166).

Para Hegel, a racionalidade dos objetos da ciência:

“Não é abstração vazia a partir do finito e a universalidade desprovida de conteúdo e de determinação, mas a universalidade preenchida, o conceito que é determinado e que tem nele sua determinidade desta maneira verdadeira, que faz com que ele se diferencie em si e seja como a unidade destas suas diferenças” (HEGEL, 1981: 154. Em grifo no original).

A. O silogismo do ser-aí

Inicialmente, o silogismo coloca as determinações do conceito como singulares (isolados) uns em relação aos outros. Por isso, a primeira expressão do silogismo será *formal*. O universal e o singular são tomados, abstratamente, como momentos extremos do conceito, reunidos de modo imediato por um meio-termo, o particular, que aqui figura como determinidade simples.

a) Primeira figura: *S-P-U*.

Nesse esquema geral temos que a silogização entre os dois extremos do conceito, singular e universal, se dá por intermédio de uma particularidade. O singular se universaliza pelo particular, assim como o universal se singulariza pelo particular.

Vimos, acima, que o silogizar, no contexto da lógica hegeliana não é mera forma reflexiva da subjetividade, segundo a qual a natureza das coisas é descrita por meio de um expediente lógico constituído de proposições abstratas particulares, formais, apenas externamente reunidas no silogismo, como neste exemplo apresentado por Hegel:

"Todos os homens são mortais,
Caïus é um homem.
Logo, ele é mortal" (1981: 160).

Ora, o ser das coisas não pode ser dado por uma reflexão subjetiva que relacione premissas particulares a um terceiro termo diverso como sua conclusão. A relação entre S e U, neste silogismo, é, assim, imediata, não porque tal relação se efetue por uma cópula abstrata, por um *é* vazio, como fora o caso do juízo do ser-aí, mas porque suas determinidades são conteúdos particularizados.

O silogismo, este "silogismo do entendimento imediato" (Cf. HEGEL, 1981: 161), põe S e U em relação por meio de um "medius terminus", um meio-termo pleno de conteúdo. Ora, o silogismo, já pudemos antecipar, nos conduzirá ao plano da objetividade, ao conceito na sua realidade efetiva. O silogismo do ser-aí, em exame, é ainda sua primeira formulação, assim, S-P-U não são, nesse ambiente, determinações do conceito, mas tão-somente determinações de conteúdo. Os termos do silogismo imediato são, como no juízo do ser-aí, *determinidades singulares*, isto é, um ser concreto imediato considerado segundo as determinações de suas qualidades particulares (HEGEL, 1981: 161). Desse modo, a concretização do sujeito não o insere numa articulação conceitual, mas significa, antes, a relação de um singular a si mesmo, subsumido na sua múltipla variedade interna. Particular e universal são então suas possibilidades infinitas de concreção. A conexão de um predicado ao sujeito é a determinação de uma sua propriedade, uma qualidade específica dentre as múltiplas possibilidades que guarda em si. O "medius terminus", possibilita essa passagem a vários predicados, como ponte que liga um particular a um universal. O singular se apresenta como "singularidade abstrata", isto é, como singular ainda

indeterminado e, por isso, está como “concreto imediato”; o outro termo extremo do silogismo, por sua vez, aparece igualmente como “universal abstrato”, como a multiplicidade infinita carente de concreção; e o termo médio, a particularidade, é, da mesma forma, um particular abstrato, sendo uma das qualidades singulares entre as várias ainda não elegidas (HEGEL, 1981: 163).

Essa múltipla possibilidade de concreção constitui, precisamente, seu caráter contingente quanto à determinação do conteúdo. Todavia, nesta espécie de silogismo, em que o predicado pode ser deduzido por uma infinidade de *meio-termos*, em que cada determinação de conteúdo não seja mais que uma “qualidade singular entre as múltiplas qualidades ou determinações de um objeto concreto ou conceito” (HEGEL, 1981: 163), fica evidenciado que o silogismo imediato, qualitativo, do *ser-aí* não é apenas indeterminado segundo o conteúdo, mas sofre, igualmente, de uma *insuficiência formal*. Sua contingência, segundo o *conteúdo*, é, pois, resultado de sua *forma* abstrata. Hegel acentua, nesse ponto, que o essencial a se considerar no silogismo do *ser-aí* não é apenas a contingência do conteúdo e a indeterminidade da forma, mas, fundamentalmente, a *relação abstrata* entre os termos ou determinações do conceito. O singular, nesse silogismo, depende da arbitrariedade exterior, ou seja, sua determinação não está fundada sobre uma mediação universal e necessária, mas numa circunstância ainda exterior ao sujeito, contingente (HEGEL, 1981: 163-164).

Relacionando a estrutura da lógica com o conteúdo do Direito, FLEISCHMANN formula assim a primeira figura do silogismo do *ser-aí*: “O indivíduo humano (S), por intermédio de seu trabalho específico (P), torna-se um membro útil da sua comunidade (U)” (1968: 269). Ora, a atividade profissional que um indivíduo venha a realizar numa dada sociedade se inscreve num horizonte de

infinitas possibilidades de trabalho que historicamente essa sociedade possa conter. Aquela atividade, que tal indivíduo eleja como sua, o insere no contexto das relações sociais, segundo essa particularidade. No entanto, o singular (este indivíduo) não realiza plenamente sua essência livre por meio desta sua determinação particular. Não há, como tal, correspondência efetiva entre a essência livre do sujeito e sua determinação profissional.

b) Segunda figura: *P-S-U*.

A primeira figura do silogismo do *ser-aí* mostrava a insuficiência estrutural desse silogismo, qual seja, a de que a relação entre os momentos do conceito é imediata e que o sujeito não se compreende a si mesmo em seu conceito, mas por meio de uma referência à exterioridade, qualitativa, por uma singularidade contingente.

A segunda figura do silogismo do *ser-aí* acentua a relação silogística como “unidade negativa” (HEGEL, 1981: 167). O sujeito não pode estar subsumido nas suas qualidades (S-P), que era a primeira premissa da figura anterior. Seguindo o exemplo proposto por FLEISCHMANN, não é em função de qualificações particulares (P) que o indivíduo (S) insere-se no contexto social (U), mas por força da própria atividade (1968: 270). Então é o singular quem subsume sua particularidade (P-S). O esquema desta segunda figura é, pois, P-S-U. O indivíduo determina-se segundo o modo como *realiza*, na sociedade, suas predicções.

Se, por um lado, é mais verdadeira — do ponto de vista do movimento conceitual — a relação P-S nesta segunda figura, no entanto, a imediatez formal ainda está presente aqui. O indivíduo, com efeito, pode seriar, ao infinito, os meios particulares pelos quais atualizará no universo social as qualidades que

lhes são próprias. O meio-termo do silogismo não é mais uma qualidade particular, mas é — o que realmente não representa um avanço conceitual — um *singular imediato*, determinado ainda exteriormente. Os extremos (P e U) não encontram nesse meio-termo sua unidade determinada: o particular (as qualidades subjetivas) é suprasumido na determinidade singular (o agir do sujeito); o universal (a totalidade social) permanece, para este, universalidade abstrata (Cf. HEGEL, 1981: 167). Essa indeterminidade nos remete à terceira figura do silogismo do *ser-aí*.

c) Terceira figura: *S-U-P*.

Este silogismo apresenta o universal como termo mediatizante. Todavia, se essa solução é mais razoável, visto que os termos extremos são articulados a partir de algo universal, essa figura é estruturalmente ainda formal, abstrata. Singular e particular não têm no universal seu fundamento legítimo, pois a universalidade é aqui exterior e indiferente aos termos a que serve de meio-termo. Vejamos esse movimento.

Na formulação de FLEISCHMANN teríamos a proposição: “É a coletividade (U) que decidirá da função (P) que o indivíduo (S) deve exercer nela” (1968: 270). O universal, representado pela sociedade civil, impõe-se à vontade particular dos indivíduos, que nela não têm espaço para manifestarem-se na sua essencialidade, isto é, como vontade livre. A determinação do singular, então, esbarra no caráter abstrato e exterior do universal, ou seja, o singular (os indivíduos) tem no universal (a sociedade civil) apenas uma universalidade abstrata. Nas palavras de Hegel: “Enquanto a universalidade é de início somente a universalidade qualitativa ou abstrata, a determinidade dos extremos não está nela contida” (HEGEL, 1981: 173).

Essa relação indiferente e exterior dada pelo universal como termo mediatizante ensejará a quarta figura do silogismo do *ser-aí*.

d) Quarta figura: *U-U-U* ou silogismo matemático.

O silogismo do *ser-aí*, na sua quarta figura, recebe esse qualificativo de matemático justamente porque se configura como um axioma matemático, que dispensa a verificação empírica por ser uma proposição primeira, evidente em si mesma. Hegel o apresenta com o seguinte enunciado: “Se duas coisas ou determinações são iguais a uma terceira, então elas são iguais entre si” (1981: 173). Há, portanto, uma relação de equivalência entre os termos, não, porém, de *inerência*, sublinha Hegel, visto ser um dos termos, *indeterminadamente*, o termo mediatizante.

A forma deste silogismo (*U-U-U*) tem, de início, equivalência com a estrutura das proposições matemáticas. Sua forma é racional, pois é a ordem da reflexão que constitui aqui a totalidade formal do silogismo, como nas equações aritméticas e, como nestas, os termos em questão podem permutar entre si o lugar da *variável*, que no silogismo é o meio-termo, por intermédio do qual se relacionam os extremos que são presentes. Com efeito, como no silogismo matemático, o conteúdo é absolutamente exterior à forma da operação, este silogismo pode ter indefiníveis meio-termos pelos quais novos predicados são estabelecidos.

Mas este silogismo evolui dialeticamente para a superação dessa mera “determinação de forma”, que caracteriza o silogismo matemático, porque o seu determinar-se é a própria mediação em que as figuras precedentes do silogismo imediato (*ser-aí*) são reunidas na unidade da reflexão, que é, ela mesma, sua instância mediadora.

A negatividade dessas determinações do conceito — aqui apresentadas de forma imediata, por abstração das qualidades particulares de cada termo — tem, todavia, no plano da lógica hegeliana, uma função *positiva*, como esclarece LABARRIÈRE em nota ao texto da *Ciência da Lógica*:

“Se uma realidade se define por exclusão de uma outra, é que ela a inclui negativamente em si; dito de outra forma, este outro está presente na negação que dele é feita, e o termo que nega se determina como idêntico àquele que é negado” (1981: 174, nota 78).

A abstração das determinações do conceito põe em relevo a mediação interna que tem lugar nesse momento. A identidade não se funda aqui no seu *ser-próprio*, mas no seu *ser-outro*. No acabamento do silogismo do *ser-aí*, se houve superado a mera quantificação do predicado, a imediaticidade de dados que caracteriza o silogismo matemático. Nesse movimento de retorno das mediações precedentes à “unidade de conceito”, aqui representada pelo meio-termo, o que se alcança é a *mediação* fundada em si mesma, que no interior dessa quarta figura, reúne as figuras anteriores como termos de uma mediação reflexiva fundada na pressuposição recíproca destes (HEGEL, 1981: 175). Este ciclo reflexivo corresponde propriamente à passagem ao *silogismo da reflexão*.

B. O silogismo da reflexão

A última figura do silogismo do *ser-aí* já sinalizava para uma superação da imediaticidade das determinações conceituais, integrando os singulares numa universalidade reflexiva. Esse movimento nos conduz, então, à primeira figura do silogismo da reflexão. Contudo, essa reflexão se apresenta como reflexão

integralizante, cuja universalidade conserva ainda a exterioridade e justaposição do momento anterior (HEGEL, 1981: 184), como veremos a seguir.

a) O silogismo da integralidade.

O silogismo da reflexão surge como resultado do silogismo do *ser-aí* que introduzira no interior da relação silogística a negação da imediaticidade dos termos nele reunidos. Note-se, no entanto, que se trata, no contexto do silogismo imediato, de uma negação *primeira*, negação daquela imediaticidade do *ser-aí*, que não expressa, nessa medida, a *negação da negação* que se dá no interior da unidade conceitual (Cf. HEGEL, 1981: 184; Cf. id., *ibid.*, nota 124)¹¹. A estrutura do silogismo da reflexão permite que as determinações singulares, que ainda subsistem *para si*, integradas numa universalidade que lhes é exterior, se encontrem agora tomados não isoladamente, mas refletidas no seu *ser-outro*. O meio-termo, consoante o resultado do silogismo do *ser-aí*, é posto agora como *totalidade das determinações* (HEGEL, 1981: 185).

É preciso assinalar, entretanto, que essa primeira figura do silogismo de reflexão, situa-se ainda no plano do entendimento, pois, na economia da integralidade, os singulares não se encontram assumidos numa unidade verdadeiramente reflexiva. Esta figura silogística se revela, antes, um conjunto de determinidades que se encontram integradas de modo ainda abstrato.

Acompanhemos o exemplo dado por Hegel:

“Todos os homens são mortais.

Ora, Caius é um homem.

Logo, Caius é mortal” (1981: 186. Em grifo no original).

¹¹ A negação como *superação dialética* não suprime *absolutamente* os termos negados, mas, ao contrário, o que é negado encontra-se elevado num nível superior. A negação da negação (superação), portanto, de um lado, supera a estreiteza e unilateralidade dos termos em contradição e, por outro, os conserva, porém, num nível mais concreto, em que os termos se liberam dos limites em que estavam encerrados (Cf. LEFEBVRE, 1970: 256-270).

No termo maior do silogismo (“Todos”) se encontram pressupostos *todos* os singulares (homens). Contudo, apenas aparentemente os singulares se encontram refletidos naquele universal, quer dizer, não é o universal que está no fundamento da conclusão, mas é ele que é deduzido do termo maior. Ora, porque se observa que Caius é mortal, conclui-se, então que todos os demais singulares estão subsumidos neste universal (a mortalidade) que, desse modo, constitui não mais que um conjunto que *integra* — contudo exteriormente — suas determinidades (HEGEL, 1981: 184-186).

Esse “vazio silogizar” desta primeira figura pode ser igualmente bem expresso pelo exemplo apresentado por FLEISCHMANN: “O cumprimento dos deveres cívicos (P) de todos os cidadãos (S) faz o Estado (U)” (1968: 272). O que pretende o silogismo da integralidade é, em verdade, superar aquele isolamento em que a particularidade se achava no momento do juízo da reflexão. Assim, os indivíduos são aqui integrados numa coletividade ou comunidade ética, o Estado (U), pelo exercício da cidadania (S), configurada no cumprimento particular dos deveres cívicos (P). No entanto, a forma abstrata aqui persiste. O singular (“Todos os cidadãos”) representa cada cidadão tomado separadamente no mero cumprimento do seu dever cívico. O universal não é posto nessa figura como fundamento da cidadania, mas, antes, é deduzido do cumprimento das ações particulares dos cidadãos.

b) O silogismo da indução.

O silogismo da indução trilha a mesma articulação sujeito/predicado dada no juízo universal¹², na qual a universalidade compreende, num conjunto,

¹² Último momento do juízo da reflexão. Cf. 1.2.4, B.

singulares que subsistem em si. Cada singular, tomado isoladamente mantém, não obstante, características comuns com outras singularidades pelas quais são *integrados* naquela universalidade. Os singulares, por *comparação* (Cf. HEGEL, 1981: 130), são incorporados na universalidade configurada como *gênero*, o qual retorna a eles como à variedade que lhe pertence. Daí o esquema que se desenha:

“ - S
 - S
 U - S - P
 - S
 - S
 ao infinito” (HEGEL, 1981: 187).

Lê-se aqui o movimento do universal (U) que se determina como *gênero imediato* (P) por meio da variedade de singulares (espécies) (S). Hegel toma como exemplo o gênero dos quadrúpedes (U) que é composto dos animais (S) que correspondem a essa determinação universal (leão, elefante, etc), em virtude de um predicado comum a todos (P) (Cf. HEGEL, 1981: 187-188).

Como no juízo universal, a dificuldade apresentada por esse silogismo refere-se à exigência posta pela forma reflexiva que o define. O silogismo da indução pretende recapitular, num gênero universal, todos os singulares que o exprimam. Nada mais é, portanto, senão o integrar subjetivo da multiplicidade num gênero imediato. Este proceder encerra-nos no ciclo do *mal infinito*. Ora, se a lógica deve nos conduzir à identificação do singular com o universal e do universal com o singular¹³, tomar da experiência casos singulares imediatos

¹³Com efeito, a lógica da subjetividade expõe o processo em que a singularidade emerge como síntese do processo de particularização de um universal e do retorno deste a si (universalização do particular) (Cf. HEGEL, 1981: 188, nota 143). Ao final desta parte, cujos momentos se encadeiam dialeticamente, teremos na objetividade a realização do conceito e, então, a base lógica para pensarmos a figura do cidadão.

coloca, pois, essa tarefa como exigência *ao infinito* (HEGEL, 1981: 188; e nota 143). De fato, a experiência fornecerá, de modo inesgotável, exemplares a serem relacionados ao universal genérico, sem com isso poder-se alcançar seu termo. A indução será, assim, um progresso ao infinito, cuja conclusão, nessa medida, permanecerá problemática.

O “defeito” do silogismo da indução é, ensina-nos Hegel, que ele pressupõe sua conclusão antes de qualquer coisa, mas que se mantém dependente da verificação empírica, que jamais se poderá dar por esgotada. É problemático, portanto, porque pretende construir uma *universalidade empírica* (HEGEL, 1981: 189). Podemos com segurança dizer: “Pedro e João são humanos”, contudo, o gênero humano deverá incluir todos os exemplos singulares de humanos possíveis, para o que não haverá fim. Não sejamos ingenuamente críticos. Hegel não discorda da classificação óbvia de Pedro e João como pertencentes ao gênero humano. O que está em questão é mostrar — e essa é a preocupação de Hegel — que este é um momento de compreensão do real ainda limitado e que importa ultrapassar, ou seja, que este “silogismo da experiência” (HEGEL, 1981: 188) *reduz* a apreensão do racional condicionando-a ao exame e à captação de dados da experiência. Faz-se mister que o real não se perca no confuso emaranhado dos dados empíricos, mas se desvele num movimento dialético, rico e processual, na totalidade objetiva, a Idéia.

O singular, sendo tomado na sua imediaticidade não pode ser, então, idêntico ao universal, pois o universal será mantido sempre como gênero que deve integrá-los, num modo ainda exterior de integração. Para que o universal se singularize de modo *objetivo* e *interior* deve ele mesmo ser o meio-termo. Então, o universal será idêntico a si. Assim passamos à *analogia*.

c) O silogismo da analogia.

O silogismo da indução, sujeito ao infinito recurso da experiência, mostra-se inviável por colocar a determinação do universal na dependência da multiplicidade singular. O silogismo da analogia supera, por um lado, essa deficiência ao eleger o universal como meio-termo, isto é, ao colocar não a infinita individualidade, mas uma de suas características comuns como elemento mediador. Temos por seu esquema *S-U-P*, cuja forma permite a comparação entre singulares por intermédio de uma qualidade comum. Hegel apresenta um exemplo que apenas atesta a insuficiência formal deste silogismo:

“A Terra tem habitantes.
A Lua é uma terra.
Logo, a Lua tem habitantes” (HEGEL, 1981: 190).

Ora, aqui não é senão a intuição, um expediente abstrato, o que funda a identificação entre a *Terra*, expressa na premissa maior, e o qualificativo *terra*, apresentado na menor. É estéril, consoante a lógica hegeliana, o método *comparativo* que postula a identidade entre características empíricas. Tal intento, evidentemente, inviabiliza a compreensão conceitual da universalidade, que não deve estar na dependência de generalizações empíricas (Cf. FLEISCHMANN, 1968: 274).

A analogia, por considerar o universal na sua imediaticidade, isto é, como qualidade empírica, parece conter assim um *quarto termo*, pois a comparação toma uma outra propriedade diversa da afirmada na premissa maior e a relaciona a esta por *analogia*. Assim, a consideração da lua como uma “terra” introduz um significado posterior ao expresso na premissa maior, sugerindo o aparecimento de um *quaternio terminorum* (Cf. HEGEL, 1981: 192). A “terra” seria, a um só

tempo, um singular concreto (o planeta) e um universal genérico (*terra* como solo).

Este silogismo, assim considerado, mantém a indeterminidade própria do silogismo formal. Fica-se por saber se o sujeito se determina pelo sentido de um ou de outro termo, como saber se a Terra tem habitantes por ser esta uma propriedade *geral* dos corpos celestes ou por ser ela este corpo celeste em *particular* (Cf. HEGEL, 1981: 193).

Desse modo, na analogia, a relação de um singular a um particular tem por intermédio um universal apenas como *pressuposição imediata*, o que caracteriza a exterioridade própria da unidade da reflexão. O silogismo da analogia forja uma relação abstrata, exterior, entre singular e universal. Este “método científico” — ainda hoje utilizado por muitas ciências experimentais — que Hegel chama de *comparação* (ou generalização, como diríamos), mantém ainda a fraqueza lógica de compreender o universal como uma generalidade empírica.

No entanto, para que se realize a verdade do conceito — aquela da identidade do singular com o universal — o silogismo exige, precisamente, a suprasunção dessa imediatividade.

C. O silogismo da necessidade

O silogismo do *ser-aí* fundava-se na imediatividade da relação entre os extremos, enquanto individualidades empíricas. Isolados na sua singularidade, eram reunidos numa universalidade exterior e abstrata. Pudemos já anteciper que essa estrutura formal se expressará historicamente na sociedade civil que aglutina as forças do indivíduo e seu trabalho, o qual, não obstante produza a riqueza social de uma nação, está voltado para os seus interesses particulares.

O silogismo da reflexão buscava transpor essa imediatividade das relações individuais ao integrar os singulares numa unidade reflexiva que se configura como o universal ético, isto é, o Estado. No entanto, essa reflexão não se mostrou *interior, necessária*, mas ainda *exterior* (integralizante) e *abstrata* (o Estado como unidade *formal* dos cidadãos).

Doravante, a exigência que põe este silogismo é a de uma relação necessária entre singular e universal, em que o universal não se constitua numa realidade exterior, que se impõe aos indivíduos, e que estes, por sua vez, não sejam compelidos a uma pertença cega a este. Pelo silogismo da necessidade, o universal se colocará como o fundamento substancial da determinação do singular, porque sua exigência será, então, interna.

a) O silogismo categórico.

Pelo silogismo da necessidade ingressamos na última etapa da efetivação do conceito subjetivo. O movimento reflexivo, já iniciado precedentemente, nos conduzirá à determinação da objetividade em que forma e conteúdo não mais serão elementos cindidos no conceito, mas serão a própria realidade racional na sua permanente mediação interna.

O silogismo categórico tem a estrutura do primeiro silogismo formal (*S-P-U*): é um singular que se silogiza com um universal pela mediação de um particular. Na primeira figura do silogismo do *ser-aí* estas determinações do conceito estavam umas em relação às outras como *extremos*, isto é, como singularidades ou determinidades imediatas. O singular, então, era um *concreto*, qualitativamente determinado pela multiplicidade infinita de suas propriedades. Cada particularização do singular significava sua ligação a um predicado. O meio-termo era, pois, essa passagem do sujeito à variedade contingente.

No silogismo da reflexão, esse mesmo esquema representava a inserção dessas determinações na forma da *integralidade*. Não mais imediatos concretos, mas momentos de uma unidade reflexiva. Contudo, os singulares mantinham uma condição de isolamento uns frente aos outros como singularidades *justapostas* no seio de um universal. Abria-se aqui, no entanto, a possibilidade da forma racional do conceito. O caminho, porém, estava ainda por se fazer, até que o universal pudesse colocar-se não mais como elemento integrador, que exteriormente os subsume, mas como a sua própria *natureza essencial* e seu fundamento, numa palavra, como a sua *substância*.

Primeira figura do silogismo da necessidade, o *silogismo categórico* (S-P-U) tem, pois, os termos numa *relação substancial*, em que estes não são mais determinidades imediatas ou elementos justapostos numa totalidade, mas “momentos formais” de um movimento silogístico reunidos numa identidade reflexiva plena de concretude (Cf. HEGEL, 1981: 197). Hegel assinala o movimento de uma *essência* que percorre a singularidade, a particularidade e a universalidade conferindo a estes uma relação dinâmica, prefigurando já a vivacidade da natureza dialética do conceito. Em virtude da essência imanente do silogismo necessário, a articulação S-P-U não é mais produto de uma reflexão subjetiva, pois esta se caracteriza pela indiferença entre os termos (HEGEL, 1981: 197).

FELEISCHMANN, interpondo o conteúdo do Direito obtém a asserção: “O indivíduo (S), para realizar sua natureza racional (P), deve se submeter a uma regra universal (U)” (1968: 275. Em grifo no original). Eis o avanço deste silogismo: o sujeito determina-se não mais em função de uma qualidade particular e contingente, ligada a ele de modo arbitrário, mas na medida em que realiza sua

natureza racional. O *meio-termo* expressa, nesse sentido, o que é substancial no homem, sua razão e sua livre determinação. Igualmente, o universal não aparece como um terceiro termo exterior e integralizante, mas como algo que manifesta a mesma substância daquele, numa palavra, a *regra* é universal porque nasce da razão.

No entanto, Hegel aponta ainda uma debilidade nesse primeiro momento do silogismo da necessidade. O silogismo categórico coloca a determinação do singular ainda sob a dependência da subjetividade. Ora, o conteúdo que este tem a realizar é sua natureza racional, mas a forma do silogismo mantém a atividade do singular presa à indeterminidade da reflexão subjetiva (Cf. 1981: 197-198). O silogismo categórico, enquanto articula singular e universal pela significação particular (*meio-termo*) do gênero (o gênero como determinação de conteúdo posta pelo sujeito), apresenta a estrutura lógica da moralidade subjetiva, de Kant (Cf. FLEISCHMANN, 1968: 276). Como norma moral, a lei universal da razão estabelece tão-somente a *forma* da ação justa, um *dever*, que valerá para todo ser racional. Diz Hegel, na ***Ciência da Lógica***: "O meio-termo é a identidade plena de conteúdo de seus extremos, os quais, nessa mesma identidade, são conteúdos segundo sua autonomia, pois sua autonomia é esta universalidade substancial, o gênero" (1981: 197). Este silogismo se apresenta, pois, como contingente num duplo sentido:

1) na ação moral, o sujeito engaja uma reflexão acerca do (Bem) universal a ser realizado, por meio da qual determina sua **praxis** como cumprimento de um dever. A contingência, nesse caso, se dá no fato de que, sob o universal moral, é subsumido um singular (o agente moral), sem consideração **explícita** dos outros singulares, igualmente compreendidos no gênero. Conforme expressa a ***Lógica***:

“O propriamente imediato do silogismo é o singular. Este é subsumido sob seu gênero, entendido como meio-termo [o conteúdo da ação]; mas sob este mesmo gênero se encontram ainda outros singulares, em número indeterminado; é, portanto, contingente que seja posto sob ele [o universal] como subsumido somente este singular aqui” (1981: 197-198. Em grifo no original);

2) é também contingente porque, na determinação da sua ação, que quer realizar o universal (o dever-ser moral), o indivíduo tem, como algo que é próprio da sua subjetividade, conteúdos outros que aquele que particularizam o universal, quais sejam, os desejos, instintos e paixões. É, pois, contingente (bem entendido, aquilo que pode ser de um jeito ou de outro, ideterminadamente, ou, não necessariamente de um jeito). Na **Lógica** é indicado:

“Enquanto o sujeito é um singular imediato, ele contém determinações que não estão contidas no meio termo, entendido como a natureza universal; ele é, assim, igualmente uma existência indiferente com relação a esta [a natureza universal], determinada para si, que é de conteúdo característico” (1981: 198. Em grifo no original).

O silogismo categórico não pode, portanto, expressar uma ordem social verdadeiramente universal (FLEISCHMANN, 1968: 276)¹⁴.

b) O silogismo hipotético.

O juízo hipotético apresentava a identidade substancial entre os dois termos da asserção: “O ser de A não é o seu próprio ser, mas o de um outro, B”. Ele colocava, assim, sujeito e predicado numa conexão *necessária*, visto que o ser de A não era *dado* imediatamente, mas fazia o seu “aparecimento”, manifestava-se, a partir do lugar conceitual que ocupava na relação formal. O

¹⁴ A segunda parte deste trabalho aprofundará essa questão. Cf. item 2.2.

silogismo hipotético expressará semelhante identidade substancial, mas agora num contexto em que sujeito e predicado se encontram mediatizados.

À formulação do juízo hipotético — que continha apenas a necessidade da conexão entre o ser de A e o ser de B — o silogismo hipotético acrescenta a afirmação da imediaticidade de A e, juntamente, sua “função mediatizante”, pela qual ele é o *vir-a-ser* de si mesmo e do outro, B. “Se A é, então, B é; Ora, A é, logo, B é” (Cf. HEGEL, 1981: 199). É, pois, na *unidade livre* do conceito que ambos, A e B, têm seu ser, não imediatamente, mas segundo a *atividade* do meio-termo. A imediaticidade de A não é, então, abstrata, mas imediaticidade conceitual, visto que, como meio-termo, ele se põe como “unidade negativa se relacionando a si”. Esse momento é fundamental, pois marca exatamente a dinamicidade que caracteriza o conceito como tal.

Aqui emerge a contradição dialética entre o ser que é — como imediaticidade simples — e que, ao mesmo tempo, tem seu ser na mediação com um outro, numa palavra, a contradição não como oposição absoluta, mas como o próprio fundamento da relação entre universalidade e singularidade, que tem, na atividade mediadora do singular o *vir-a-ser* de ambos, sua verdade (HEGEL, 1981: 200, nota 195). A (universalidade objetiva) e B (efetividade) serão apenas dois momentos de um mesmo processo, vivo, dinâmico, cuja forma representa a unidade negativa do conceito, universalidade refletida em si. Aquilo que aqui é exterioridade aparente, fenomênica, é suprasumido nessa unidade, que, essencialmente, condiciona o ser de um à mediação com o ser de um outro, podendo ambos ser ora o condicionante, ora o condicionado (HEGEL, 1981: 201).

FLEISCHMANN, nos dá a seguinte figura para esse silogismo: “A ordem moral universal (U), se se quer que ela forme uma realidade racional (P), deve ser

mediatizada pela atividade da vontade consciente dos indivíduos (S)” (1968: 276. Em grifo no original). No silogismo categórico, essa universalidade era somente um postulado estabelecido para normatizar a ação individual. Ela representava, assim, um *conteúdo*, idêntico a si mesmo (a lei moral válida universalmente), que condiciona o agir dos indivíduos. Por outro lado, os indivíduos trazem o componente da realidade concreta, a pluralidade, a mudança. O silogismo hipotético introduz, então, a atividade mediadora do singular, ou seja, a ação consciente e livre dos cidadãos, como princípio *atualizador* do universal. Somente assim este não mais será um postulado da razão a impor-se como *forma* da ação aos indivíduos, mas se constituirá na substância da sua ação e na realidade efetiva que dela resulta. FLEISCHMANN conclui, com acerto, que:

“Desta ‘união dialética’ entre o universal e o singular nasce a verdadeira realidade ou totalidade moral, o Estado, que é aos olhos de Hegel o conjunto das instituições objetivas constituídas em vista da liberdade de todos” (1968: 277).

Essa universalidade objetiva, preparada pelo silogismo hipotético na superação da oposição formal entre o *universal moral* (que no silogismo categórico se apresentava como *postulado* da razão) e a *efetividade* se completará na figura do *silogismo disjuntivo*, no qual a universalidade verdadeiramente objetiva será a identidade reflexiva diferenciada nos seus momentos internos, e cujo resultado constitui a realidade objetiva da razão, numa palavra, o mundo ético.

c) O silogismo disjuntivo.

O silogismo disjuntivo conclui o movimento de permutação das figuras silogísticas e dá acabamento a essa tendência estrutural geral do silogismo de ser

universalidade como *unidade negativa* (disjuntiva) que é *total* em cada um de seus momentos, totalidade que, ao se diferenciar, num mesmo movimento, exclui as demais determinações e as reúne em si.

Nessa terceira figura do silogismo da necessidade (S-U-P), a universalidade é totalidade plenamente desenvolvida — a objetividade — que, como meio-termo, se põe como “identidade substancial do gênero” (HEGEL, 1981: 202). Por isso ela é, a um só tempo, universalidade, particularidade e singularidade. O meio-termo, elemento articulador desse processo, não é mais um termo específico, mas a própria universalidade objetiva (o gênero) na sua atividade de autodecomposição em (espécies) singulares.

No *silogismo formal (ser-aí)*, a função mediatizante era ocupada, a cada figura, por uma determinidade, tomada como singular imediato. No *silogismo da reflexão*, o meio-termo era o princípio recapitulador (mas de modo exterior, como reflexão subjetiva) das determinações dos extremos numa unidade reflexiva. No acabamento do silogismo da necessidade, o *silogismo disjuntivo*, o meio-termo é o conceito mesmo na sua totalidade. É a universalidade objetiva, concreta, e que é, ao mesmo tempo, o princípio ativo que reúne numa identidade substancial (ele mesmo é essa substância) o diverso no qual se diferencia (HEGEL, 1981: 204).

A articulação entre sujeito e predicado — universal que se singulariza e singular que se universaliza — ganhara, no silogismo hipotético, a dimensão de uma ligação interna necessária (identidade substancial), cuja forma permitia esse *passar-a-um-outro* (“Se A é, então, B é; ora, A é, logo, B é”. Cf. acima). Vimos que tal identidade substancial determina-se historicamente — consoante a reflexão de FLEISCHMANN — por meio da atividade do cidadão que atualiza esse princípio. Pois essa atividade formal do singular ético (o cidadão) tem no silogismo

disjuntivo seu remate lógico. A *forma*, ou seja, o movimento pelo qual o singular põe as suas determinações, concretamente, o processo pelo qual o cidadão vem a realizar o seu conceito, não corresponde a uma construção meramente reflexiva, qual uma “forma abstrata”, teórica, que fosse aplicada aos conteúdos da política, referentes ao exercício da cidadania, mas essa forma, que a lógica dá a conhecer, é *esta atividade mesma*, por meio da qual são postos os conteúdos que constituem o conceito do cidadão na sua efetividade. O princípio interno que o move (a ele, cidadão), a saber, a substancialidade ética, é também o que informa a realidade objetiva que emerge de sua ação: o mundo livre criado pela liberdade de cada um e fruto do acordo razoável entre os membros da comunidade ética.

O silogismo disjuntivo, assim, sinaliza para a supressão da própria estrutura silogística, que se caracteriza pelo “movimento entre a interioridade do conteúdo (meio-termo) e a exterioridade da forma (extremos)” (HEGEL, 1981: 195, nota 169).

O meio-termo, a universalidade objetiva é, aqui, mediador e mediatizado, identidade posta do interior (vontade livre) e exterior (a liberdade efetivada), em suma, ele é a substância ética que se diferencia na vontade consciente e livre dos cidadãos e nas leis e instituições éticas nas quais essa vontade se expressa concretamente (HEGEL, 1981: 203)¹⁵.

Percorreremos, nesta parte da Dissertação, todo o texto da Introdução da ***Filosofia do Direito***, buscando acompanhar o movimento lógico que perfaz a vontade a fim de efetivar-se como vontade livre, na intenção de explicitar, num momento posterior, as determinações conceituais da cidadania.

¹⁵ Vale acompanhar a articulação entre a lógica e o conteúdo do Direito com a qual FLEISCHMANN encerra sua leitura do conceito subjetivo, tendo por base a nota ao § 198 da ***Enciclopédia*** (1968: 277-279).

1.3 O conceito de vontade

Já nos primeiros parágrafos da *Filosofia do Direito*, Hegel identifica liberdade e vontade e dedica boa parte da Introdução dessa obra à conceitualização do que considera o ponto de partida do Direito: a *vontade* (§§ 4-29), o que nos permite afirmar, com QUELQUEJEU, que “a Idéia do Direito e a Idéia da realização da vontade livre se constituem em conjunto” (1972: 226-229). A idéia do Direito é o conceito de liberdade realizado sob a forma de leis e instituições éticas. Dito de outra forma, o Direito é a unidade do conceito de liberdade — ou se se quer, da razão — e sua existência. O Direito não parte, efetivamente, de uma abstração, de uma noção vaga ou “ideal” de liberdade. O chão do Direito é a história, ou, melhor dizendo, a *compreensão* da história. Importa precisar esta afirmação. A gênese do conceito de Direito não é dada pela *teoria* do Direito, ou seja, não se “importa” a noção de Direito do conhecimento acerca das formas de governo, das regras jurídicas que se formaram ao longo da história, nem tampouco do estudo das diversas configurações nacionais que o Direito recebe em cada época. Dizer que o ponto de partida do Direito é o conceito de liberdade significa dizer que o princípio sobre o qual se constitui o Direito é a noção de liberdade, segundo a expressão que alcança nas consciências individuais numa dada sociedade, numa dada época. A liberdade, pois, da qual parte Hegel, é, propriamente, a realidade histórica da razão, a qual não encontra sua plena *verdade* nos eventos históricos nos quais se cristaliza, mas na sua compreensão filosófica (HEGEL, 1975: § 2).

As *determinações particulares* pelas quais o Direito se constitui historicamente, ainda que justificadas e fundadas na razão, não se podem

confundir com o desenvolvimento do conceito, a noção de Direito ela mesma (HEGEL, 1975: § 3). Isto precisamente porque estas determinações particulares — as leis e a estrutura das relações jurídicas — mesmo que afirmem a universalidade do conceito de Direito, são, no entanto, contingentes e estão fadadas à superação. Com a *explicação* do Direito — o expor teórico de seu surgimento e a justificação histórica de suas determinações particulares — não se logra alcançar o conceito da coisa mesma, mas apenas determinações jurídicas enquanto tais. O Direito é um fenômeno da vida espiritual, salienta Hegel, um fenômeno da vontade, pois é somente no domínio em que a vontade se reconhece como livre, em que a ação não obedece senão à realidade do que é propriamente humano, que os “produtos” do espírito — a “segunda natureza” do homem — perfazem a realidade do Direito (HEGEL, 1975: § 4).

Vale indicar, de modo mais preciso, alguns pontos acerca da natureza especulativa do conceito de *vontade*, antes de seguirmos com seu desenvolvimento processual, a fim de que se torne clara a distinção estabelecida por Hegel entre o seu conceito de vontade e a compreensão kantiana desse conceito.

A vontade, em Hegel, é, com efeito, não uma “faculdade”, como para Kant¹⁶, mas “um modo particular do pensamento: o pensamento enquanto se traduz na existência, enquanto impulso de dar-se à existência” (HEGEL, 1975: § 4, adendo). Nesta compreensão, a liberdade não pode ser tomada como simples predicado da vontade, mas é, antes, sua essência. Vontade e liberdade são, em

¹⁶ Segundo o filósofo do criticismo, a vontade é igualmente *razão*, mas apenas como “pura forma do agir”, como vontade desprovida de conteúdo (“vontade pura”), numa palavra, a vontade é *razão legisladora*, a garantir a universalidade da lei moral: “vontade é a própria faculdade de determinar-se a si mesma, ou seja, autolegislar, razão que legisla para si mesma” (SALGADO, 1986: 160-161).

suma, coincidentes: “Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, e, por sua vez, a liberdade só é real como vontade, como sujeito” (HEGEL, 1975: § 4, adendo).

A liberdade é, primeiramente, *negativa*. É a vontade na sua pura indeterminação — completa ausência de conteúdo —, quando o *eu* está imerso na pura reflexão de si. Por isso Hegel a chama também de “liberdade do vazio” (HEGEL, 1975: § 5, obs.). Esta primeira forma de liberdade é destrutiva — pois se mostra como fuga ante todo conteúdo, visto que toda determinação significa aqui limite — e, como tal, acaba por tomar uma figura, numa determinação unilateral, como a única e mais elevada. A história das sociedades é farta em exemplos: toda elevação de uma representação abstrata da liberdade a princípio universal conduz, inelutavelmente, ou ao fanatismo, no terreno da religião, ou ao totalitarismo, no domínio da política (HEGEL, 1975: § 5, adendo).

Num segundo momento, o *eu* passa da indeterminação indiferenciada à *diferenciação*, ao determinar-se por meio da eleição de um objeto. Dando-se um conteúdo o *eu* torna-se empírico, diferencia-se, ou, o que quer dizer o mesmo, *particulariza-se*. Nas palavras de Hegel: “a vontade não somente quer, mas quer algo” (HEGEL, 1975: § 6, adendo. Em grifo no original). Esse vir-a-ser *positivo* da vontade é o resultado da ação do *eu* em dar-se um *limite*, quando este opta por *este* ou *aquele* conteúdo particular num universo de possibilidades. Querer é querer alguma coisa, pois, acrescenta FLEISCHMANN, “se pode conhecer tudo, mas não se pode querer tudo” (1964: 21. Em grifo no original).

Com a particularização surge a *finitude*. O homem — não apenas ser racional, mas ser capaz de manifestar essa natureza racional — agindo, realiza a razão, isto é, dá à razão e ao pensamento a forma da particularidade, torna-os *concretos*. Contudo, essa particularização não é degeneração do caráter universal

da razão (Cf. item 1.2), mas antes, tal ação obedece a um *fim* mais global, que é o da construção de um mundo que realize as exigências do espírito, ou seja, a Idéia da liberdade.¹⁷

A vontade contém em si esses dois momentos: a *universalidade*, pura atividade do pensar que permanece consigo mesmo; e a *particularidade*, que é o ato espontâneo do *eu* em determinar-se, em pôr-se como o outro de si mesmo. Ambos (universalidade abstrata e particularidade) são, no entanto, formas negativas da vontade, são ainda abstrações, movimentos unilaterais, visto que, se por um lado, a finitude, o conteúdo escolhido, limita o universal, de outra parte, a universalidade do pensar se põe como negação do particular. É preciso, pois, reter aqui a dimensão *positiva* da negatividade. A filosofia especulativa de Hegel compreende a negatividade como elemento imanente da vontade. A determinação não é algo que se impõe de fora, mas antes, corresponde ao desenrolar do processo que é a vontade mesma (HEGEL, 1975: § 7, obs.).

O terceiro momento na dialética da vontade corresponde à suprasunção destes dois momentos: é a *singularidade*. Trata-se, propriamente, da efetivação do conceito de liberdade. Diferentemente dos dois momentos precedentes, o singular aparece como o *concreto e verdadeiro*, isto é, nele são superadas a abstração e unilateralidade anteriores (HEGEL, 1975: § 7). O *eu* determina-se, mas, igualmente, é capaz de manter-se “indiferente” frente à determinação, ou seja, o conteúdo elegido é tomado como *seu*, como possibilidade que ele mesmo se dá. Esse ato do *eu* em determinar-se como o outro de si, em dar-se a forma da particularidade sem, contudo, perder-se nela, antes, permanecendo idêntico a si

¹⁷ É bastante sugestiva, a propósito, a reflexão de FLEISCHMANN sobre a particularização da vontade. Cf. 1964: 22-23.

nesse desdobramento e, assim, reconduzindo-se ao universal, é o que Hegel designa como a “liberdade da vontade” (HEGEL, 1975: § 7).

Com efeito, a particularização da vontade não é outra coisa senão o ato pelo qual se dá *existência* a um determinado conteúdo do pensar — um pensamento —, eleito entre tantos outros possíveis. Se, no entanto, essa obra da razão concretiza a essência livre do homem, e como tal é reconhecida universalmente, tem-se então a *singularidade*. O movimento lógico que ocorre é o do universal que, determinando-se através da particularização, retorna a si mesmo. É precisamente esse movimento, no qual são unificados *universal* e *particular*, que corresponde à realização do conceito. Em suma, “a singularidade não é outra coisa que o conceito mesmo” (HEGEL, 1975: § 7).

A particularização da vontade significa não apenas a determinação do *eu*, segundo o conteúdo que este mesmo põe, mas é, igualmente, uma determinação segundo a forma. A *objetivação* da vontade exprime a realização de um *fim*, de um plano traçado pelo sujeito. Concretizar esse plano, pela ação é, pois, eliminar o dualismo que aparentemente — apenas *aparentemente*, visto que, para o pensamento especulativo, como vimos, o real constitui a totalidade, o autodesenvolvimento do conceito — há entre sujeito e objeto, entre interioridade e exterioridade. Nesse sentido, o *fim* projetado pelo homem — o conteúdo carente de concretude — e sua realização são, propriamente, o processo que se desenrola desde o interior do sujeito (do momento da decisão) até sua objetivação (por meio da atividade). Numa palavra, a realização desse fim é o agir racional que realiza o progresso da liberdade (HEGEL, 1975: § 8).

O *fim* da ação racional é, portanto, de um lado, *interno* e *subjetivo*, conteúdo posto pela vontade livre e, de outro, fim realizado pela mediação da

atividade consciente do homem que transporta o subjetivo à objetividade (1975: § 9). Como conteúdo da vontade, ele não tem outro caráter que o de ser objeto de escolha do sujeito, de estar contido na atividade volitiva. É, de início, um pensamento, a representação da coisa — e dela não se distingue — mas está destinado a ser *fim* de uma ação, ser realizado.

1.3.1 A vontade natural ou imediata

O conteúdo, elegido pelo sujeito, é, primeiramente, *imediato*. Por essa razão, a vontade, ao determinar-se, é livre apenas em seu conceito, está como livre *em si*, mas não ainda livre *para si* (HEGEL, 1975: § 10). Isso significa que a vontade é livre unicamente porque o objeto da escolha foi concebido como tal por um ser de razão. Nesse ponto, a liberdade não alcançou ainda sua *Idéia* — “o único verdadeiro”, lembrar Hegel — mas é somente *potência*, é liberdade possível. Vale registrar o comentário de FLEISCHMANN:

“Bem entendido, Hegel não diz que a subjetividade da escolha seja alguma coisa de má, que o sujeito não tenha o direito de agir assim, mas, inteiramente o contrário, que o ato pelo qual o homem fixa livremente o conteúdo de sua vontade — o fim de suas ações e de sua vida — é necessariamente o ponto de partida da realização da liberdade” (1964: 29. Em grifo no original).

Porque as determinações deste conteúdo, embora sejam obra de uma vontade racional, são já “dadas” ao sujeito, ou seja, se encontram nele de modo imediato (desejos, instintos e inclinações), Hegel nomeia essa vontade de *imediata* ou *natural*. Em virtude dessa *imediaticidade*, não logram ainda alcançar a racionalidade *para si*. Da diferença entre a *forma* da racionalidade da vontade, de um lado, e este conteúdo *imediatamente presente*, de outro, resulta a *finitude*

da vontade (HEGEL, 1975: § 11). Essa determinação natural da vontade pertence, contudo, a um ser de razão que, distintamente dos outros animais, se sabe determinado por ela e, sobretudo, pode afirmar esses desejos, inclinações e instintos como *seus*. Portanto, o racional que há na vontade impele o homem a transpor sua interioridade e superar, desse modo, seu ser natural e imediato (HEGEL, 1975: § 11, adendo).

Por que são vários e distintos uns dos outros, os desejos, inclinações e instintos como que obrigam a vontade a tornar-se *decisão*, a ser *vontade real*, a não somente decidir sobre algo, mas, a *decidir-se*, a produzir a partir de si os fins e determinações que os possam realizar (HEGEL, 1975: § 12). A vontade *imediate* ou *natural*, enquanto mantém o dualismo entre a forma da racionalidade (que quer o universal) e o conteúdo que se encontra *dado* na subjetividade, é ainda vontade *formal*, isto é, “seu conteúdo não é ainda o conteúdo e a obra de sua liberdade” (HEGEL, 1975: § 13). É certo que, por meio da *decisão*, a vontade diferencia o homem, o *individualiza*. Decidindo-se pela *finitude*, escolhendo este conteúdo como fim da ação e não outro, a vontade torna-se real. Esse movimento liberta o homem do imobilismo no qual se conserva a vontade que apenas tem diante de si uma possibilidade universal. Contudo, na sua manifestação imediata, a vontade permanece “individualidade abstrata”; a realidade na qual se introduz o sujeito por meio da tomada de decisão não é, nesse nível, a realidade da vontade.

Em certo sentido, essa vontade natural ou imediata, na medida em que sua forma reflete a si mesma e permanece consigo, isto é, enquanto é vontade de um *eu infinito* — a vontade na sua universalidade — que tem à sua frente uma multiplicidade de possíveis conteúdos para a ação, mas que livremente elege *um*, por meio do qual se particulariza, mantém-se acima dos instintos, desejos e

inclinações que são seus objetos. O *eu* que faz a escolha é esta vontade capaz de determinar-se, e só por isso não está *condicionado* — absolutamente — por este ou aquele conteúdo disponível para ele. No entanto, essa vontade é *finita*, está ligada a conteúdos que são "determinações de sua natureza e realidade exterior" (HEGEL, 1975: § 14).

A) A vontade de arbítrio.

Nesse nível, em que a vontade determina-se livremente mediante a escolha de um conteúdo qualquer (seja ele dado pela natureza ou por uma reflexão do eu), nos encontramos diante do que em geral se conhece como *arbítrio*. Este reduz a vontade à forma de *contingência*, pois que o fim da ação não é realização da liberdade, mas de um objeto qualquer, contingente (HEGEL, 1975: § 15). A vontade como arbítrio crê poder realizar tudo o que quer e nisto reside sua noção limitada de liberdade. Por isso Hegel a nomeia de vontade *contraditória*. A vontade, ainda que queira *tudo*, deverá decidir-se somente por uma dessas possibilidades, daí a contradição inerente ao arbítrio e que o inviabiliza em si mesmo. O *livre arbítrio* não é, efetivamente, a verdade da liberdade — sua *realidade* —, uma vez que a *escolha* aqui, ainda que seja ela um produto da autoconsciência, que é livre em si mesma, não põs a liberdade mesma como *fim* de sua realização (HEGEL, 1975: § 15, obs.). Numa palavra, o arbítrio é ilusão de liberdade.

Esta é, com efeito, a noção de vontade cunhada pelos teóricos do determinismo, que opõem a autodeterminação da vontade a seu conteúdo. Nessa compreensão, a vontade jamais pode ser verdadeiramente livre, mas é sempre determinada pelo objeto da escolha, seja ele dado *interiormente*, como o são os instintos, desejos e inclinações, ou ainda uma representação qualquer, ou

exteriormente, objetos e fatores sociais. A eleição de um determinado conteúdo estabelece entre o *eu* e seu objeto uma relação de exterioridade — o *eu* que converte em *posse* isto ou aquilo. Apenas formalmente a vontade arbitrária se mantém no nível da *infinitude*, sendo seu determinar-se, como notamos acima, uma ação *contingente*, dependente deste ou daquele conteúdo (HEGEL, 1975: § 15, adendo).¹⁸

Sendo o conteúdo da escolha arbitrária posto como exterior à vontade, pode o sujeito, em sua liberdade, dispor de um conteúdo elegido em favor de outro, de maneira igualmente arbitrária, para o que não há limite. Essa possibilidade, dada pela natureza contingente do conteúdo, pode estender-se infinitamente. Dessa forma, o arbítrio perpetua a vontade como indecisão, mantém a liberdade no seu estado abstrato, unilateral (HEGEL, 1975: § 16).

A insolubilidade a que conduz a contradição inerente ao arbítrio se deve ao que Hegel chama de “dialética dos instintos e inclinações” (1975: § 17). Estes como que se atropelam uns aos outros no afã de serem satisfeitos, visto que a realização de um supõe o sacrifício dos demais. Por isso o livre arbítrio é, no limite, uma forma de vontade destrutiva, pois o agente acaba por abandonar inteiramente sua “vocação” à universalidade, perdendo-se num emaranhado de desejos particulares. A vontade limita sua dimensão livre em se subordinando à exigência de satisfazer tais e tais inclinações. Tampouco a realização desses desejos a “aliviam”, pois estes, na sua cegueira, não conhecem fruição plena.

Pelo arbítrio, a vontade mantém-se no plano da imediatez, está orientada para o cumprimento de inclinações particulares. Obviamente, a

¹⁸ Na terceira parte deste trabalho veremos que a sociedade civil se configurará como o domínio próprio da liberdade arbitrária, ou seja, da ação individual que visa unicamente a consecução de interesses privados.

completa satisfação dessas inclinações jamais pode ser alcançada. Nisto reside, com efeito, sua contradição. O *eu* empírico é sempre *carente* — como indica a “dialética dos desejos” —, há nele uma falta que persiste e nunca é preenchida; realiza um desejo e quer já outra coisa. Neste ponto, Hegel identifica a possibilidade do indivíduo ultrapassar os limites da imediatez e alcançar, assim, a compreensão do universal. Ora, quando o sujeito volitivo quer a satisfação *total* de seus impulsos — o que a ele parece ser a *felicidade* — abre-se uma brecha para que este se conscientize de que uma satisfação *total* não poderá jamais ser atingida como tarefa individual (e para gozo de um só indivíduo). O pensar o torna capaz de perceber que a satisfação de seus desejos particulares é insuficiente e não basta para realizá-lo. Ele *deve* querer o universal. Contudo, essa *elevação* sobre o imediato e particular por meio da reflexão, posto que é um querer subjetivo e pertence à individualidade de cada um, não reflete ainda a “verdadeira unidade de conteúdo e forma”, a realização plena da vontade (HEGEL, 1975: § 20). A vontade só atinge sua verdade quando se determina a si mesma, quando se reconhece como princípio de sua autodeterminação, realizando-se não somente segundo o conteúdo, mas também, segundo a forma (HEGEL, 1975: § 21).

1.3.2 A vontade livre

A vontade livre *em e para si* representa o momento em que são superados o imediato e o particular. O indivíduo toma consciência, então, de que a satisfação plena a que aspira não está na realização de suas inclinações, mas sim, na satisfação de sua potencialidade humana, cuja essência — a liberdade — não

pode limitar-se ao mero exercício do livre arbítrio. A vontade não pode permanecer no interior do sujeito, reduzida a manifestação romântica da subjetividade. Antes, ela deve *singularizar-se*, ou seja, ao exteriorizar-se não se tornar apenas liberdade *existente*, mas manter íntegro o princípio de sua própria efetivação. “O homem, que é em si racional, deve abrir-se para a produção de si mesmo, saindo de si e cultivando-se ao mesmo tempo interiormente, para tornar-se também racional para si” (HEGEL, 1975: § 10, adendo. Em grifo no original). A manifestação da vontade livre (existente *em* e *para si*, isto é, como autoconsciência) no mundo dos homens está na base de toda a constituição do Direito, da moralidade e da vida ética (HEGEL, 1975: § 21, obs.).

A *verdade* da vontade livre consiste na realização histórica da liberdade na mediação com outras vontades livres e conscientes de si. O conceito de liberdade é aqui não simples “componente” da fenomenalidade histórica, mas um princípio da autoconsciência que se realiza nos eventos históricos. Com efeito, o conceito de liberdade na sua infinitude não se situa como um princípio estranho à realidade humana. Já vimos que, na compreensão hegeliana, a realidade da liberdade — enquanto o “verdadeiramente infinito” — não está por se alcançar, ao final de um processo que não se vislumbra no agora, antes, ela é um *fato* da realidade humana, está presente e *existente* desde já (HEGEL, 1975: § 22). A vontade livre é verdadeira precisamente porque, em seu determinar-se, não se encontra outra coisa que a liberdade mesma, ela “não se relaciona com nada senão consigo mesma, com o que desaparece toda relação de dependência com algo outro” (HEGEL, 1975: § 23. Em grifo no original). Sua existência é idêntica a seu conceito. Tendo o mundo dos homens ou a natureza como destino de sua ação, a

vontade livre não se *extravia* nesse movimento, pois a ação mesma não é condicionada por algo exterior à realidade da vontade (HEGEL, 1975: § 23).

Ora, o que caracteriza a vontade subjetiva (ou imediata) é que nesta persiste uma tensão entre o conceito (o racional em si) e seu objeto (o conteúdo escolhido). O que ocorre na vontade livre, ao contrário, é que nela toda abstração e exterioridade que caracterizam a vontade imediata — e sua relação com o conteúdo — resta superada. Isto significa afirmar que o conteúdo da vontade livre não reflete senão o interior mesmo da universalidade da vontade, ou seja, é a autoconsciência livre que se manifesta pela ação humana e se realiza efetivamente através da construção de um mundo cujas regras, leis e instituições se tornam bem universal, isto é, reconhecido e válido para todos (HEGEL, 1975: § 24). É esta efetividade que define a universalidade da vontade. Como transparece nas palavras de Hegel: "É a universalidade concreta, existente para si, a que constitui a substância, o gênero imanente ou a idéia imanente da autoconsciência. É o conceito da vontade livre como o universal que transcende seu objeto, percorre suas determinações e é nelas idêntico consigo mesmo" (1975: § 24. Em grifo no original).

A vontade livre, que encontrará sua plena realização na vida ética, concretiza aquela relação entre singular e universal pensada no juízo do conceito. Ora, o conceito de vontade livre implica a concepção de uma ação que busca superar os condicionamentos próprios da subjetividade. Livre é a vontade que realiza a própria liberdade. A relação que se estabelece entre o singular (o agente) e o universal (a realização da liberdade num mundo livre), isto é, entre o sujeito que se sabe livre e sua destinação, apresenta-se, pois, na sua necessidade lógica, de vez que a unidade que se constitui a partir dessa relação

— o universal ético — engloba todos os sujeitos que, conscientes de sua essência livre, realizam-se em realizando objetivamente a liberdade da sua vontade. As determinações sociais e políticas que estão postas no sujeito ético como possibilidade para sua ação, como distinções de conteúdo que potencialmente ele mesmo se dá (aqui se aplica, propriamente, o movimento do juízo – *Urteil*), não visam outra coisa que a objetivação do que lhe é interior e essencial (a consciência da liberdade) por meio da determinação de sua vontade. “O conjunto concreto e real não pode, pois, ser senão a interação entre interior e exterior” (FLEISCHMANN, 1964: 49). Tal é o universal genérico substancial que constitui o mundo ético, cuja forma histórica definitiva será o Estado.

Entretanto, Hegel irá chamar a atenção, em quatro parágrafos de difícil apreensão (§§ 25-28), que a efetivação da vontade livre, ou seja, o processo pelo qual esta vem a se tornar *concreta*, não é algo em que se tenha rígida oposição entre o *subjetivo* da ação livre, a forma pura da liberdade da vontade, e a *objetividade*, a vontade livre na sua *verdade* (a realidade da razão), o mundo ético propriamente. Por sua natureza dialética, e porque seus conteúdos são conteúdos reais, e não meras *determinações abstratas* (Cf. HEGEL, 1975: § 26, adendo), a vontade livre move-se entre o subjetivo e o objetivo, como bem expressa FLEISCHMANN ao comentar que:

“Para Hegel, a liberdade não é unicamente a atividade dos indivíduos humanos (subjetividade) nem unicamente a liberdade pública realizada na constituição, nas leis e tribunais (objetividade), mas os dois ao mesmo tempo. A exigência subjetiva das consciências privadas não seria nada de real se não estivesse ‘encarnada’ nas instituições e, de outra parte, as instituições não seriam livres se elas não respondessem à consciência individual dos cidadãos (1964: 48. Em grifo no original).

Com efeito, a subjetividade da vontade, a vontade existente *em si*, manifesta-se como: a) a identidade do *eu* consigo mesmo — “um interno e abstrato repousar sobre si” —, é a unidade da autoconsciência; b) a determinação (particularização) do eu pela eleição de um conteúdo, ou seja, é o arbítrio; e c) a determinidade enquanto mero transladar à objetividade de um *fim* subjetivo carente de concretude; é a determinação como movimento *unilateral* da vontade (HEGEL, 1975: § 25). De outra parte, o caráter objetivo da vontade aparece também em três etapas determinadas: a) como vontade objetiva, no sentido de que o *eu* determina-se em acordo consigo — “tem a si mesmo em sua determinação” — e corresponde assim a seu conceito; b) esta, porém, não se revela autenticamente livre, se nela não está presente a forma da autoconsciência dos indivíduos, pelo que mostrar-se-ia *fundida* a seu objeto, e como algo de exterior em relação à consciência individual; em verdade, não se pode ser livre, se não se sabe que se é livre; e c) a vontade livre alcança, por fim, a *objetividade*, na medida em que sua realidade exterior expressa verdadeiramente sua interioridade; é a liberdade na sua verdade (HEGEL, 1975: § 26).

Essa etapa, na qual a vontade livre atinge o nível da *Idéia*, a saber, quando torna-se *para si* o que ela é *em si*, realiza verdadeiramente a vontade na sua absoluta determinação (HEGEL, 1975: § 27). O que se revela aí é a liberdade como *substância*, isto é, “como começo e essência de seu desenvolvimento e de sua realização” (HEGEL, 1981: 80. Ver o movimento lógico pág. 31, acima), como princípio de sua própria efetivação. Só então é superada a oposição entre

subjetividade e objetividade. A questão que emerge aqui é justamente esta: como a vontade livre torna-se real, efetiva-se?¹⁹ É o que nos ocupará a seguir.

1.3.3 O Direito como realidade da vontade

A vontade livre se faz *presença* no mundo pela mediação do Direito. Dito de outra forma, o Direito é a *realidade* da Idéia de liberdade, o “modo” de existir da liberdade como querer livre. Se se quer saber como a liberdade se realiza, torna-se liberdade real para todos, deve-se buscar pelas determinações através das quais o Direito se configura numa dada sociedade. É nelas que a consciência da liberdade encontra-se concretizada. Importa aqui mencionar a fundamental distinção que Hegel estabelece, ao final desta Introdução, entre esta compreensão filosófica do Direito e o que correntemente se entende como *Direito Civil*. Com efeito, na ***Filosofia do Direito***, a exposição da Idéia de liberdade em seu processo de efetivação compreenderá não somente a estrutura *normativa* (jurídica) do Direito, mas também a moralidade, a eticidade e a história (HEGEL, 1975: § 33, adendo). Falar em Direito, nesse contexto, é falar em todas essas figuras nas quais se espelha a liberdade.²⁰

Por meio das instituições éticas é estabelecido o acordo entre o conceito da vontade livre e sua existência. Na medida em que expressa a *existência* do ideal de liberdade, o Direito é — afirmação hegeliana que a muitos escandaliza — algo “sagrado” (HEGEL, 1975: § 30). No entanto, o Direito torna-se *formal* — e

¹⁹ QUELQUEJEU assinala com precisão que essa é a questão que perpassa todo o conteúdo da ***Filosofia do Direito***. Cf. 1972: 227.

²⁰ Veja a abordagem dessa questão na ***Enciclopédia das Ciências Filosóficas*** (1830), onde Hegel salienta que as determinações do Direito (que são “todas as determinações da liberdade enquanto *presença* do querer livre”) compreendem não apenas o *jurídico* enquanto tal, mas, fundamentalmente, se definem como relação intrínseca entre *direitos* e *deveres*, que tem lugar seja no âmbito da moral ou na esfera da eticidade. Cf. HEGEL, 1970: § 486.

nessa medida os deveres tornam-se, igualmente, vazios de conteúdo — se o conceito de liberdade, ainda que justificado historicamente, não mais encontrar correspondência na consciência livre dos indivíduos. Sem a mediação do *querer* subjetivo a liberdade, concretizada nas relações de direitos e deveres, não alcança a totalidade do conceito e mantém-se unilateral. Inversamente, o Direito na sua universalidade — como “realidade do espírito” — realiza as exigências da consciência humana livre porque nele a Idéia de liberdade encontra sua expressão mais concreta. A cada etapa histórica no progresso da Idéia de liberdade corresponde uma forma de Direito: leis, princípios morais, padrões de comportamento, costumes, etc (Cf. FLEISCHMANN, 1964: 54). “A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, constituem, cada um, um Direito peculiar, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e existência da liberdade” (HEGEL, 1975: § 30, obs. Em grifo no original). São formas particulares pelas quais a liberdade é *reconhecida*, isto é, admitida por todos como existindo para todos na forma universal da lei. Por outro lado, a natureza particular de cada estágio do Direito — desde os direitos da pessoa ao sistema do Direito como um todo — traz em seu bojo a possibilidade do conflito, possibilidade esta que se inscreve na finitude mesma de cada forma determinada de Direito.

Assim como a natureza tem suas leis, o mundo dos homens possui uma lei racional sobre a qual se estrutura: a liberdade. A vontade, em seu livre determinar-se, produz de modo imanente um conteúdo que é *em si* e *para si* racional, e que se traduz nas instituições éticas. A liberdade como essência e substância — e princípio motor — da vida humana em comunidade é reconhecida, pois, nas formas históricas que assume ao longo do processo de determinação de si. Nesse sentido, cada uma das etapas na realização do

conceito de liberdade, também podemos dizer, cada nível de particularização da universalidade da liberdade, qual seja, o Direito abstrato, a moral subjetiva, é igualmente *conceito*. De fato, como vimos acima, cada determinidade do conceito mantém sua identidade com o universal, isto é, o determinado traz em si a unidade do universal e do particular (Cf. 1.2.2, acima).

Na medida em que se reflete nelas, o conceito tem suas determinações como extensões de si, e forma com elas um todo. Por isso são, no mesmo sentido, *conceitos*. No entanto, cada estágio no progresso da Idéia supõe o momento anterior como determinação conceitual que lhe é precedente e que existe para si como *configuração* da Idéia, ou seja, como forma histórica reconhecida: o direito à propriedade, o contrato, a moralidade (HEGEL, 1975: § 32).

A tarefa da ciência — a Filosofia do Direito — é, precisamente, a de possibilitar a compreensão dessas *encarnações* da vontade, não no sentido de uma descrição analítica, *exterior*, desses momentos, como aproximação intelectual do conteúdo posto pela vontade que se ocupasse em estabelecer como *deveriam* ser as figurações fatuais da liberdade, antes, deve se pôr como pensamento que possa recuperar o *fio* de razão que perpassa a série dos eventos históricos que, então articulados, revelem o progresso da consciência da liberdade.

Após apresentarmos aqui, em linhas gerais, o processo lógico de determinação da vontade livre, cabe agora percorrer os diversos momentos de sua efetivação, do mais pobre e indeterminado, no Direito abstrato, à sua forma mais acabada, na vida ética, caminho este por meio do qual a figura do cidadão

irá construir sua identidade conceitual, num processo sempre renovado de atualização histórica da consciência da liberdade.

2. AS FORMAS PRIMEIRAS DA LIBERDADE

2.1 O sujeito de direitos

O ponto de partida do discurso hegeliano da liberdade consiste na consideração de sua existência primeira e imediata: o Direito abstrato. É o momento em que a liberdade, num primeiro nível de concreção, supera a oposição que lhe fazia frente a realidade exterior e a converte em *sua* realidade por meio da *posse*. A partir desta relação imediata com o domínio das “coisas”, a liberdade do indivíduo estabelece com os demais homens livres o conjunto de relações que constituirão a *esfera do Direito privado*.²¹

O Direito abstrato ou formal, dirá respeito não aos interesses particulares (arbitrários) do indivíduo, mas ao *sujeito* privado, ou seja, ao homem reconhecido pela lei como sujeito de direitos, numa palavra, o Direito abstrato refere-se à *pessoa*, e sua aplicação será, ela sim, abstrata (ou *negativa*), isto é, sua configuração formal estabelecerá tão-somente a proibição de que se lese a *pessoa*.²²

²¹ É significativo o fato de que Hegel, na abordagem do Direito, não parta de uma reflexão metafísica da liberdade, mas a tome na sua expressão mais concreta. Ver comentário elucidativo de WEIL, 1966, p. 37.

²² Em verdade, o sistema jurídico tem um alcance *geral*, por isso não pode jamais atender à particularidade dos interesses do *eu* empírico. É precisamente nesse sentido que Hegel refere-se ao Direito como uma *possibilidade formal* (Cf. 1975: § 38).

Importa precisar aqui o conceito de *pessoa*. É pela consciência de si como *individualidade*, como “objeto”, ou seja, como ser determinado corporal e racionalmente, que a identidade do sujeito como *pessoa* é alcançada. Nessa medida, distingue-se o conceito de *pessoa* do conceito de *sujeito*. Por sujeito entende-se o indivíduo enquanto tal, o *eu* capaz de determinar-se livremente. A *pessoa*, diferentemente, define-se pela *consciência de si* do sujeito como ser reconhecido universalmente nos seus direitos. “A personalidade contém a capacidade jurídica e constitui o conceito e o fundamento do Direito abstrato e por isto formal” (HEGEL, 1975: § 36. Em grifo no original). Isso significa: o Direito da *pessoa* é o Direito à posse de si (objeto corporal) e das coisas que asseguram a própria existência.

Note-se, portanto, que as determinações jurídicas ligam a *pessoa* a uma natureza fora do sujeito, ou seja, o “mundo das coisas”, e, *mediatamente*, a inserem numa teia de relações intersubjetivas, qual seja, a das relações de troca entre os homens, reguladas pelo princípio do recíproco respeito aos direitos de cada um.²³ A igualdade entre pessoas, determinada formalmente pelo Direito, não implica, contudo, numa exigência de igualdade no plano da posse. Esta, com efeito, corresponde à determinação particular que, justamente, diferencia os indivíduos entre si. A igualdade de que trata o Direito refere-se à identidade dos sujeitos como *pessoas de direitos*. Na verdade, a *posse*, enquanto tal, marca o “terreno da desigualdade” (HEGEL, 1975: § 49, obs.).

Esta relação entre a *pessoa* e uma coisa dada — por meio da qual a liberdade do sujeito se exterioriza e ganha, assim, existência imediata — tem o caráter de expressar a realidade de uma vontade que, mantida nos limites da

²³ Com efeito, este será o princípio fundamental do Direito: “Sê uma pessoa e respeita aos demais como pessoa” (HEGEL, 1975: § 36).

interioridade subjetiva, contraria sua natureza universal. Por meio da *posse*, o *eu* supera esses limites, dando-se uma realidade exterior. Esse é, pois, o elemento racional da *propriedade*: ela manifesta a imediaticidade da liberdade ou, o que é o mesmo, ela é a *existência* primeira da vontade. O significado positivo da *coisa* possuída não é, portanto, o de ser objeto para a satisfação das necessidades do indivíduo, mas que ela (a coisa) só tem sentido como pertença a uma pessoa, como *propriedade*. Noutras palavras, a coisa só alcança um fim substancial quando a vontade de um ser racional a toma como sua (HEGEL, 1975: § 44). A posse, como ação de um ser livre sobre a realidade objetiva que o cerca, “descoisifica” o objeto dando-lhe um fim. O interesse — necessidade, carência, seja ele qual for — que me move a tomar posse de algo constitui apenas o aspecto particular da posse. O *essencial* da tomada de posse está, antes, no meu engajamento livre, no ato pelo qual manifesto a natureza livre de minha vontade e que determina a coisa como minha propriedade.

Se permanecêssemos no plano da mera posse arbitrária, no entanto, a coisa possuída manter-se-ia ao nível da satisfação das carências humanas — possuo porque tenho necessidade disto. Diferentemente, a *propriedade* revela a ação de uma vontade livre pela qual a coisa ganha nova significação — possuo isto não tanto porque tenho necessidade, mas porque *quero* isto. Por isso Hegel afirma que a vontade tem *existência* na propriedade (Cf. 1975: § 46, adendo).

Enquanto existência da vontade, a propriedade não se determina somente como *coisa* para uma vontade subjetiva, como mero objeto de uso privado, mas, antes, está para outra vontade; ela ultrapassa a relação entre o sujeito que possui e a coisa possuída. Posto que a posse privada deve obter o reconhecimento dos demais proprietários, a propriedade confronta a vontade de uma pessoa com a

vontade de outra, instaura uma relação interpessoal. Numa palavra, o campo da existência da liberdade configura-se como espaço da relação entre vontades, mediadas pelo direito à propriedade privada. Esta mediação é regulada pelo que se denomina *contrato* (HEGEL, 1975: § 71ss). O *contrato* é um acordo razoável entre seres livres que se reconhecem mutuamente como tais, isto é, como *peessoas* ou, se se quer, como proprietários. A determinação jurídica do *contrato* está, pois, em estreita conformidade com a natureza da vontade, que, para realizar-se, deve ser reconhecida por outras vontades. Não é a força, portanto, o fundamento do acordo entre os homens, mas a razão; não é o arbítrio que me confere *status* de proprietário, mas a lei (HEGEL, 1975: § 71).

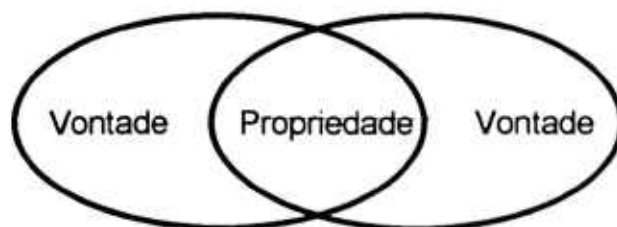


Figura 3

A mediação estabelecida pelo contrato (vontade — propriedade — vontade) é, pois, uma via de mão dupla: sou proprietário daquilo que me pertence e, ao mesmo tempo, não o posso ser daquilo que é da posse de outrem. Nessa relação a vontade, enquanto se determina, universaliza-se, mas apenas como “comunidade do arbítrio”, ou seja, como relação de vontades particulares mediatizada pela propriedade e regulada pelo contrato.²⁴ Esta consideração é importante para que não percamos de vista que a vontade, determinada de modo imediato na *propriedade*, ainda não alcançou sua verdadeira universalidade. Pela propriedade, e

²⁴ Com acerto estabelece FLEISCHMANN que “o grau de universalidade alcançado na relação contratual é apenas a medida do ter” (1964: 105. Em grifo no original).

em virtude das relações interpessoais que a partir dela se criam, a vontade avança para além da simples particularidade mas, igualmente, não é por meio dela que conhece a universalidade verdadeira. No mesmo sentido, o Direito, que no contrato refere-se à particularidade das relações de troca entre os homens, não reflete aqui a essência universal do Direito. O Direito abstrato não toma o indivíduo na sua universalidade livre, que independe da posse privada, mas o toma no estrito qualificativo de *proprietário*. A liberdade do indivíduo, contemplada no Direito abstrato, realiza-se *na posse*, mas não realiza *a si mesma*. Nessa medida, o Direito revela-se como mera “aparência”, como eventualidade jurídica, impossibilitado de cumprir sua exigência de universalidade, numa palavra, de estabelecer a justiça em condições de igualdade entre os homens.

O Direito surge como a esfera do reconhecimento universal da posse privada frente à vontade particular, encerrada na finitude dos interesses particulares (de aquisição e defesa da propriedade). O Direito abstrato é, pois, universal legal (predicado), o bem que deve vigorar, que assegura e valida o acordo entre os proprietários (sujeito), ou seja, o Direito torna legítimo o desejo da posse e garante à vontade singular seu alcance e conservação, segundo a disposição dos indivíduos em reconhecerem-se mutuamente como *pessoas*.

Na formação do indivíduo como ser social, um dos aspectos fundamentais encontra-se na estruturação da sociedade como *fim* de sua ação, como o espaço de sua auto-realização, como horizonte de expressão possível de sua vontade livre. A posse de objetos é, nessa medida, uma manifestação particular da vontade individual, exercício primeiro da liberdade da vontade: a liberdade que quer dar-se objetividade. Eis o substancial da posse privada: a objetivação da vontade livre do indivíduo, e seu correspondente reconhecimento universal. Ao

tomar posse, o indivíduo constitui-se pessoa, *proprietário*, isto é, ele ascende à esfera da universalidade pelo reconhecimento *universal* dos demais proprietários. Mas o limite dessa universalidade constituída pela reunião dos proprietários surge precisamente neste ponto. O proprietário (singular), somente existe como ser universal (sujeito de direitos), na medida em que é subsumido no universal legal (o Direito). A esfera do Direito emerge, assim, como *universalidade abstrata*, ou seja, como gênero imediato. O sujeito, na medida em que possui coisas, está, desde então, pressuposto nesse universal genérico. O princípio que reúne os singulares na universalidade do gênero é, desse modo, um princípio *externo*, a posse de objetos. Aqui tem-se o limite próprio da universalidade constituída no Direito abstrato: o universal é fundado num princípio exterior à liberdade mesma — a posse privada —, expressão de uma vontade ainda não liberada de sua imediaticidade (Cf. 1975: § 86). A estrutura lógica subjacente a este processo é aquela traçada pelo *juízo do ser-aí* (Cf. 1.2.4, A, acima). A subsunção do indivíduo social (sujeito) no universal legal (predicado), isto é, a reunião de todos os proprietários sob a égide do Direito, não se revela uma universalidade substancial, visto que o predicado refere-se a algo puramente exterior ao sujeito mesmo, sendo, portanto, a conexão entre estes, contingente e arbitrária. No Direito abstrato, o sujeito é sujeito de direitos enquanto preenche esta condição exterior da posse de objetos: tem direitos e deveres porque possui coisas. As vontades, universalmente reconhecidas nas relações contratuais, permanecem, essencialmente, vontades particulares (Cf. HEGEL, 1975: § 86).

Há, conforme o texto da *Enciclopédia* (1970: § 172, adendo), uma relação de inverdade entre o conteúdo e a forma nesta judicação — implicada no Direito abstrato — que pretende universalizar o singular por sua ligação a uma qualidade

imediatamente qualquer. Será, pois, nesse caso, uma relação artificial, uma determinação meramente *formal* do ser do sujeito, na medida mesma em que aqui é posta apenas uma determinação particular deste — dentre as muitas possíveis —, somente um aspecto de seu *ser-aí*. O sujeito deve ser reconhecido universalmente por algo mais que uma qualidade particular e exterior à sua essência: como sujeito livre que quer *para-si* a liberdade da sua vontade. O singular se apresenta, desse modo, como "singularidade abstrata", isto é, como vontade singular que ainda não logrou realizar verdadeiramente sua essência livre.

No sistema jurídico, a racionalidade da lei, porque é a expressão objetiva que alcança a liberdade em cada tempo histórico e em cada povo, traz em si a exigência do reconhecimento universal do Direito. As leis humanas, ao contrário das leis naturais, se caracterizam por serem: a) **postas** pela vontade dos sujeitos que, desse modo, tornam efetivo o que é sua essência, a liberdade — as leis da natureza são, por sua vez, *dadas*, simplesmente; e b) **sabidas**, por isso reconhecidas e válidas *universalmente* (HEGEL, 1975: § 211, adendo). No entanto, a realização do legal, no domínio do Direito abstrato, está circunscrita à dimensão do *finito*, em que prevalecem os interesses particulares. A liberdade, positivada na lei, reduz-se, desse modo, a uma "representação e exigência", um *dever ser* (HEGEL, 1975: § 86, adendo)²⁵. Assim, na aplicação da lei (universal) ao caso específico (particular), o Direito abstrato dá lugar a que se insurja, contra a vontade universal, a vontade particular, cujo interesse não é a realização da justiça como efetivação da racionalidade da lei, mas a realização da justiça *a seu favor*.

²⁵ Ver, igualmente, a ligação contingente entre sujeito e predicado — implicada aqui — expressa no juízo do *ser-aí* (HEGEL, 1981: 124; Enc. : § 172).

Essa existência inessencial do Direito abre espaço para sua negação: a *injustiça*, nas suas várias expressões²⁶. De fato, como asseverado acima, no Direito abstrato a vontade manifesta-se apenas como livre disposição de possuir algo, e a relação entre os homens que daí se origina (regulada pelo contrato), não tem como princípio a pessoa na sua universalidade livre, mas somente no seu direito sobre a coisa. Aqui, pois, a vontade é *arbítrio* (porque abstrata), e não vontade livre. Dessa forma, a “aparência” do Direito, inadequada ao *conceito* do Direito em si, deixa emergir uma vontade particular que se afirma na sua contingência, convertendo o Direito em mera aparência (ROSENFELD, 1983: 88-89). O crime é signo da particularidade de uma vontade que não conhece limites e nem reconhece a liberdade como Bem universal.

A negação do Direito (o crime) coloca a exigência da restauração da justiça. Se na injustiça a vontade particular predominara sobre a universalidade da vontade — resguardada no contrato — o retorno ao Direito, pela punição da ação criminosa, deve marcar a distinção substancial entre o universal e o particular, ou seja, a *pena* não pode assumir o caráter subjetivo de *vingança*, ao contrário, deve repor a *razão* — negada no delito — que funda o Direito mesmo. Ora, o indivíduo que comete o crime permanece um ser dotado de razão, independente do grau de violência de seu delito. A punição deve, então, acentuar a liberdade humana, que respeita a todo ser racional, não a sua negação, pois a restauração da justiça se

²⁶ Hegel tipifica a injustiça em três formas: 1) a *boa fé*: tomo o injusto por justo. O Direito revela-se como aparência em si mesmo, mas não para mim. Na boa fé o sujeito reconhece que deve querer apenas o que é justo, mas confunde o que quer com o Direito; 2) a *fraude*: o Direito não é uma aparência em si, mas aparência para mim. Cometo a injustiça sob a aparência do Direito. A fraude, pois, reconhece o Direito, mas o nega; 3) o *delito*: é a injustiça em si e para mim. Quero o que é injusto enquanto tal e não utilizo a aparência do Direito. O delito absolutamente não reconhece o Direito (Cf. 1975: §§ 83-100).

fará com base num juízo racional, a *lei*, e não no arbítrio individual (HEGEL, 1975: § 102-103).

A pena, portanto, não deve significar uma violência contra a vontade privada, antes, ela deve restabelecer a universalidade do Direito, degradada no crime. O julgamento jurídico quer reconstituir a racionalidade de uma vontade que se desgarrara da totalidade, que romperá com a consciência do bem comum e reconduzir, por meio da condenação, a subjetividade à universalidade de si (ROSENFELD, 1983: 91-94).

Quando o Direito, pelo castigo, nega a *aparência* do Direito, ou seja, nega a negação primeira do Direito posta pelo crime, e desse modo opõe a razão (a lei) a uma ação determinada inteiramente por interesses particulares (o crime), emerge então a consciência da *moralidade*. Pela moralidade a vontade supera seu caráter contingente e "a liberdade cessará de ser arbitrária e imediata — definida no papel e irrealizável na vida — ela será, doravante, motivo consciente da ação humana, pois mais real e eficaz que no seu estado arbitrário" (FLEISCHMANN, 1964: 117-118. Em grifo no original). Do ponto de vista de seu desdobramento lógico no plano da **Filosofia do Direito**, a moralidade surge, pois, *necessariamente*, em decorrência de uma debilidade inerente ao sistema jurídico. O Direito acaba por se revelar incapaz de articular o universal, objetivado na lei, e o particular das vontades individuais que ainda não lograram liberar-se "da imediatez do interesse e não têm, todavia, como fim, enquanto particular, a vontade universal" (HEGEL, 1975: § 86), numa palavra, o sistema jurídico, por si só, revela-se insuficiente na promoção da justiça, visto que, no Direito abstrato, o universal é buscado como *meio* para a aquisição e conservação da propriedade.

Apenas uma vontade que queira o universal enquanto tal (e isto é a moralidade), pode realizar a justiça (Cf. VIEIRA, 1997: 163-179).

2.2 O sujeito moral

Esse item não se destina a expor os momentos específicos da ação moral (Cf. HEGEL, 1975: §§ 115-140). Antes, buscar-se-á percorrer o movimento da vontade no âmbito da moralidade, isto é, a determinação da vontade livre enquanto vontade subjetiva que quer universalizar-se. A compreensão da subjetividade moral é fundamental — ainda que seu breve tratamento revele a importância menor que ocupa esta parte em relação àquela da eticidade — para o acesso à vida ética, pois é nesse nível que o sujeito alcança a consciência *de si* como vontade livre e *do outro* como existência para a qual dirige-se *positivamente* sua ação. Começa, então, a delinear-se os contornos do espaço político que na eticidade se firmará como espaço do reconhecimento universal da liberdade.

Pela subjetividade a liberdade desvencilha-se das coisas e torna-se ela mesma objeto do querer humano. A vontade, que antes se ocupava em possuir e defender legalmente a propriedade, quer agora realizar a si mesma, tornar *real* sua natureza livre. Assim, a subjetividade assinala um avanço no plano da consciência da liberdade: o sujeito não apenas determina-se livremente na ação, mas *sabe-se* capaz dessa autodeterminação. A autodeterminação subjetiva, com efeito, constitui o princípio fundamental da moralidade (HEGEL, 1975: § 106).

Na ação moral, a vontade determina-se não mais de modo imediato, como no domínio do Direito abstrato, mas, ao se pôr como princípio de sua própria determinação (como vontade *livre*), confere *existência* a seu conceito. Para afirmar com Hegel, na moralidade a vontade, em seu determinar-se, “é e

reconhece só o que é seu, quer dizer, aquilo no que ela existe como algo subjetivo” (1975: § 107. Em grifo no original). A noção de liberdade como *autodeterminação* individual é tomada aqui, como se depreende, no sentido da filosofia crítica de Kant, a saber, liberdade como *autonomia*. Por ela o sujeito (ser dotado de razão, ente livre) realiza uma ação à qual lhe obriga a consciência moral, numa palavra, a vontade é vontade para o *dever*. A autodeterminação, portanto, não se efetua de modo imediato, mas é sempre um *dever ser*, é sempre uma *exigência* que impele a consciência subjetiva — jamais conforme à existência empírica do *eu* — a tomar-se real. Como bem anota FLEISCHMANN: “A moral não é senão uma confrontação perpétua entre o homem tal qual é e este mesmo homem tal qual deve ser, um desacordo profundo entre ser e dever ser. O homem tal qual é, é o indivíduo; tal qual deve ser, é a lei moral universal” (1964: 118. Em grifo no original).

O *dever ser* moral marca uma oposição insolúvel entre o mundo moral e o mundo natural. A natureza se lhe afigura sempre adversa, seja como o terreno fenomênico no qual intervém a vontade (pura), a realidade exterior, seja na forma da natureza interna do homem (paixões e inclinações), que jamais pode interferir na consecução do bem, isto é, na realização do dever, mas deve ser sempre vencida, numa luta interminavelmente recomeçada a cada nova imposição da vontade moral. Essa unilateralidade da vontade subjetiva como contraposta à realidade exterior, na qual pretende intervir, constitui seu caráter *formal* (HEGEL, 1975: § 108). Hegel aponta aqui, como vemos, uma dupla tensão que a consciência moral instaura no sujeito: 1) do sujeito consigo mesmo: ele quer superar sua realidade empírica e ser um meio de realização do universal; 2) do

sujeito com o mundo: pela ação o homem quer pôr acordo entre sua existência moral (razão) e o mundo dos fenômenos, a realidade fatural que lhe é estranha.

Consideremos mais de perto os traços fundamentais da particularização da vontade livre, isto é, da vontade na sua determinação subjetiva.

O conceito de vontade — aqui a vontade na sua universalidade, a identidade absoluta do *eu* consigo mesmo²⁷ — a fim de tornar-se *real* (= efetivo) deve assumir a forma da particularidade pela tomada de consciência (“infinita reflexão sobre si”) do sujeito e pela *transladação* de um conteúdo ou fim subjetivo à objetividade exterior (ação moral). No entanto, essa existência *imediata* do conteúdo determinado interiormente só tem validade *moral* enquanto este se mantém como *meu* propósito, como determinação da consciência subjetiva que “traduz” o fim subjetivo em *fato* moral.

O *fato* moral, ainda que plenamente objetivo, carrega consigo a *marca* da subjetividade. Ele é, efetivamente, a exteriorização de um propósito (um fim) estabelecido pela consciência subjetiva (HEGEL, 1975: § 110). A determinação mesma de um conteúdo particular qualquer para a ação implica necessariamente a realização deste, posto que ele não é nada senão um fim *para* a ação. O conteúdo posto pela vontade subjetiva não é tão-somente um *propósito* meu, um *fim* para a determinação de minha vontade, mas é, sobretudo, um conteúdo *refletido*, ou seja, um conteúdo posto em acordo com a universalidade da razão, a vontade universal. A ação moral é uma ação consciente, porque refletida, que tem presente princípios válidos universalmente (HEGEL, 1975: § 111). A autodeterminação é, primeiramente, a tomada de consciência, pelo sujeito, de que a afirmação de sua identidade, de sua essência livre é um ato incondicional

²⁷ Veja o movimento de determinação conceitual da vontade, acima. Cf. Item 1.3.

de sua vontade. Mas essa consciência não pode permanecer mero *querer*, antes, deve dar-se uma *existência*, realizar-se. É somente na ação que a vontade, como expressão da identidade subjetiva, pode qualificar-se como moral. Desse modo, o elemento formal (*em si*) da vontade subjetiva manifesta-se na contraposição entre subjetividade e objetividade (HEGEL, 1975: § 112). Em razão disto, a determinação da vontade vem a ser a atividade que supera essa oposição pela eleição de um *fim*. O conteúdo ou fim é, pois, o elemento que dará à vontade subjetiva *permanência* no mundo empírico (Cf., FLEISCHMANN, 1964: 124-125). Em suma, o *fim*, revelado no ato moral, imprime a identidade do *eu* na transitoriedade dos eventos empíricos.

Se pela ação moral o sujeito grava na realidade exterior sua "assinatura", uma vez que o *fim* posto nessa ação conserva, na objetividade, a identidade de uma vontade livre, por outro lado, essa objetivação do *eu* revela não só o caráter particular do movimento de determinação da vontade, mas, igualmente, manifesta a tendência da vontade em tornar-se universal. É precisamente essa exigência de universalização que caracteriza a tensão entre *ser* e *dever ser* na vontade moral, seja como superação do *eu* empírico, seja como transformação da ordem de coisas que constitui a realidade exterior.

Pela ação moral, pois, a vontade ganha *existência* e nela é superada a imediatividade que a caracteriza como vontade subjetiva enquanto tal. Contudo, tal desdobramento ou exteriorização da consciência subjetiva se dá no mundo dos homens, o que coloca minha vontade em relação com a vontade determinada de outrem. A realização de meu *fim* não é, portanto, um ato isolado, a determinação soberana de uma vontade particular, mas deve ser confrontada com o *fim* posto por outras vontades (HEGEL, 1975: § 112). A objetivação da

vontade, que elimina a unilateralidade da relação da vontade consigo mesma, portanto, determina o sujeito moral como existência para outros.

Esses três traços da vontade subjetiva, a saber, a consciência de que *sou* em minha exteriorização, o caráter de *dever ser* do qual se reveste esse autodeterminar-se — que impõe como *necessária* a objetivação do fim estabelecido interiormente — e o fato de que a determinação de minha vontade está sempre referida à vontade dos demais sujeitos agentes são os elementos que constituem o que Hegel define como *ação moral* (HEGEL, 1975: § 113). De fato, já no domínio do Direito abstrato, a vontade — na sua existência imediata, definida como *vontade de possuir* — punha-se em relação com outras vontades, igualmente amparadas pelo direito à posse. Porém, tal intercurso entre as vontades não passava de mero acordo formal, pelo qual os indivíduos preservam mutuamente a integridade de suas posses. A relação jurídica é, pois, como vimos, uma relação *negativa*. A moralidade, de outra parte, põe o comércio entre os homens em novas bases. Em minha ação afirmo esses três momentos: 1) minha subjetividade no mundo exterior; 2) o conceito de liberdade como *dever ser*, e 3) a necessidade do acordo com outras vontades subjetivas (HEGEL, 1975: § 113, obs.).

Importa, por fim, frisar o movimento de resgate da vontade subjetiva particular para o universal que efetua a moralidade. Retomemos os pontos centrais desse movimento.

No *eu* empírico a vontade está condicionada pela ordem dos fatos — quer isto, não quer aquilo. Nesse sentido, a consciência moral postula, primeiramente, uma ação do indivíduo sobre si mesmo, para que sua vontade queira, enfim, realizar o que é humano nele, isto é, a razão ou, o que é o mesmo, a liberdade. É,

pois, contra o *eu* empírico que deve operar a vontade moral. Por sua vez, universalizar a ação particular pela consideração — como *fim* em si mesmo — do que é racional nele, implica no respeito à razão que é em todo humano. A ação, portanto, que se quer moral, deve incluir todas as demais vontades dotadas de razão e que também se fazem *presentes*. Ainda que a consciência moral dê ao indivíduo a compreensão de que sua determinação, regida pelo princípio da autonomia da vontade, não deriva senão de sua reflexão *sobre si*, por meio da qual estabelece um *fim* para sua ação, da mesma forma, pela moralidade, ele se reconhece co-partícipe na construção de um “reino dos fins”, a que não pode furtar-se, sob pena de abandonar o mundo no qual vive a tudo quanto seja imoral. WEIL formula com precisão essa exigência da vontade moral em se compreender como vontade realizadora do mundo dos homens:

“A ação do indivíduo que quer ser moral é a ação sobre si mesmo; é no indivíduo que a razão deve prevalecer sobre a paixão, que o universal deve dominar e informar o particular: é a sua própria subjetividade que deve ser universalizada. (...) A exigência de um mundo humano só pode nascer de uma consciência que começou por não se aceitar tal como se encontra no seu mundo determinado” (1990: 33-36. Em grifo no original).

Cabe agora indagar se a moralidade pode efetivamente possibilitar a constituição do espaço *comunitário* de realização de uma vontade que se quer universal. Concretamente, a questão que se impõe é esta: qual o alcance político da moral subjetiva?

É exatamente neste ponto que Hegel irá tomar caminho novo, propondo uma via de superação do formalismo em que se mantém a idéia de liberdade em Kant, mas integrando-a no movimento dialético de determinação da vontade²⁸.

Retomemos, brevemente, alguns pontos da reflexão sobre o desenvolvimento do conceito de liberdade, na tentativa de responder à questão levantada acima.

A liberdade consiste no princípio, no ponto de partida e substância do mundo humano. Ela se configura na *realidade espiritual* própria do homem, em contraposição ao mundo da natureza, no qual os fenômenos são regidos por uma *necessidade cega*. Em termos hegelianos, o *espírito* é, propriamente, a liberdade ou, se se quer, a razão. Nesse sentido, dizer realidade espiritual significa dizer que todo “fato” espiritual ocorre como *autoconcepção*, como autoelaboração da liberdade da vontade, ou seja, trata-se sempre de um ato espontâneo do sujeito que expõe a si mesmo, seu ser ou essência, na concretude do mundo.

O espírito, como liberdade subjetiva, assinala o momento em que a vontade alcança a consciência do que ela é *em si* e, em razão dessa tomada de consciência, que ela deve realizar-se não mais num objeto que subsiste apartado, exterior a ela (como se dá na esfera do Direito abstrato), mas que deve representar-se a si mesma como objeto que carece de concreção; em suma, que ela seja livre não apenas no *querer* (na “forma” da ação), mas igualmente no conteúdo (que é a liberdade mesma). Isso possibilita que a liberdade não se perca na determinação particular, mas busque a realização do universal do qual

²⁸ Para uma reflexão básica sobre convergências e divergências entre Kant e Hegel na conceitualização da liberdade ver: TERNAY, 1990; VIEIRA, 1997; BICCA, 1992; OLIVEIRA, 1991.

ela é signo, numa palavra, que ela seja vontade livre²⁹. Assim, enquanto a existência da liberdade, expressa no Direito abstrato, exigia estritamente o *cumprimento* de um acordo legal (o respeito à pessoa e às suas posses), na moralidade importará, antes, o *princípio do agir*, ou seja, a concretização de um fim posto pela razão como *seu* — a realização da liberdade — o que é, afinal, a liberdade da vontade em seu autodeterminar-se.

Nisto reside o avanço na concepção de homem como ser moral, pensada coerentemente por Kant e incorporada por Hegel como figura primeira do processo de efetivação da vontade livre: a liberdade só é possível como projeto da razão, isto é, só pode tornar-se real por meio do agir de um ser capaz de conscientizar-se como ser livre. Entretanto, a liberdade como consciência moral, isto é, como princípio de realização do bem universal, coloca a exigência de que se alcance para o conceito a objetividade e que, por seu turno, essa determinação elimine o caráter imediato e igualmente abstrato da mera legalidade do Direito (HEGEL, 1975: § 141).

Como efetivar o universal moral? Kant responderia: pela autodeterminação da vontade que, posto que quer realizar o universal, isto é, agir conforme o direito, preocupar-se pelo bem-estar próprio e geral (Cf. HEGEL, 1975: § 134), não pode transigir com a particularidade da vontade subjetiva e que, portanto, não pode estabelecer-se senão como *dever*. Hegel reconhece o sentido elevado que encerra a noção kantiana de dever, e por haver lhe dado por fundamento a autoconsciência (HEGEL, 1975: § 135). Todavia, no plano do direito, do

²⁹ Há um nítido equívoco que, no contexto pós Revolução Francesa, tem lugar nas filosofias subjetivistas, e contra o qual Hegel polemiza, que é a identificação que se faz entre a vontade livre e o livre-arbítrio. O que Hegel sustenta não é a falsidade ou a ilegitimidade da autonomia individual, mas a tendência à absolutização do individual e do particular a que tal equívoco conduz (Cf. BICCA, 1992).

estabelecimento da justiça, a vontade subjetiva revela sua carência, uma vez que o conteúdo do universal a se concretizar aí não está já *presente* à consciência do agente moral (HEGEL, 1975: § 135, adendo). Como, então, efetivar o universal moral? Hegel responderia: através da formação de uma comunidade em bases éticas, ou seja, da construção de um espaço social cujas instituições espelhem a compreensão da liberdade de si que têm seus membros e a torne real, numa palavra, um mundo que, sob o primado da liberdade, viabilize seus interesses privados e assegure a concretização da justiça contra a violência da vontade arbitrária.

Hegel reconhece no princípio da autodeterminação da vontade, formulado por Kant, a "raiz do dever" (HEGEL, 1975: § 135, obs). Mas salienta, igualmente, nesse momento da **Filosofia do Direito** em que se opera a transição da moralidade à eticidade, que a vontade do sujeito moral, momento *necessário* na formação do sujeito ético, *necessita* determinar-se, dar-se uma realidade objetiva (Cf. HEGEL, 1975: § 135-141). A subsunção da moralidade na eticidade não corresponde a uma supressão da consciência moral e da vontade subjetiva, mas à sua superação dialética; sujeito moral e Direito assumem significação substancial na sua mediação recíproca em que ambos superam o que neles é particular: a consciência subjetiva (moralidade) assegura que as instituições não se petrifiquem e firam, assim, a dignidade da liberdade; de outro lado, as instituições éticas conferem à liberdade individual caráter objetivo, dando ao indivíduo o horizonte da sua liberdade possível. A eticidade será, então, a síntese entre o *princípio da subjetividade* (sujeito autoconsciente) e o *princípio da substancialidade* (a liberdade efetivada na comunidade) (Cf. OLIVEIRA, 1991).

RITTER assim expressa essa articulação entre subjetividade e objetividade no plano mais elevado da eticidade:

“A compreensão de que a subjetividade só pode ter realidade se as instituições políticas e sociais são uma realidade conforme a sua autonomia significa, por um lado, que o Estado e a sociedade pressupõem a moralidade e a convicção consciente dos indivíduos independentes na sua disposição de fazer do universal um assunto pessoal deles. (...) Isso implica igualmente que a liberdade de ser si próprio, da intenção e da consciência moral, e que a vida ética das pessoas livres só podem ter consistência e efetividade se as instituições são conformes a elas. (...) Liberdade sem o pressuposto do direito existe apenas na forma do refúgio na interioridade, como possibilidade interna, e não como realidade ética efetiva” (Apud BICCA, 1992: 27).

No âmbito da moralidade, a liberdade dos indivíduos deve ser resguardada como fundamento da autoconsciência e da autonomia da vontade³⁰. No entanto, a vontade moral se refere apenas a uma das determinações da Idéia da liberdade, e não pode, por isso, ser tomada como fundamento da vida comunitária. O indivíduo, no nível da moralidade, é fim em si mesmo, não, porém, fim absoluto da vida social, como indivíduo dissociado da universalidade (Cf. OLIVEIRA, 1991). Esse contraste se resolverá na síntese realizada pelo Espírito Objetivo, pelo qual, enfim, se poderá pensar a unidade do Direito e da subjetividade moral.

Após haver considerado a dimensão abstrata da liberdade, a liberdade na sua presença histórica primeira (*Dasein*), isto é, como Direito abstrato, que se mostrava falível na articulação do universal, expresso na racionalidade da lei, e do singular, a vontade determinada na tomada de posse — incapacidade essa que

³⁰ Na sua *Filosofia da História*, texto publicado postumamente, vê-se que a consciência da liberdade figura ainda como epicentro da filosofia hegeliana: “A liberdade em si mesma, que encerra a infinita necessidade de se tomar consciente — pois ela é, segundo seu conceito, o conhecimento de si —, é o fim a que ela tende e a única finalidade do espírito” (HEGEL, 1995: 25).

resultava na negação do universal, a *injustiça* — Hegel, ao final da segunda parte da *Filosofia do Direito*, aponta a forma igualmente problemática com que se articulam singular e universal no domínio da moralidade.

O movimento lógico subjacente à determinação da vontade moral corresponde ao *silogismo categórico* (S-P-U), primeira figura do silogismo da necessidade (Cf. 1.2.5, C, a, acima). Por esse esquema acompanha-se a realização do bem universal por uma vontade subjetiva que conscientizou a lei moral determinada na *forma* dada pela razão. A vontade moral singular (S) tem seu fundamento na pura reflexão de si da autoconsciência (P), que estabelece, por esse meio, um *fim* (U) para a ação. Extraíndo, pois, de seu interior (a razão legisladora) os propósitos e fins para seu agir, o sujeito, contrapondo-se ao que é contingente e particular em sua vontade, qual seja, os desejos, paixões e instintos, eleva-se ao plano da universalidade, determinando-se à ação não em função de uma qualidade particular qualquer, mas por meio da realização de sua essência mesma, sua razão.

Formulado o princípio da ação moral (P), segundo a lei interna da razão, a vontade singular (S) crê realizar o universal moral (U) *em e para si*. No entanto, assinala Hegel, é precisamente nessa “certeza de si abstrata” que reside a *duplicidade* da vontade subjetiva, a saber, a possibilidade de que as determinações morais terminem por tomar, como conteúdo para a ação, o que é meramente natural, de converter o que nele é particular em princípio moral realizável universalmente, numa palavra, que a vontade subjetiva, na intenção de realizar o bem, termine por realizar, contrariamente, o mal (HEGEL, 1975: § 139).

Hegel ocupa-se em demonstrar, nesse ponto, contra todo moralismo, que o *bem*, desejado pela vontade moral na forma da boa intenção não constitui um

valor absoluto *em si*, que, nesse sentido, se poria em perfeita oposição ao *mal*. Para Hegel, a vontade má existe porque existe a vontade boa, isto é, ambas são inseparáveis e constituem duas possibilidades de uma mesma vontade que, sendo *formal*, é já dividida em si mesma como *ser* (o que ela é) e *dever ser* (o que ela quer tornar-se) (HEGEL, 1975: § 139). FLEISCHMANN resume bem essa dupla dimensão da consciência moral afirmando que:

“Segundo a noção ‘especulativa’ da liberdade, o bem e o mal decorrem da dialética da noção da vontade (isto é, da liberdade). O processo parte do ponto em que a vontade natural ou imediata está insatisfeita consigo mesma: ela percebe que não é como deve ser” (1964: 161. Em grifo no original).

A vontade busca em seu interior a força que lhe permita superar sua imediaticidade; mas esse esforço não elimina a possibilidade de que ela venha a negar-se e realizar, por fim, o que é o oposto a esse propósito íntimo *bom*. Em outra passagem, FLEISCHMANN enfeixa a questão:

“A forma mais perfeita do mal é aquela em que a consciência moral é incapaz de resolver a contradição entre a intenção subjetiva e sua realização no mundo das ações concretas; ela abandona totalmente o problema da objetividade e o sujeito toma-se o poder absoluto, o particular toma o lugar do universal. É assim que, indiferentemente, o mal (a particularidade) se muda em bem (a universalidade da lei ou da obrigação moral) da mesma forma que o bem se muda em mal, como alguma coisa que ‘desordena’ a atividade do sujeito moral. Sob este plano, pois, tudo se torna possível, cada ação pode ter sua justificação subjetiva” (1964: 165. Em grifo no original).

A dialética do bem e do mal na moralidade denuncia, exatamente, a dubiedade da vontade subjetiva (particular) ao se pôr como fundamento da realização do Bem (universal). Apreender esse duplo movimento da vontade

implica superar a visão de que a vontade subjetiva *sempre* se determina numa relação positiva consigo mesma, o que é vazia concepção do entendimento, salienta Hegel. Ora, conceitualmente, a determinação positiva da vontade não é unilateral e abstrata, mas é “atividade e autodiferenciação de si mesma” (HEGEL, 1975: § 139, adendo). Nesse sentido, na subjetividade se encontram tanto *bons* quanto *maus* propósitos. Fixando-se num conteúdo natural (paixões, instintos e desejos) — enquanto este conteúdo é oposto ao universal — a vontade se *determina* como má. Destarte, o *bem*, apreendido como reflexão da autoconsciência e pretendido como fim da ação moral, mostra-se — como na realidade imediata do Direito — igualmente abstrato.

Desse modo, Hegel desenvolverá o conceito de Estado como espaço possível de uma nova articulação, então *substancial*, do universal e do singular, como possibilidade de realização da liberdade não mais como “projeto” de uma razão moral particular que se extrojeta no mundo, mas como construção coletiva, mediada pelas leis e instituições éticas do Estado. O que expressa WEIL corretamente na afirmação de que “ao vazio da reflexão moral o Estado fornece um conteúdo que unicamente dá ao homem a possibilidade de viver moralmente”, pois “o homem é livre na medida em que ele quer a liberdade do homem em uma comunidade livre” (1966: 54;36).

3. A LIBERDADE SUBSTANCIAL: O AGIR ÉTICO NO HORIZONTE DO ESTADO

O conceito de *eticidade* impõe à mente filosófica a tarefa de pensar, inicialmente, a passagem de uma liberdade que já se expressou historicamente na forma do Direito — o Direito abstrato — e como autoconsciência subjetiva — a moralidade — para a *objetividade*, isto é, para a criação de um mundo que torne possível o exercício da vontade livre dos indivíduos e cujas instituições sejam sua imagem e semelhança, isto é, espelhem sua razão. Esse processo, portanto, refere-se à dinâmica da autorealização da *Idéia*, que constrói progressivamente a realidade objetiva da razão mesma e corresponde à formação de um mundo no qual o conceito de liberdade seja idêntico à sua essência.

Hegel compreende que a transição do Direito (existência da liberdade) e do *bem* moral (reflexão da autoconsciência) para a realidade ética corresponde, precisamente, ao movimento de elevação de ambos à sua universalidade concreta. A *eticidade* emerge, assim, como *unidade superior* do Direito e da vontade subjetiva, “a unidade do bem subjetivo e do bem objetivo existente em e para si” (HEGEL, 1975: § 141, adendo). Com efeito, na *eticidade* a vontade subjetiva é não apenas um vazio *querer a liberdade*, mas é o conceito da liberdade mesmo se realizando pelo trabalho histórico da vontade. Do mesmo modo, o Direito, que *em si* não é mais que a *possibilidade* de efetivação do bem

— “o bem que deve ser” (Cf. HARTMANN, 1983: 617) — a fim de figurar como verdadeira existência da liberdade deve radicar-se na Idéia ética como sua substância e fundamento. A noção de *eticidade*, em Hegel, em suma, afirma a *comunitariedade* como dimensão essencial do indivíduo, a *sociabilidade* como extensiva à noção de sujeito (Cf. HARTMANN, 1983: 598).

Cabe aqui perguntar: como se dá essa intercessão entre o objetivo e o subjetivo na experiência concreta do mundo ético, ou então, o que é outro modo de pôr a questão, como a existência real do sujeito, que se sabe consciente e livre, se inscreve no processo de determinação dessa realidade ética? A resposta a essa questão torna-se relevante para o entendimento conceitual do cidadão.

No mundo ético, a liberdade deixa de ser apenas a vontade autônoma dos indivíduos que estabelece — formalmente — fins universais para a ação e surge como a essência verdadeira desse mundo. A liberdade substancial não será, pois, um *postulado*, formulado pelo tribunal da razão, como na moralidade, mas uma liberdade que, de um lado, expressa a vontade de liberdade dos indivíduos e, de outro, *existe* efetivamente nas leis e instituições éticas por eles formuladas. Na comunidade ética, as relações sociais e políticas devem pautar-se pela vivência dos conteúdos que a razão historicamente instituiu como valores éticos, que para o indivíduo vão se tornar *leis objetivas*. Isto é, precisamente, o que Hegel quer dizer com “segunda natureza” do homem:

“O hábito do ético se converte numa segunda natureza que ocupa o lugar da primeira vontade meramente natural e é a alma, o significado e a efetiva realidade de sua existência. É o espírito que existe e vive na forma de um mundo, o espírito cuja substância é pela primeira vez espírito” (1975: § 151. Em grifo no original).

O indivíduo pode, a bem da verdade, se destacar da massa humana como *virtuoso*. Mas isso não é o fundamental. O principal é que a virtude ética seja em cada indivíduo sua *substância*, que ela seja o universal vivendo e atuando nele e por meio dele, “a subjetividade inteiramente penetrada pela vida substancial” (HEGEL, 1970: § 516). Daí o papel primordial da educação: ela deve arrancar a consciência individual da sua infecunda particularidade, traduzir o ético como sua segunda natureza, libertar a liberdade para que ela seja mais: o seu querer e o seu existir.

Assim, a atitude moral solitária cede lugar ao esforço conjunto pela construção de um mundo onde o Bem deixe de ser desejo e se tome realidade. Esse é, em sua verdade plena, o domínio da vida ética:

“A eticidade é a Idéia da liberdade como bem vivente que tem na autoconsciência seu saber, seu querer e, por meio do seu atuar, sua realidade, atuar que tem, por sua vez, no ser ético seu fundamento em e para si e seu fim motor. É o conceito da liberdade que veio a ser mundo existente e natureza da autoconsciência” (HEGEL, 1975: § 142. Em grifo no original)

A *substância ética*, ao fundar, pela consciência e atividade dos cidadãos, uma realidade objetiva na qual a liberdade corresponda a seu conceito, eleva a subjetividade a sua “forma absoluta” e “realidade existente” (HEGEL, 1975: § 152). Ela se põe, então, como o princípio unificador do querer universal e do querer subjetivo — que alcançará sua forma plena no Estado — de modo que “o indivíduo que vive nessa unidade possui uma vida ética, um valor, o único valor que existe nessa substancialidade” (HEGEL, 1995: 39). A ascensão do indivíduo à consciência ética, pois, dá a este a certeza de que suas potencialidades subjetivas, e nisso se compreenda a possibilidade da livre determinação de sua

vontade pessoal e do cumprimento de seus interesses privados, podem ser efetivamente realizadas na comunidade (HEGEL, 1975: § 153), uma vez que a substancialidade ética *aparece* no (por meio do) agir dos indivíduos (HEGEL, 1975: § 154).

Afinal, o que de “novo” se alcança no domínio da eticidade? Temos visto que a liberdade perpassa a vida dos homens, como consciência e como *energia* que, disposta de acordo com fins razoáveis, constrói o mundo como sua segunda natureza. Contudo, a liberdade como este princípio e fundamento é, de início, algo interior, que está nos indivíduos como projeto que é *em si* e que tem de vir à existência. É o universal que carece de efetivação. Por meio do agir consciente dos indivíduos este universal deixa de ser possibilidade e se torna existência. É a *atividade* dos homens, pois, que realiza o universal ético. Esse é o momento decisivo em que a razão se faz história, em que o universal se singulariza e o singular se universaliza. Na *Filosofia da História*, Hegel precisa: “A atividade situa-se entre dois extremos: entre o geral, a idéia que repousa no interior do espírito, e a exterioridade, a matéria concreta. A atividade é o intermediário que traduz o geral, o interior, para a objetividade” (1995: 30-31. O grifo é nosso). Portanto, a liberdade, que é, de início, o universal *em si*, aparece historicamente de modo imediato e objetivo, como conteúdo do Direito positivo, e subjetivamente, como consciência e convicção, na forma da vontade moral. Mas esses momentos, como se procurou estabelecer, não realizam plenamente o espírito universal. É preciso que este retorne a si após ter-se particularizado, encontre em si sua realidade ou, dito de outra maneira, seja realidade *em* e *para si* (Cf. item 1.2.3, acima). Essa volta *includente* do universal a si mesmo corresponde à *singularidade* ética. Nessa figuração, a vontade livre não é somente a forma da

lei, nem somente o abstrato do livre arbítrio, mas a substância e síntese de ambos, isto é, um saber e um existir objetivos. Nesse sentido, Hegel refere-se a essa união do universal com o singular como "síntese da liberdade e da necessidade" (HEGEL, 1995: 30. Em grifo no original), pois a construção do mundo ético é nos cidadãos sua autoconsciência e sua vontade³¹.

A substância ética se revela como a verdade espiritual de um povo, o conceito que se desdobra em: a) espírito imediato na família; b) como totalidade das relações entre os indivíduos, determinada por seus interesses particulares e suas necessidades, isto é, como sociedade civil; e c) a *efetividade orgânica* que emerge como seu fim e realidade universal, o Estado (HEGEL, 1975: § 157).

3.1 A família

A reflexão feita até aqui mostra-nos que a substância ética está no mundo como o espírito que se manifesta historicamente pela consciência e pelo trabalho de indivíduos que se reconhecem como membros de uma comunidade. Essa identidade substancial tem sua primeira forma nos laços naturais que unem esses indivíduos na vida familiar. Com efeito, a substância ética não se efetiva diretamente por si. É preciso que a universalidade substancial seja trazida à consciência individual primeiramente como *sentimento* de pertença a um grupo, no qual esta consciência reconheça estar sua essência. É na família, portanto, como espaço comunitário imediato, que o indivíduo faz sua primordial experiência do *ethos*, como singular que tem por fim um viver e um agir em relação a toda a

³¹ SALGADO lembra, a propósito, as três exigências para que ocorra a dialética da necessidade e da liberdade: "que a realidade seja ativa, que tenha em si mesma o princípio de sua atividade ou autodeterminação e que saiba ser ela mesma seu próprio princípio de atividade e determinação. Princípio de atividade, princípio de autodeterminação e saber disso, é a liberdade que suprasume a necessidade" (1996: 360).

comunidade familiar. Essa vivência do substancial ético imediato é assim descrita na ***Fenomenologia do Espírito***:

“Esse momento que exprime a eticidade nesse elemento da imediatez, ou do ser; ou que exprime uma consciência imediatez de si; tanto como de essência quanto como deste Si em um Outro, quer dizer, uma comunidade ética natural — é a família” (HEGEL, 1993: 12. Em grifo no original).

Nesse sentido, a união matrimonial deve ser pensada na sua dimensão ética, que exclui, por seu turno, reduzi-la seja a uma mera aliança “natural”, seja a um acordo (contrato) legal entre duas pessoas, pelo que se retrocederia ao estrito senso do Direito abstrato. Se partimos do pressuposto de que a família prepara os indivíduos para a vivência do universal ético, então, *conceitualmente*, o matrimônio terá seu fundamento menos nas contingências dos desejos subjetivos que na livre disposição das pessoas de, pelo laço então firmado, constituírem-se em novas pessoas, pela renúncia de sua individualidade natural e con-versão à consciência do que é essencial: a formação do sujeito como membro de uma comunidade ética (HEGEL, 1975: § 161-162).

O espírito ético confere à família uma *personalidade* frente à totalidade ética, o Estado, pelo que esta não é identificada como um agregado eventual propiciado pela afeição de duas pessoas. Com efeito, Hegel o acentua repetidas vezes, o princípio desta união é, precisamente, a substância ética, ou seja, é a relação que estas pessoas encetam com a personalidade representada no matrimônio (HEGEL, 1975: § 163). Noutras palavras, a união matrimonial objetiva mais que o casamento enquanto tal: o *fim positivo* dessa união está em ser o momento de formação do singular em vista de sua vida na (e para a) comunidade universal (Cf. HEGEL, 1993: 13).

O sentimento ou laço amoroso que se desenvolve a partir desta união é, nesse sentido, exterior e acidental e não constitui, pois, sua essência. Antes, ele é o princípio de sua dissolução (HEGEL, 1975: § 163, adendo). Assim, todo o rito, a linguagem e o ofício cerimonial que compõem a cena e formalizam o enlace matrimonial não apontam para si mesmos nem querem também ressaltar o sentimento e a inclinação particular, mas são, ao contrário, *signo* do reconhecimento da personalidade ética familiar perante a comunidade (HEGEL, 1975: § 164).

Precisamente enquanto constituem esta unidade, homem e mulher realizam a identidade pessoal da instituição familiar. Os interesses, as características próprias de cada um são, de fato, *acidentais*, se se toma em consideração o fim universal a que tal união corresponde. Ora, o que é conforme ao feminino e ao masculino e ao papel de cada um numa comunidade pode, sem dúvida, variar segundo a cultura e o lugar, segundo a época e a condição social, porém, o fim ético em vista do qual se unem homens e mulheres — ainda que um tal fim superior não esteja presente, a princípio, à consciência de todos os casais — permanece como sua verdade e substância.

Na medida em que dirige sua energia e interesse para o universal ético a família se constitui no estágio primeiro (imediato ou natural) do espírito objetivo, pois, por ser *personalidade indivisa* — por essa qualificação Hegel sublinha a monogamia como seu traço essencial — ela está orientada para “a formação subjetiva da substancialidade” (HEGEL, 1975: § 167. Em grifo no original).

Essa orientação da família para o universal ético, como sua determinação imanente, efetua-se em dois planos: a) *externamente*: pela consolidação e estabilização do conjunto de seus bens; e b) *internamente*: pelo abandono do

individual à sua totalidade ética imediata, por meio do qual o indivíduo educa-se para a responsabilidade futura dos assuntos éticos.

A determinação de uma realidade material perdurável para a família, o *patrimônio*, de que trata Hegel nos parágrafos 170-172 (1975), corresponde à elevação da *vontade particular*, que no Direito abstrato manifestava seu querer e necessidade na posse egoísta, ao *singular ético*, em que a vontade de possuir atende à constituição de um conjunto de bens para a comunidade familiar (HEGEL, 1975: § 170). Nesse sentido, a necessidade de constituir um patrimônio, de adquirir bens não para usufruto particular, mas para o benefício duradouro de todos os familiares, tem o caráter pedagógico de formar a vontade subjetiva para o interesse e cuidado das coisas públicas. Com efeito, o patrimônio "é uma propriedade comum, pelo que nenhum membro tem uma propriedade particular, porém todos têm direito sobre o comum" (HEGEL, 1975: § 171).

Internamente, a *formação subjetiva da substancialidade* se dará pela educação dos filhos (HEGEL, 1975: § 173-175). É neles que a unidade do matrimônio tem *existência*, em que o amor dos pais alcança objetividade e é, pois, para o cuidado destes, que se reservam sua energia e solicitude. Em razão do caráter espiritual dessa relação, a estrutura econômica patrimonial da família está a ela subordinada e é direito dos filhos que para seu sustento e educação seja a fortuna familiar destinada (HEGEL, 1975: § 174). Em contraposto, é direito dos pais empenhar sua autoridade para a supressão dos vícios e licenças naturais em que a liberdade dos filhos ainda se encontra e despertá-los para a consciência do universal e é, por sua vez, dever dos filhos corresponder a essa autoridade.

A relação entre pais e filhos não tem, pois, fim em si mesma, mas atende a um fim mais elevado que é o da condução da criança desde sua imediaticidade à

consciência do substancial. A educação visa esse *passar-a-um-outro* que, no seu termo, compreenderá o conjunto de valores e atributos que tornarão o filho apto à independência e, por conseguinte, ao seu desprendimento da unidade familiar (HEGEL, 1975: § 175). A dissolução da família é, em verdade, não apenas uma possibilidade, mas uma fatalidade, já que sua unidade não está baseada, como no caso do Estado, em uma lei — “forma universal do que a liberdade reconhece como obrigatório para ela” (FLEISCHMANN, 1964: 56) —, mas antes, no sentimento subjetivo de seus membros. Todavia, só se chega à “tarde” da família após se ter percorrido toda a sua jornada espiritual. Quando a relação pedagógica haja produzido “personalidades livres”, capazes de adquirir propriedade e de constituírem nova união familiar, então se dispõem as condições para o rompimento dessa unidade, pelo desenvolvimento da autonomia individual que irá se contrapor a ela. A dissolução da família, seja pela emergência da personalidade livre, seja por força de determinação natural — a morte dos pais —, produz a sociedade como multiplicidade de famílias que se põem numa relação de exterioridade umas frente às outras (HEGEL, 1975: § 177-179).

A separação da família, determinada pela emancipação dos filhos, dilui igualmente a substância ética num *atomismo* de indivíduos que opõem o seu *ser-para-si* particular ao universal ético. “A substância torna-se, assim, uma simples correlação universal, mediatriz, entre extremos autônomos e seus interesses particulares; a totalidade desta correlação, desenvolvida em si mesma, é o Estado como sociedade civil” (HEGEL, 1970: § 523).

A sociedade civil, nessa medida, não terá condições de se compor como congregação harmoniosa das múltiplas famílias — não pode a família sequer manter-se em sua unidade moral —, mas desenvolver-se-á como um “sistema

atômico”, constituído pela independência e interesse particular de indivíduos que se desgarraram de sua unidade ética originária.

3.2 A sociedade civil

A dissolução da família, pelo desenvolvimento da autoconsciência individual *para si*, não representa a dispersão caótica de indivíduos que estariam agora a pagar, com uma vida comum destituída de substancialidade, o preço da independência subjetiva. O “sistema atômico”, no qual se funda a sociedade civil, não tem, verdadeiramente, como princípio agregador, um fim positivo comum, substancial, como ocorre no Estado. O *móbil* constituinte deste sistema será, então, a “mescla de necessidade natural e arbítrio” (HEGEL, 1975: § 182). No entanto, este móbil não os lança numa desordem irracional. Ora, o elemento singular só pode encontrar satisfação numa *universalidade*, formada, nesse caso, por indivíduos cujos interesses têm a mesma orientação, isto é, um “sistema das necessidades”. Assim, cada indivíduo tem no outro um *meio* para alcançar seus fins. Essa totalidade, constituída por interesses particulares, e que tem na inter-relação individual sua *mediação*, perfaz o conceito de *sociedade civil* (HEGEL, 1975: § 182, adendo), ou o Estado, enquanto “Estado exterior” (Cf. HEGEL, 1970: § 523).

Já nos primeiros parágrafos desta segunda parte da eticidade, Hegel chama a atenção para a separação extrema que se dá entre *universal* e *singular* no âmbito da sociedade civil burguesa. De início, os indivíduos não se reconhecem mais como membros de uma comunidade, unidos por algum laço moral ou princípio universal, como na unidade ética imediata da família. O processo de *individuação* dos membros da família tornou exteriores as relações

entre estes, dissolvendo, junto com o lar, o espírito ético. No entanto, se já não é mais possível aos indivíduos viverem segundo a substância ética da comunidade familiar, lhes é imposto, de outra parte, a necessidade da intercomunicação e interdependência na constituição de uma nova esfera universal, agora regida não mais por interesses comuns, mas por interesses privados. Então, de um lado, se tem uma singularidade (o *bourgeois*) que se afirma na sua independência da totalidade, e, de outro, uma universalidade (a sociedade civil) que fundamenta e sustém o encontro dessas vontades (HEGEL, 1975: § 184). Enquanto imerso nesta totalidade e em relação de mútua dependência com outras vontades particulares, o *bourgeois* busca incessantemente a satisfação de suas necessidades e aspirações individuais. Entretanto, por haver perdido o sentido ético fundado na vida familiar, a sociedade moderna, constituída sobre a exacerbação da vontade individual — de carências sem limite — torna-se tanto o campo aberto ao enriquecimento privado quanto o terreno do desregramento moral e do empobrecimento das massas (HEGEL, 1975: § 185). Isso significa dizer que na vida social-burguesa, o indivíduo, na sua liberdade autônoma, não tem, inicialmente, consciência do substancial ético e não se dirige para ele como fim de sua atividade. O *bourgeois*, nesta compreensão, em princípio, se define como ser que age em vista da realização de seus interesses privados, como existência-para-si. Destarte, a ordem social — a substância ética — constituir-se-á, para ele, tão-somente, uma “correlação universal, mediadora, entre extremos autônomos e de seus interesses particulares” (HEGEL, 1970: 523). A substância — o saber de si como ser livre (vontade singular) e como ser-para-outro (ser social) — é, nesse contexto, a racionalidade que ordena a satisfação das necessidades e a pluralidade dos interesses como “sistema das necessidades”,

ou seja, a “racionalidade do entendimento” (HEGEL, 1975: § 189). A sociedade civil se constitui, então, numa totalidade que garante a efetivação da liberdade de arbítrio exercida no seio das relações econômicas, que são a mediação dos interesses e necessidades privadas (HEGEL, 1975: § 186).

3.2.1 Os momentos conceituais da sociedade civil

1) O sistema das necessidades

À universalidade que se constitui a partir da determinação das qualidades particulares do sujeito — cujo movimento lógico foi esboçado no silogismo do *ser-aí* (Cf. item 1.2.5, A, acima) —, concretizada na sociedade civil burguesa, Hegel denomina de “sistema das necessidades”, o qual se realiza: a) *imediatamente*: pela posse de coisas exteriores; e, b) *mediatamente*: pelo trabalho, a atividade produtora, que surge, assim, como elemento mediador entre o singular (a vontade individual e suas carências) e o universal (como totalidade das necessidades e campo de ação do arbítrio).

a) *A satisfação imediata das necessidades*

A sociedade civil é o domínio ético no qual os cidadãos de um Estado se reconhecem como pessoas privadas que não somente têm necessidades, mas são também capazes de *inventá-las*, de *multiplicá-las*, bem como os modos de as satisfazer (HEGEL, 1975: § 190). Isto não representa, bem entendido, um retrocesso ao ponto de vista estrito do Direito abstrato. O nível ético — conforme exposto acima — supõe a passagem do indivíduo pela prova da reflexão de si. Para indicar isso, no plano da sociedade civil, Hegel nos remete a um parágrafo da moralidade, no qual se lê:

“A satisfação deste conteúdo (posto como fim da liberdade e atividade subjetiva) é o bem-estar ou a felicidade, em geral e em suas determinações particulares. O qual, por inteiro, constitui os fins da finitude. Este é o ponto de vista da relação na qual o sujeito se determina por sua diferenciação e vale portanto como um particular; é o lugar no qual aparece o conteúdo da vontade natural. Porém, aqui não aparece em sua imediatez, mas que este conteúdo, enquanto pertencente à vontade refletida sobre si, foi elevado a um fim universal, o do bem-estar ou a felicidade” (1975: § 123. Em grifo no original).

O homem moderno não apenas tem necessidades, determinadas pelas condições da natureza. Esta é, efetivamente, a condição do animal. O indivíduo, tem carências, sim, como as de alimentar-se e vestir-se. Mas, por suas propriedades racionais, ele também as elabora: não apenas sacia a fome, mas transforma os alimentos, retirando-os de seu estado natural; não somente cobre suas vergonhas, mas cria vestimentas belas. Ele, portanto, eleva à universalidade um fim imediato (HEGEL, 1975: § 190, adendo).

No entanto, Hegel vê com reservas esse *refinamento* das necessidades e dos modos de satisfação instituídos socialmente, visto que o efeito constatado não é, em absoluto, a felicidade do gênero humano, mas a multiplicação *ad infinitum* tanto das necessidades quanto das soluções a elas dadas, as quais não fazem senão tornar cada vez mais abstratas as necessidades particulares (HEGEL, 1975: § 190-191). A sofisticação dos modos de satisfação das necessidades, que no convívio social se estabelece através da moda e da culinária, dos padrões estéticos e todas demais convenções que compõem esse complexo “ser-para-outro” da modernidade, liberam o indivíduo do simples cumprimento imediato das necessidades. Por outro lado, essa aparente liberação revela-se um *escape* formal. O *luxo* da vida cotidiana moderna, essa renovação

ao infinito dos gozos, é, por certo, o ponto mais alto da sofisticação da vida social, mas seu extremo oposto é, precisamente, a negação da satisfação mais básica, num palavra, é a *miséria* (HEGEL, 1975: § 195, adendo).

b) *A atividade do trabalho*

A necessidade e o querer individual determinam o objeto da satisfação de suas carências como *propriedade*. O *trabalho* é, pois, o processo por meio do qual o homem, transformando a matéria natural, o prepara para o consumo. Ele é a *mediação* entre as carências individuais e sua satisfação. A universalidade que surge no mundo do trabalho é dada pela *abstração* do processo produtivo que cria especificações cada vez mais diversificadas. Essa *divisão do trabalho* amplifica a interdependência social e econômica entre os indivíduos. O texto da *Enciclopédia* acrescenta:

"O fato de que o trabalho torna-se, assim, mais abstrato tem por consequência que, de uma parte, graças a sua uniformidade, ele torna-se facilitado e a produção, assim, aumenta e, de outra parte, que ele [o trabalhador] se limita a uma habilidade única e, desse modo, depende mais incondicionalmente da *correlação social*" (1970: § 526).

Esse universal, constituído pela interdependência recíproca de todos, no qual cada indivíduo, movido por seus interesses e qualidades próprias, trabalha, produz e consome, cresce e se realiza como *patrimônio coletivo*. Mas a possibilidade de participação nesse capital geral é condicionada, de um lado, pela fortuna pessoal e, por outro, pela habilidade própria de cada indivíduo. Ora, não é mais que o óbvio afirmar que os homens não se inserem na vida social com bases financeiras semelhantes e em iguais condições de concorrência. Desse modo, as relações sociais são, desde o início, fundadas na *desigualdade*. Hegel

aponta, com muita lucidez, as contradições e os limites de uma ordem social baseada em relações exteriores entre os indivíduos, cujas consciências se mantêm ainda no nível do entendimento, que apenas considera o que é aparente, *fenomênico*, no domínio das relações sociais (HEGEL, 1975: § 183). Porém, essa particularização dos papéis sociais e atividades econômicas que escalona a sociedade em *ordens*³², é vista por ele como necessária, “pois a substância universal, enquanto vivente, não existe senão na medida em que se particulariza, organicamente” (1970: § 527. Em grifo no original), ou seja, a racionalidade da divisão social do trabalho é uma determinação própria da modernidade, cujos agentes não se juntam aleatoriamente, mas organizam o processo produtivo pelo qual a sociedade mesma se constitui.

Hegel distingue três ordens, segundo a especificidade de cada uma na estrutura sócio-econômica (Cf. 1975: § 203-205):

a) a *ordem substancial*: tem na posse privada do solo e no cultivo da terra sua determinação; através dessa atividade, que a torna dependente das condições naturais, os membros dessa ordem vivem uma ética *imediate*, baseada nas relações familiares e na confiança mútua;

b) a *ordem industrial*: não toma os objetos na sua imediatez material, mas os transforma. É a ordem *reflexiva*, por que o trabalho industrial eleva-se acima das determinações naturais. Os objetos permutáveis no mercado são desde já objetos *trabalhados*, elaborados, fabricados. Assim, na ordem industrial, “o homem

³² Utilizaremos o termo assumido por Maurice de Gandillac para a edição da *Enciclopédia*, da qual nos servimos, que traduz *Stand* por *ordem*, retomando o sentido então corrente na França (Cf. HEGEL, 1970). Outros autores optam pela palavra *classe* (Cf. HEGEL, 1975: § 201; FLEISCHMANN, 1964: 222), não, certamente, na acepção marxiana, mas no sentido próximo a *categoria social*. Contudo, essa tradução recebe restrições (Cf. ROSENFELD, 1983: 183), por haver, em alemão, a palavra *Klasse* que, originalmente, será empregada mais adiante, por Hegel mesmo, no texto da *Filosofia do Direito*.

subordina-se somente ao que foi por ele criado, onde a exterioridade da natureza tornou-se o outro da atividade humana" (ROSENFELD, 1983: 186),

c) a *ordem universal*: se a segunda ordem *reflete*, a terceira ordem *pensa*, isto é, ela é responsável pelos interesses universais, fazendo convergir os profissionais para o bem geral. São responsáveis por ordenar o mundo do trabalho para o benefício de todo o grupo social.

O ingresso do indivíduo em qualquer dessas *ordens*, não obstante as diferenças particulares, depende, em última instância, de suas aptidões e de seu livre arbítrio. A livre determinação individual se mostra cara a Hegel, neste momento, a ponto de considerar ser a boa ordem social ameaçada pela não integração do sujeito numa função social que lhe seja conforme (HEGEL, 1975: § 206). Igualmente, esse ingresso do cidadão no mundo do trabalho, sua inserção num dos ramos da atividade produtiva, é condição para a formação do indivíduo para as responsabilidades éticas que o Estado dele exigirá. O mundo do trabalho possui uma moralidade própria — a honestidade profissional, o cumprimento de obrigações, a divisão das tarefas, etc — cuja aceitação e vivência por parte do indivíduo o preparará para a relação substancial de direitos e deveres da vida ética no Estado. O mundo do trabalho, pois, educa o homem para a conquista do substancial, para a universalidade da liberdade própria da cidadania.

2) A jurisdição

A universalidade gerada pelas relações de troca entre os homens — o sistema econômico de produção e consumo de bens — é o modo como a sociedade moderna organiza a satisfação das necessidades e carências múltiplas de todos. Como tal, a essa universalidade da produção, do trabalho e do mercado

deve corresponder um conjunto de princípios racionais que possibilite a manutenção do sistema enquanto tal, pelo qual se possa regular os conflitos que surgem do comércio entre os homens. Essa estrutura racional sobre a qual se fundam as relações sociais se constituirá, pois, num *aparelho jurídico* (HEGEL, 1975: § 208).

A administração da justiça incorpora o Direito abstrato, mas aqui, o indivíduo se sabe integrado numa universalidade, a comunidade social, de cuja riqueza participa por meio da sua atividade produtiva. Portanto, o Direito, na sociedade civil, não se restringirá aos direitos do proprietário individual, mas protegerá a propriedade particular, na medida em que reconhece, na mediação do trabalho individual, o mérito da elevação deste à universalidade social (HEGEL, 1975: § 209).

a) *A positividade das leis*

O universal social é formado não só pela atividade do *homo faber*, pelos bens de consumo e as relações comerciais, numa palavra, pelo sistema econômico. Esse universal é também um mundo espiritual, que existe como *consciência* nos cidadãos e como *cultura*, no qual o indivíduo, ser social, nasce, vive e cria, universal que o antecede, o perpassa e dele depende, enfim, um universal que o forma e é por ele formado, o universal simbólico fundamental presente no *ethos* (Cf. LIMA VAZ, 1993). O homem da sociedade não deve ser *fabricante autômato*, mas um ser que produz e cria pela consciência que tem de sua dimensão universal.

O Direito, destarte, não é só a *letra da lei*, a ser observada, mas é, igualmente, a *cultura da razão*, que na lei tem expressão concreta, e que "dá

existência ao Direito, que desta maneira é algo universalmente reconhecido, sabido e querido, e tem validade e realidade objetiva pela mediação deste ser sabido e querido” (HEGEL, 1975: § 209. Em grifo no original). O que a lei é, objetivamente, o é pela determinação das consciências que, por possuí-la, reconhecem sua justiça e validade universal; do contrário, seria letra morta. “Pôr algo como universal — quer dizer, elevá-lo à consciência como universal — é, como se sabe, pensar” (HEGEL, 1975: § 211. Em grifo no original). A lei é, portanto, a determinação universal do Direito pelo reconhecimento dos indivíduos de seu conteúdo racional; ela é, em suma, o “momento interno essencial” de determinação do Direito.

É válido universalmente, do ponto de vista do Direito, somente o que é determinado pela *singularidade* da lei, quer dizer, a efetividade da lei é determinada, de uma parte, pelo Direito como *presença subjetiva*, como valor, como ser reconhecido por todos e por cada um, e, de outra, pelo Direito como *presença exterior objetiva*, por meio da qual tem validade e necessidade universais (Cf. HEGEL, 1970: § 530). É o que Hegel assinala como a “identidade de ser em si e ser posto” do Direito no texto da *Filosofia do Direito* (Cf., 1975: § 212. Em grifo no original), isto é, que a objetividade da lei (seu *ser posto*), contra toda contingência, realiza o *ser em si* do Direito. Sem essa identidade, mesmo o código jurídico mais perfeito terá de ser imposto e, assim sendo, não realiza a essência do Direito, que é a de ser a existência da liberdade. A lei, na sua *positividade*, isto é, na sua existência e validade universal, deve ser reconhecida pelos membros da comunidade social. *Disto decorre* que não é educado para o exercício da liberdade senão aquele que tem acesso, pelo *conhecimento*, à racionalidade das leis que regem a sociedade na qual está inserido.

b) *A realização da justiça nos tribunais*

O Direito estabelecido na sociedade civil, como visto, supera a dimensão abstrata do Direito privado, porque, na personalidade, é reconhecido o universal ético, a existência subjetiva realizada no convívio comunitário. Assim, no que concerne ao Direito de propriedade, o dano causado a alguém não afeta aos demais porque cada um destes teme, então, ser o próximo prejudicado — como na relação formal entre interesses particulares no *contrato* —, mas porque “a lesão afeta agora a representação e a consciência da sociedade civil, e não só a existência do indivíduo imediatamente lesionado” (HEGEL, 1975: § 218, obs.). O delito representa agora um crime não apenas à posse individual, mas, acima de tudo, uma ameaça à sociedade constituída e seus valores universais.

O *saber para si* do Direito e o poder de torná-lo efetivo, o que é, concretamente, a realização da justiça na defesa do bem comum contra o arbítrio individual, competem ao *tribunal* (HEGEL, 1975: § 219). Nessa medida, a *pena* formulada para determinado delito não quer repor uma perda particular, mas antes, quer repor o universal lesionado: é “a verdadeira reconciliação do Direito consigo mesmo” (HEGEL, 1975: § 220), que recupera, por seu turno, a sociedade civil na unidade de seu *conceito*, fragmentado pela multiplicidade de interesses particulares e pela oposição e luta das vontades arbitrárias (HEGEL, 1975: § 229).

3) A administração pública e a corporação

A ordem social, segundo Hegel, deve ser completada pela instituição de um poder que zele pela justiça e bem-estar dos cidadãos no cotidiano da vida

pública: a *administração pública*³³ (HEGEL, 1975: § 230). A exigência de um tal poder é justificada por vários elementos. A princípio, pelos próprios limites da sociedade civil. Ora, o *sistema das necessidades* exige a integração de todos os indivíduos e o concurso de cada um nessa gigantesca engrenagem de produção de riqueza e benefícios. Porém, não lhes garante sucesso e bem-estar, sendo mesmo a subsistência individual nada mais que uma *possibilidade*. Desse modo, o aparelho jurídico é acionado quando o princípio universal do direito à propriedade for ameaçado. Mas, precisamente por isso, sua ação será sempre *corretiva*, ou seja, o direito à propriedade será sempre justiça *post factum*. Por meio do aparelho jurídico a sociedade defende a regularidade do sistema enquanto tal, mas, no entanto, essa mesma estrutura jurídica abstrai das condições concretas do indivíduo, cuja satisfação não é assegurada de antemão pelo sistema sócio-econômico.

O aparato judicial procura, por meio do código penal, prevenir e coibir delitos, cuja punição está prevista na lei. Há, no entanto, uma série de carências que reclamam satisfação e que não estão diretamente relacionadas com a posse privada, como o são a saúde da população, a conservação das vias públicas, o abastecimento de água, a segurança pública, etc; ademais, existem práticas individuais que, no âmbito das relações comerciais, acarretam prejuízos não somente à vida privada de alguém, mas à vida de toda a comunidade, como, por exemplo, o aumento abusivo de preços em determinado comércio, práticas injustas não previstas legalmente e que, entretanto, merecem vigilância e amparo

³³ Acolhemos o significado sugerido por ROSENFELD (1983: 196) para melhor expressar o termo *Polizei*, utilizado por Hegel, e que é normalmente traduzido por *polícia*. ROSENFELD adota a expressão *administração*, por entender que a palavra *polícia* restringe o sentido original de um poder que tem as funções não apenas de segurança, própria da polícia, mas também de responsabilidade sobre o bem-estar público em geral, como se verá mais à frente.

do poder público. A *administração da justiça* deve, pois, assistir o indivíduo na sua contingência e particularidade, bem entendido, deve garantir ao cidadão o acesso aos benefícios proporcionados pela vida social moderna (HEGEL, 1975: § 232-236).

Deve-se entender, contudo, que a administração da justiça não é uma concessão benfazeja por parte do poder público, mas é, efetivamente, a realidade da relação de direitos e deveres no domínio da sociedade civil, o que, em última análise, diz respeito à preservação da cidadania no cotidiano da vida social. Com efeito, ao ganhar independência e afirmar-se na autonomia da sua personalidade, o indivíduo perde a *providência* da família e deve, então, trabalhar por sua subsistência. Desse modo, porque é devido ao trabalho de cada um que se constrói a riqueza de uma sociedade, tem o indivíduo direitos a serem preservados e promovidos (HEGEL, 1975: § 238, adendo).

A sociedade é a grande morada dos homens, sua "família universal" e, sendo assim, tudo aquilo que concorre para o desenvolvimento das habilidades individuais, e que mais tarde estarão a serviço do universal, pode e deve ser fomentado pela sociedade. Nessa compreensão, ações privadas no sentido da promoção dos indivíduos menos favorecidos por meio da formação e capacitação profissional, da assistência às famílias sem recursos e o acesso destes à cultura geral, são modos de a organização social atenuar as desigualdades sociais (HEGEL, 1975: § 239-21).

Hegel, no entanto, é ciente de que a pobreza é um componente estrutural da sociedade moderna. A *classe* social ligada ao trabalho, vinculada de modo *dependente* à produção, não participa dos benefícios da riqueza coletiva. Isto cria, em verdade, uma linha "abaixo do nível mínimo de subsistência" (HEGEL, 1975: §

244), uma *plebe*, isto é, uma grande massa humana desprovida da consciência universal do Direito. A crítica de Hegel, nesse sentido, permanece atual:

“Contra a natureza nenhum homem pode afirmar um direito, porém, em uma circunstância social a carência adquire imediatamente a forma de uma injustiça que é cometida a esta ou aquela classe. A questão de como remediar a pobreza é um problema que move e atormenta as sociedades modernas” (1975: § 244, adendo. Em grifo no original).

Uma consideração atenta dos mecanismos de gestão social, que tanto geram acumulação de riqueza, de um lado, quanto empobrecimento das maiorias, de outro, revela a ineficácia das medidas das quais lança mão a administração pública para corrigir as distorções sociais (HEGEL, 1975: § 245-248). A administração da justiça buscava, por meio desses instrumentos, elevar as consciências particulares ao interesse do universal, produzir, no cotidiano da atividade individual, o sentimento da dignidade ética, mas essas iniciativas mantinham uma relação de exterioridade entre o particular dos interesses privados e o bem geral do universal social.

A busca, na esfera do singular, do que é moralmente desejável como fim para o conjunto da sociedade será, então, o papel das *corporações* (HEGEL, 1975: § 249), ou seja, da *ordem* industrial, o “termo médio” entre a imediatividade da produção agrícola (a *ordem substancial*) e os interesses universais representados no poder administrativo (a *ordem universal*) (HEGEL, 1975: § 250). A corporação realiza a síntese entre as aspirações do indivíduo, que, em consonância com suas habilidades pessoais, está voltado para os seus negócios, a satisfação de seus interesses e bem-estar particular, e a consciência de seu

existir em comunidade, do viver em comum regido por uma universalidade jurídica.

“A corporação organiza a diversidade infinita própria da atividade econômica de acordo com o que é comum aos diferentes trabalhos particulares (...) Nela, o interesse particular torna-se uma intervenção consciente sobre o sentido do movimento econômico. (...) Todos os indivíduos reconhecem-se então como profissionais, como membros da sociedade, afirmando-se uma nova solidariedade social” (ROSENFELD, 1983: 206-207).

A corporação não pode, pois, ser confundida com uma simples organização da produção industrial. Na verdade, a corporação antecipa — do ponto de vista lógico — a vida substancial que os indivíduos alcançarão no Estado. Em suma, ela representa o esforço coletivo de produção de uma nova universalidade para uma sociedade cindida em si mesma.

As corporações funcionam, então, como mediadoras entre o singular da potencialidade produtiva individual e a universalidade das organizações do trabalho. Por sua qualificação profissional, o sujeito se congrega a um conjunto de trabalhadores de mesma atividade, uma *universalidade profissional*, por meio da qual avança para a vivência do universal ético. Entretanto, estas não logram efetivar uma ordem universal substancial, de vez que nessa esfera os interesses privados são prevaletentes. Como assevera FLEISCHMANN: “As coletividades têm sua origem nas ligações mais orgânicas, mas seu fim é o interesse privado de seus membros” (1964: 254).

3.3 O Estado

As diversas concepções do Direito elaboradas ao longo da história política ocidental têm como substrato uma concepção de homem. Nesse sentido, toda

teoria do Direito tem, por fundamento, uma antropologia política (LIMA VAZ, 1993: 138). A sociedade moderna, nascida da revolução burguesa de 1789, forjou uma concepção de homem estribada no postulado igualitarista e no princípio da liberdade individual. O Direito burguês funda-se, desse modo, na hipotética igualdade dos indivíduos tomados isoladamente e o exercício da liberdade é firmado como prerrogativa da autonomia absoluta do *eu*.

Já tivemos ocasião de sublinhar, entretanto, que essa concepção de Direito, que emergiu da Revolução Francesa, e que põe na liberdade individual o fundamento da vida social, representa um enorme avanço em relação às concepções de Direito anteriores. LIMA VAZ acentua a importância da objetivação da liberdade no Direito burguês:

“Essa forma de universalização dos direitos do homem está implicada na dinâmica organizacional de uma sociedade na qual se universalizou o trabalho livre e na qual, portanto, a generalização da propriedade privada, a implantação da economia de mercado e a exacerbação dos conflitos entre os interesses particulares reclamam a garantia jurídica de uma liberdade formal que circunscreva o espaço do direito natural do indivíduo à sua autoconservação” (1993: 165. Em grifo no original).

Através das organizações da sociedade civil a vontade singular se orienta para “um fim relativamente universal”, isto é, nas relações jurídicas e estamentais, o cidadão, como homem privado, tem um agir consciente de sua inserção numa universalidade (HEGEL, 1970: § 534). A *corporação*, portanto, como “o vir-a-ser ético das profissões individuais e sua elevação a um círculo no qual adquirem força e honra” (HEGEL, 1975: § 255, adendo), possibilita aos indivíduos a tomada de consciência do universal — verdadeiramente, condição para o “aparecimento” do Estado como realidade da liberdade (Cf. HEGEL, 1975: § 258). O Estado, já aí

presente, emergirá como o "verdadeiro fundamento" da vida comunitária (HEGEL, 1975: § 256, obs.).

O Estado, portanto, como unidade do ético, é anterior — lógico-dialeticamente — à família e à sociedade civil (Cf. juízo disjuntivo, 1 2 4, C. c. acima). Isto significa dizer que a experiência do substancial ético no Estado só pode ser entendida como "posterior" para a experiência de um indivíduo que, em realidade, é, primeiro, membro de uma comunidade imediata, a família e, em seguida, como indivíduo que se determina livremente pela autonomia de sua vontade, vive para seus interesses e se descobre numa comunidade maior, juntamente com outros indivíduos com os quais deve se relacionar, a fim de garantir o bem-estar próprio e dos seus, a sociedade civil. Numa palavra, o Estado é anterior à família e à sociedade civil — seu *verdadeiro* fundamento e gênero universal — por que é a totalidade política, que, desde já existente, repõe a unidade substancial que, na família, está de modo *natural*, e que, na sociedade civil, é ainda universalidade abstrata, pois o fim a que serve é unicamente a realização de interesses econômicos³⁴. A família e a sociedade civil são, pois, momentos nos quais o conceito de Estado se diferencia. O universal ético se realiza por meio desse processo de autodiferenciação conceitual, pelo qual o Estado se revela não como algo fixo, acabado, mas como Idéia cuja dinamicidade imanente produz e reúne seus momentos constitutivos num todo orgânico e, referindo-se a si mesmo, está nelas como a sua *forma infinita* (HEGEL, 1975: §

³⁴ A comentadora Amelia VALCÁRCEL afirma, com pertinência — guardado seu teor crítico — que essa *preexistência* do Estado não exige, como tal, uma fundamentação histórica e sequer uma *explicação* de qualquer tipo, "pois todas o reduziriam de alguma forma, caindo assim na contradição de negar a substancialidade ao todo que nos sustenta" (1988: 414). A única "demonstração científica" para o conceito de Estado, aceita por Hegel, será aquela que compreende a família e a sociedade civil como figuras nas quais cinde-se internamente o Estado, e que são repostas como seus momentos determinados (HEGEL, 1975: § 256, obs.).

256, obs.). A família e a sociedade civil, portanto, não subsistem isoladamente, mas, antes, são determinações que contêm a universalidade ética como sua substância.

Sem essa compreensão filosófica do político as determinações históricas da liberdade não seriam *determinações conceituais*, mas tão-somente uma sucessão caótica de eventos desprovidos de substancialidade. É preciso, em verdade, que se pense o conceito de liberdade na sua concretude, na sua dimensão histórica, ou seja, como liberdade do homem real, elaborada e experienciada na cultura de um povo, o que se traduz na formação histórica de um mundo civilizado, pleno do sentido racional formulado pelo agir consciente dos indivíduos. Contudo, se se fixa numa compreensão *historicista* da liberdade, então se reduz o processo de universalização da liberdade — em verdade, realizado progressivamente na história — a um processo igualmente abstrato e formal, no qual se acentuaria apenas o aspecto “quantitativo” da liberdade, para dizer, que a liberdade viria a alcançar, a cada etapa histórica e segundo a singularidade cultural de cada povo, novo *quantum* de liberdade, de modo que cada período histórico representasse um “aumento” na liberdade experienciada por esse povo. A liberdade seria posta, nesse caso, como *produto* da história, não como seu *princípio* racional e seu fundamento.³⁵

A concepção hegeliana do Estado como “a realidade efetiva da Idéia ética” (1975: § 257) só é inteligível se entendermos a história mesma não como o espetáculo improvisado das ações humanas, mas como o terreno no qual o Espírito se efetiva. Numa passagem bastante expressiva, é o que considera D’HONT:

³⁵ Para um aprofundamento dessa questão ver o erudito estudo de SIEMEK, 1993: 355-369.

“A história não faz senão refletir o espírito. Este se dá nela objetividade e materialidade. O curso da história não é a luz fugaz que acompanharia o espírito nos seus deslocamentos, mas ele é a chama mesma do espírito, e o combustível deste fogo” (1968: 103. Em grifo no original).

A história é o terreno do Espírito, ou da liberdade, sendo o Estado essa liberdade mesma manifestada na história como identidade do eu e do nós (autoconsciência individual e vida comunitária). O Estado surge, pois, pela própria necessidade lógica da razão em manifestar-se na história pela constituição de um mundo que espelhe a liberdade objetivamente. O Estado é, nessa medida, o horizonte de possibilidade da realização histórica da liberdade. A propósito, SALGADO afirma:

“O Espírito que é essa mesma liberdade, como liberdade de um nós manifestada na história, é o Estado. (...) A história é assim a história do Espírito, vale dizer, a história do Estado. (...) Fora do Estado, o homem estará fora da sua essência. Nele é possível, e só nele, que a razão se realize na forma da vontade. O Estado é o revelar-se do Espírito como resultado de um processo histórico (Gang) pelo qual o Espírito se mostra como absoluto, como razão ou liberdade que a representação religiosa denomina Deus (Gott) e que encontra o seu momento de plena realização na sociedade humana ou no seu mundo (Welt)” (1996: 395-403).

Não se trata, certamente, de tomar em consideração o “grau” de liberdade que se expressa na história particular de um Estado, mas de apreender o caráter absoluto do Estado, a saber, como Idéia que “contém em si o princípio da sua atividade e do seu saber” (SALGADO, 1996: 403). Os aspectos particulares da manifestação desse absoluto na história não se referem à idéia mesma do Estado, à sua substância (Cf. HEGEL, 1975: § 258, obs.). Contudo, esta Idéia não

é algo abstrato, “ideal” no sentido vulgar do termo, mas deve ser compreendida na sua manifestação *na* história. Já na obra *La Raison dans l'Histoire*, Hegel afirma:

“A ordem ética dos povos e seu direito (das Recht der Sittlichen) constituem a consciência que o Espírito tem de si mesmo. Eles são o conceito que o Espírito tem de si mesmo. Isto que se realiza na história é, pois, a representação do Espírito. A consciência dos povos depende do saber que o Espírito tem de si mesmo; e a consciência última à qual tudo converge é aquela da liberdade humana. A consciência do Espírito deve se dar uma forma concreta no mundo; a matéria desta encarnação, o solo sobre o qual ela fixa raiz não é outra coisa que a consciência geral, a consciência de um povo. Esta consciência contém, orienta todos os fins e os interesses do povo: é ela que constitui seus costumes, seu direito, sua religião, etc.” (1979: 81).

Ora, que forma histórica encarna esta *consciência de um povo*, o Espírito particular (ou singular) senão o Estado? O parágrafo 258 da *Filosofia do Direito* (adendo) é significativo quando pensamos nas condições de possibilidade de realização desta *liberdade humana*. Hegel afirma então: “O Estado em e para si é a totalidade ética, a realização da liberdade, e é um fim absoluto da razão que a liberdade seja efetivamente real. O Estado é o Espírito que está presente no mundo e se realiza nele com consciência” (1975).

O caráter objetivo da liberdade realizada no Estado não pode, nessa medida, ser reduzido à configuração histórica que um povo haja alcançado em determinado período da sua história.

No Estado, o indivíduo alcança a verdade de sua liberdade, que não será mais somente o empenho pessoal por fazer prevalecer sua vontade contra a vontade dos demais, mas que é o interesse de que a liberdade seja, doravante,

um bem universal sabido e querido pela razão e, por isso, objetivado nas leis e instituições que a tomam realidade objetiva para todos

“O Estado é a realidade efetiva da liberdade concreta” (HEGEL, 1975 § 260). Essa formulação encerra, verdadeiramente, a compreensão hegeliana do conceito de Estado. Resta explicitá-la.

A tradição filosófica nos legou um veio crítico que enxergou na manifestação da vontade livre e na realização dos interesses do indivíduo, antes de tudo, uma *concessão* do Estado (WEIL, 1966). O que se conceberia, então, seria uma relação apenas *negativa* entre Estado e indivíduos, isto é, de exterioridade entre o todo e seus membros. O conceito de Estado moderno nem pode, de um lado, reeditar a totalidade uniforme dos Estados antigos, nem, por outro lado, conformar-se a um aglomerado informe de indivíduos. A liberdade subjetiva não é — o impede o grau de evolução histórica da consciência da liberdade mesma — *incorporada* pelo Estado como mera possibilidade formal na estrutura das relações políticas, ou como momento abstrato da vontade fadado a permanecer nessa imediatez. No Estado, ao contrário, ela é desenvolvida, potencializada, para que ultrapasse os limites do mero querer pessoal e possa, enfim, realizar sua essência mesma, sua vocação para o universal. O Estado, como realidade da Idéia ética —, portanto, não como a idéia *histórica* de Estado³⁶ — tem sua força na articulação do universal com o singular e do singular com o universal.

“A essência do novo Estado é que o universal está unido com a completa liberdade da particularidade e com a prosperidade dos indivíduos, que o interesse da família e da sociedade civil deve concentrar-se,

³⁶ Ver distinção desenvolvida por WEIL para o parágrafo 260 (adendo) e seguintes da *Filosofia do Direito*. Cf. 1966: 27-31.

portanto, no Estado, e que a universalidade do fim não deve progredir sem, todavia, o saber e o querer próprio da particularidade, que tem que conservar seu direito" (HEGEL, § 260, adendo).

Em virtude dessa síntese do universal e do singular, o Estado apresenta-se como a consumação dessas determinações postas pelas figuras da família e da sociedade civil. Isto quer dizer que, no Estado, o indivíduo tem o reconhecimento universal de sua pessoa, a proteção de sua propriedade, a preservação de seu bem-estar, a promoção de seus interesses e, simultaneamente, alcança nele a consciência de uma vida comunitária e da realização de sua essência substancial nela (HEGEL, 1975: § 261, obs.).

3.3.1 A Constituição e as determinações da cidadania

No domínio do *ético objetivo*, para dizer, da realização da vontade livre no Estado, as *forças éticas*, isto é, as leis e instituições, se impõem à vontade do cidadão não como algo *exterior*. A relação que se estabelece aqui é, antes, de *identidade* entre a vontade do cidadão e as leis éticas, visto que estas são para ele não algo *dado*, mas são sua própria *essência*, sua *substância* objetivada no Direito, pois, "o ético é a vida real da autoconsciência" (HEGEL, 1975: § 147, obs.), ou, é "a autoconsciência particular elevada a sua universalidade, é o racional em e para si" (HEGEL, 1975: § 258. Em grifo no original). Por isso, as leis são para ele *dever*. A compreensão das determinações éticas poderia tomar em consideração as relações possíveis entre o dever e os fins e inclinações particulares dos indivíduos, os *efeitos do* dever ético sobre a opinião e o comportamento pessoais de cada um, mas, por certo, isto não é o essencial. A

doutrina do Direito deve ser a exposição do desenvolvimento da Idéia da liberdade, de seus desdobramentos imanentes e efetivos (HEGEL, 1975: § 148)³⁷

É importante acentuar que Hegel não olvida a importância do interesse e da satisfação subjetiva no agir ético do cidadão. Inteiramente o inverso, a substancialidade ética nos permite pensar a relação entre o *objetivo* da lei e o *subjetivo* da consciência dos cidadãos como uma relação *necessária*³⁸. Com efeito, a lei expressa, de modo *objetivo*, o substancial da consciência ética dos cidadãos que, precisamente, se entendem como tais pela consciência de serem membros de uma comunidade ética universal e estarem a ela ligados de modo substancial. O que Hegel não concede é que “o princípio da vontade individual seja considerado único fundamento da liberdade política” (HEGEL, 1995: 43), com o que se anularia a substancialidade efetivada na Constituição, e toda a organização política se veria reduzida a um “centro desprovido de vontade”. O dever ético em nada limita a liberdade subjetiva, antes, a limitação aqui é, justamente, daquilo que limita a própria liberdade, a saber, o arbitrário da vontade individual.

“Tal é o eterno equívoco da liberdade, o de conhecer apenas o sentido formal, subjetivo, abstraído dos objetos e fins que são essenciais. Desse modo, a limitação dos instintos, da cobiça e da paixão, que só pertence ao indivíduo, é tida como uma limitação da liberdade” (HEGEL, 1979: 41).

³⁷ WEIL acentua: “A liberdade é a lei, enquanto a lei é razoável, enquanto ela exprime o conteúdo da vontade individual razoável, enquanto ela se apresenta como princípio pensado, pensável e que assim pode ser e é reconhecido pelos cidadãos” (1966: 51. Em grifo no original).

³⁸ Ver relação substancial entre o singular (o cidadão) e o universal objetivo da lei ver *O silogismo da necessidade*, 1.2.5 C, acima.

O cumprimento do dever é, portanto, a atividade mediadora dos cidadãos no processo de efetivação das potências éticas, visto que “as leis e os princípios não vivem nem se impõem imediatamente por si mesmos” (HEGEL, 1979: 104)

Sendo, portanto, a substancialidade ética o que garante aquela identidade entre a vontade do sujeito e as forças éticas — o que é, propriamente, a universalização do singular e singularização do universal — é nela que encontraremos o fundamento conceitual da cidadania. Faz-se mister, então, considerá-la nas suas determinações principais.

A substância ética é, de um lado, um *saber*, a autoconsciência dos cidadãos que, enquanto tais, se sabem livres, e, de outro, um *mundo objetivo, real*, no qual a *razão* dos indivíduos veio a se cristalizar como leis e instituições, tornando-se, desse modo, “razão de Estado”³⁹. Portanto, ela é, ao mesmo tempo, o ser essencial do sujeito livre e aquilo que, por sua própria força, veio a realizar-se na história. De início, a substância ética é o universal ético *em si* (U), isto é, é uma *possibilidade*, que de seu interior ainda não emergiu para a existência. É pela consciência e agir (P) dos cidadãos (S) que ela se efetiva historicamente, por meio dos quais torna-se um *universal concreto*. A solidez das instituições, a racionalidade da Constituição, a unidade e a coesão internas do Estado têm, portanto, seu fundamento nesta substancialidade. Por isso, o substancial ético, como o saber e o querer universais da autoconsciência subjetiva, torna-se para o cidadão uma *necessidade*, e o interesse pelos assuntos éticos vem a ser nele sua *disposição política* (HEGEL, 1975: § 267-268). Por outro lado, o substancial ético é algo concreto, objetivo, o *organismo vivo* do Estado, no qual os cidadãos

³⁹ Tomamos essa expressão de WEIL. Cf. 1990, pas.

confiam e onde reconhecem estarem preservados seus interesses particulares e substanciais.

As instituições, leis e poderes do Estado têm, no agir dos cidadãos — no respeito pela coisa pública, no seu interesse e participação nas questões que dizem respeito à vida de toda a comunidade, na sua intervenção nos rumos políticos da nação, expostos e definidos pelo governo — seu momento *atualizador*. Nesta intercessão entre os poderes do Estado e o exercício da cidadania, “o universal se produz continuamente e de modo necessário” (HEGEL, 1975: § 269. Em grifo no original).

Quanto a esse aspecto, desenvolvemos aqui uma metáfora — que Hegel apenas sugere — para descrever a unidade substancial que há entre as forças éticas e os cidadãos. A organização política do Estado se manifesta como organismo ético, e sua vitalidade e conservação depende, como qualquer organismo vivo, da perfeita harmonia (o quanto possível) entre o todo e seus membros. O Estado, com os poderes instituídos é, então, como um corpo, e os cidadãos — sejam eles membros do governo do Estado ou não, o que, em verdade, pouco importa, se considerarmos que a *educação* para o universal é mútua — são como seus órgãos. O que permite que um corpo se mantenha saudável e os órgãos em pleno funcionamento é o sangue. O sangue não está nem em um só órgão, nem no todo independentemente dos órgãos, mas é o veículo da vida, que perpassa todo o organismo. No Estado, o sangue é a substancialidade ética. Ela é, a um só tempo, a autoconsciência da liberdade dos cidadãos e o fundamento e a racionalidade presente nos poderes do Estado e que funda o Estado mesmo na sua realidade efetiva. Assim como os órgãos de um corpo não podem subsistir isoladamente, nem lhes pode faltar a circulação do

sangue, da mesma forma, a universalidade ética se esboroaria, se os cidadãos vivessem cada qual apenas para os seus negócios privados ou, ainda, se o governo julgasse poder prescindir da voz, do querer, da consciência e da liberdade de seus cidadãos e se impusesse pela força. Para resumir, a "anemia estatal" se revela quando a relação entre *direitos* e *deveres* — "nutrida" pela liberdade substancial — é desequilibrada em um de seus termos (Cf. 1975. § 269, adendo). A importância desse aspecto, a saber, da identidade entre direitos e deveres, é tão "vital" para a realização da liberdade que Hegel a qualifica de "a força interna dos Estados" (HEGEL, 1975: § 261, obs.). Importa, pois, aprofundarmos essa questão.

Os justos interesses do cidadão — para distinguir de seus interesses privados como ser social — que, em última instância, são a mola mestra de seu engajamento na vida orgânica da comunidade ética, devem não apenas ser "permitidos" pelo poder do Estado, mas reconhecidos na sua legitimidade e assumidos, em sua essência, pela vontade ética desse Estado. Se o conjunto das leis de um Estado afirma esse anseio ético dos cidadãos, não será nenhum problema afirmarmos, com Hegel, que a observância das leis seja uma *obrigação* para o cidadão e seja, enfim, o que o define como tal. O que quer o cidadão? Uma vida racional para si e para os seus compatriotas, noutras palavras, ele quer a realidade de sua liberdade e, nessa medida, a universalização desse princípio. Por outro lado, os interesses egoístas, de indivíduos e grupos, justamente por que estão em desacordo com a racionalidade e o querer universal presentes na lei do Estado, se forem eles as forças a valerem no domínio político, enfraquecer-se-á a moral viva dessa comunidade, até ao limite da dissolução do organismo ético. A propósito, comenta WEIL, com muito acerto:

“O cidadão do Estado constitucional conhece a sua liberdade e as suas obrigações, a primeira delas sendo a de exprimir suas preferências no que concerne aos projetos de ação que interessam ao todo do Estado, a segunda, de submeter-se à decisão tomada e manter, no que lhe compete, a unidade do Estado” (1990: 262).

O parágrafo 270 da *Filosofia do Direito* pode ser tomado como uma síntese da compreensão da substancialidade ética realizada no Estado, apresentando, em certo sentido, as determinações fundamentais da filosofia política hegeliana e, nessa medida, é central para a inteligência da cidadania nesse contexto.

“Que o fim do Estado seja o interesse geral como tal e que nisto radique, como sua substância, a conservação dos interesses particulares, constitui: 1) sua realidade abstrata ou substancialidade; porém, ela é 2) sua necessidade, enquanto se divide nas diferenças conceituais de sua atividade, as quais, por aquela substancialidade, são igualmente determinações fixas e reais: os poderes. 3) Porém, esta substancialidade é precisamente o espírito que se sabe e se quer porque passou pela forma da cultura. O Estado sabe, portanto, o que quer, e o sabe em sua universalidade, como algo pensado; por isso realiza e atua seguindo fins sabidos, princípios conhecidos e leis que não são só em si, mas também para a consciência” (Em grifo no original).

Todas as subsequentes determinações do Estado, e sua relação com o exercício da cidadania, não serão senão desdobramentos do que aqui está contido, como veremos.

3.3.2 Os poderes do Estado

Os distintos poderes que constituem o Estado, ao contrário de uma função que se pudesse supor ser apenas *pragmática*, correspondem a momentos da Idéia do Estado. Ora, a Idéia, a realização do conceito, pôde-se vê-lo, pertence ao domínio do espírito. Seu desdobramento histórico é o processo pelo qual a razão se revela progressivamente no mundo, cujo movimento não é determinado senão por si mesmo, pois sua essência é a liberdade (Ver item 1.2). Assim, os poderes do Estado indicam não seu fracionamento em distintos poderes, exteriores uns em relação aos outros, mas o auto-desdobramento, a diferenciação imanente do conceito do Estado, por meio do qual este se manifesta como organização racional do mundo ético.

A totalidade ética do Estado se diferencia em: a) poder do príncipe; b) poder governamental; c) poder legislativo.

a) O poder do príncipe

O poder do monarca constitui ponto polêmico na filosofia política de Hegel.⁴⁰ Atendo-nos ao texto da *Filosofia do Direito*, procuraremos compreender a monarquia constitucional como momento constitutivo da singularização da Idéia de Estado e, ao mesmo tempo, de elevação do singular (a pessoa do monarca) à universalidade da lei. Interessa-nos, portanto, verificar em que medida a pessoa do príncipe, como *personalização* do poder ético, pode mediar a efetivação da liberdade dos cidadãos.

⁴⁰ ROSENFELD analisa algumas vias de interpretação propostas por pensadores contemporâneos. Cf. 1983: 236-237. Ver, também, WEIL, 1966: 55-71.

A monarquia constitucional é posta por Hegel como a forma de organização política mais elevada no progresso da consciência da liberdade. Se assim a compreendemos, ou seja, se se preocupa, fundamentalmente, com a *qualidade* substancial da organização do poder, então o que se deve reter é isto: na monarquia constitucional o poder é *personalizado* na figura do príncipe, mas não *concentrado* nele, o que seria próprio da tirania. Na monarquia moderna — e isto é o que a torna uma forma concreta da Idéia ética — o príncipe, os membros do governo e os legisladores têm por princípio unificador o fim *comum* de organizar a vivência *conjunta* da liberdade (HEGEL, 1975: § 273, obs.), ou seja, na monarquia constitucional os três regimes políticos clássicos, a saber, a *democracia*, a *aristocracia* e a *monarquia*, são subsumidos como momentos diferenciados de seu conceito: os “muitos” legisladores (democracia), os “poucos” do governo (aristocracia) e o “um” representado na pessoa do monarca (monarquia) (HEGEL, 1975: § 173, obs.).

O poder do príncipe, então, não pode ser dissociado da totalidade ética. A universalidade das leis, o poder legislativo e o governo (“momento da decisão”) perfazem a unidade do Estado, que tem, na individualidade do monarca, seu *princípio unificante*. Ele *encarna*, nesse sentido, a soberania do Estado (HEGEL, 1975: § 275). Cada poder tem justificada a sua singularidade, mas tem, ao mesmo tempo, sua conservação na totalidade substancial do Estado como um momento *ideal* de sua organicidade (HEGEL, 1975: § 276). Os assuntos do Estado e as tarefas próprias de cada poder encontram nessa unidade substancial sua identidade: a *soberania*. A *idealidade* do todo ético permite que se pense cada poder e cada instituição do Estado como possuidor de uma determinidade real, mas que não encerra em si mesma seu ser; trata-se, antes, de uma

diferenciação interna do conceito, que, como universalidade ética, vem a singularizar-se. É nesse sentido que os cidadãos têm no poder do soberano sua legitimação e o que, em última análise, proíbe qualquer paralelo com um governo despótico.

Hegel não tem a preocupação de justificar historicamente a figura do monarca. O que ele faz é fornecer-nos uma descrição *conceitual* da monarquia constitucional. A singularidade do Estado é alcançada como termo de um processo — racional e progressivo — que tem, de início, a abstrata indeterminidade do universal ético. O Estado é, pois, num primeiro momento de sua conceitualização, “essa idealidade, existe unicamente como a subjetividade que tem certeza de si mesma, e como a autodeterminação abstrata da vontade, nessa medida, carente de fundamento — na qual reside a decisão última” (HEGEL, 1975: § 279. Em grifo no original).

Essa infinitude subjetiva do Estado vem concretizar-se pela diferenciação, *para si*, nos conteúdos pelos quais se determina, o Direito abstrato, a vontade moral, a sociedade civil e a família, até ganhar, na totalidade ética, sua *personalidade*. O que agora é afirmado, como novidade, é que a personalidade do Estado tem verdadeira *existência* em uma *pessoa*, por meio da qual o singular ético é realmente *um*. Esse *um* é, pois, a pessoa do monarca.

A *causa eficiente* que explicaria — se isto importa — a realidade da monarquia como “culminância do Estado moderno” não é histórica, isto é, a constituição da monarquia não se deve a uma *escolha* dos membros de um Estado. O intuito claro de Hegel ao apresentar sua estrutura conceitual é demonstrar a *necessidade* imanente à própria *Idéia* de Estado monárquico. Nesse sentido, a vontade substancial — a vontade livre que quer a liberdade da vontade

— alcançaria, na pessoa do monarca (“decisão última”), sua expressão mais perfeita. Toda dificuldade, observa Hegel, reside em compreender a personalização da vontade soberana, “esse eu quero como pessoa”. Escreve:

“Isto não quer dizer que o monarca possa atuar arbitrariamente, pois está necessariamente ligado ao conteúdo concreto dos Conselhos, e, se a Constituição é sólida, sua função se reduz, com freqüência, a firmar sua assinatura. Porém, este nome posto é importante, ele é o cume além do qual não se pode ir” (1975: § 279, adendo. Em grifo no original).

O desfecho deste parágrafo nos permite considerar que, dado o grau de consciência subjetiva da liberdade atingido na modernidade, expresso nas Constituições e no progresso das instituições políticas, o “eu quero” do monarca não pode reduzir-se à decisão despótica e arbitrária de um homem. Não tanto por que sua decisão seja *em nome do bem do Estado*, mas antes, porque na afirmação da vontade suprema é afirmada a liberdade substancial da qual cada cidadão é partícipe, o que significa, sabedor de que a decisão do monarca ratifica o seu querer universal e realiza a liberdade da sua vontade, e que, portanto, cada um é, igualmente — ou, melhor dizendo, *substancialmente* —, pronunciador desse “eu quero”, que é por isso mesmo *soberano*.

A despeito das dificuldades em se compreender a *necessidade* de um Estado monárquico no caminho histórico da razão, Hegel insiste num ponto: por sobre a singularidade da pessoa do monarca está a força substancial do ético. Os desvios que a história possa apresentar revelam não a desarrazoabilidade do regime, mas a *fraqueza* de tal ou tal Estado, numa palavra, o desequilíbrio na relação entre direitos e deveres. O que é imperativo é o cumprimento da lei, a

liberdade objetivada e querida assim por todos os cidadãos. O monarca apenas torna essa vontade comunitária *decisão de um eu* (HEGEL, 1975: § 280, adendo).

Essa *incorruptibilidade* da vontade universal, individualizada no “eu quero” do monarca, pela qual se mantém a unidade do Estado como organismo ético, e que ultrapassa, portanto, a contingência da natureza e do arbítrio individual, é o que constitui a *majestade* do monarca (HEGEL, 1975: § 281). Se o fundamental é o substancial ético, guardado na lei e nas instituições, e atualizado pelas tarefas dos poderes do Estado e atividade dos cidadãos, então a unidade ética, afirmada na pessoa do monarca, deve ser preservada igualmente do arbítrio e caprichos particulares. Desse modo, a legitimidade do poder *hereditário* não pode ter seu fundamento num Direito positivo, para que assim se garanta que a sucessão do poder se fará sem disputas entre facções. Da *majestade*, enquanto tal, é que decorre — e de modo *necessário* — a legitimidade do poder do monarca e de sua sucessão (HEGEL, 1975: § 281).

Na monarquia constitucional, o universal ético se realiza *subjetivamente*, pela identidade entre a consciência do monarca e a Idéia ética, e *objetivamente*, na Constituição e instituições do Estado. Por isso, o poder do príncipe não está dissociado dos outros momentos da substancialidade ética: a consciência e agir dos cidadãos, os órgãos consultivos, os poderes de Estado; ao contrário, estão supostos nele, o que implica dizer — e é o mesmo — que esses momentos têm na pessoa do monarca seu ponto mais elevado (HEGEL, 1975: § 285).

b) O governo

A *decisão*, representada pelo “eu quero” — pessoal e único — do monarca é *singularizada* na vida social pelo poder executivo, o governo. A função

conceitual do governo é, pois, a de subsumir as esferas particulares no universal (HEGEL, 1975: § 273). Os vários organismos, que, na sociedade civil, se ocupam dos interesses privados, ou seja, as associações profissionais, coordenadas pelas *corporações*, não apenas agem em função da prosperidade de seus membros, mas são instituições nas quais os indivíduos, que em suas vidas privadas buscam seu próprio bem-estar, têm, por meio desse agir em conjunto, uma via de acesso ao universal ético (Cf. HEGEL, 1975: § 255). Na medida em que tais corporações mantêm-se vinculadas às atividades do governo, aqueles que antes viviam apenas para os seus negócios pessoais podem ter, igualmente, uma atividade orientada para um fim comum. Nessa subsunção do singular no universal, Hegel indica, por um lado, que o Estado moderno deve reconhecer a legitimidade dos interesses particulares dos indivíduos e, ao mesmo tempo, a preocupação de que as corporações e organizações sociais não se petrifiquem pela burocratização, nem se reduzam a meras agremiações econômicas, mas sejam integradas — e assim elevadas — num todo superior.

As tarefas do poder executivo, quais sejam, da aplicação das leis e decisão pessoal do monarca à particularidade da vida social, da organização do sistema econômico e do mundo do trabalho, devem ser cumpridas por indivíduos cujas aptidões possibilitem o serviço dos altos interesses que estão em jogo (HEGEL, 1975: § 291-293). O *funcionário* do Estado não realiza, claro está, uma atividade particular, exterior à vida ética. Ao contrário, ao ser nomeado para uma função pública, ele une ao cargo sua individualidade e o fundamento dessa união é o substancial ético, cuja execução é seu dever. Dada a importância da atividade pública, Hegel sublinha a necessidade de que o Estado lhe assegure uma retribuição conveniente, para que, assim, suprimindo-se a necessidade particular,

se minimize os riscos de desvio de sua função. Do mesmo modo, é relevante cuidar-se da formação dos funcionários, pois eles são o elo de ligação efetiva entre o Estado e os cidadãos comuns, pois, por sua tarefa, representam o pensar e o querer do governo junto aos singulares. "Na conduta e formação dos funcionários se encontra o ponto em que as leis e decisões do governo afetam à individualidade e se fazem valer em realidade" (HEGEL, 1975: § 295, obs.).

c) O poder legislativo

A Constituição, o temos visto, é o fundamento objetivo do universal ético, por meio do qual a substancialidade livre, que se manifesta nos cidadãos e em sua vontade, é assegurada efetivamente. A constituição é a objetivação, na história, da consciência-de-si do espírito de um povo. O espírito, porque é a vontade racional universal em e para si, a liberdade substancial existindo como *costume (ethos)*, é imanente ao desenvolvimento histórico da constituição e ao aperfeiçoamento das normas éticas: constituição e espírito (cultura) não podem, pois, serem pensados separadamente (Cf. 1970: § 540). As leis evoluem na proporção em que avançam a consciência ética e moral de um povo, e, concretamente, devem acompanhar este progresso espiritual. Nessa compreensão, o trabalho de elaboração das leis é *processual*, gradativo, ele, antes, responde ao desenvolvimento orgânico, que, primeiro, se efetua na cultura e nas práticas políticas de uma determinada sociedade. Ora, nenhum decreto-lei determina o melhoramento da raça nem o aperfeiçoamento da cidadania numa comunidade. O trabalho de apreender esse processo substancial, que se opera numa comunidade ética, isto é, de fixar nas leis éticas os interesses universais dos membros de um Estado, é competência do poder legislativo.

A atuação do legislativo diz respeito à vida dos cidadãos no que tange à relação substancial de direitos e deveres. O poder legislativo, desse modo, assume o Direito privado e as leis constitucionais pertinentes à singularidade e, de outra parte, estabelecerá o que cabe aos indivíduos como forma de *serviço* ao Estado. Esta exigência distancia-se de uma *imposição de deveres* que pudesse desconsiderar a vontade subjetiva. No Estado moderno, a vida ética não comporta a sujeição dos indivíduos ou a alienação de sua liberdade, mas os cidadãos são con-vocados à colaboração nos assuntos que se referem à vida de toda a comunidade. A cobrança de impostos seria, então, uma forma racional de dever para com o Estado, e qualitativamente superior às prestações de serviço individuais (HEGEL, 1975: § 299). O imposto justo — determinado em mediação com o arbítrio dos cidadãos — fortalece igualmente o elo substancial — a *força interna dos Estados* (HEGEL, 1975: § 261) — entre Estado e indivíduos, na medida em que estes “exigem do Estado que assegure a preservação e o aperfeiçoamento dos direitos que lhe são próprios, ou seja, a defesa das leis ou do que é a concretização política dos direitos do ‘Direito abstrato’ e da ‘moralidade’” (ROSENFELD, 1983: 249. Em grifo no original).

Poder governamental e poder legislativo são, portanto, *momentos* da Idéia ética que tornam possível a mediação da totalidade substancial em si mesma, isto é, entre as instâncias do poder político e o domínio geral da sociedade e suas organizações (HEGEL, 1975: § 300).

Os organismos políticos representantes dos interesses da sociedade civil perante o Estado são, desse modo, meios eficazes para que a vontade singular se faça ouvir e faça valer seus direitos. Tal postura não pode ser compreendida como oposição pura e simples ao governo ou às potências éticas. Os *estamentos*,

como Hegel denomina essas organizações de classe, estão organicamente articulados na totalidade ética. E é precisamente nessas mediações que o universal ético se singulariza, ou seja, quando coincide com as aspirações mais profundas da sociedade organizada. A força da unidade, importa frisar, não está nem exclusivamente num pólo, nem apenas noutra, mas na *articulação orgânica* de ambos, que tem, na representação dos *estamentos*, seu elemento mediador (HEGEL, 1975: § 301-302).

O caráter orgânico da articulação entre os poderes do Estado e as organizações civis impede que os interesses privados *pulvenzem* o corpo social e transformem, assim, o *povo em massa*, isto é, tomem a nação um ajuntamento informe de indivíduos, um atomismo inorgânico. Se assim fosse, não só as classes sociais não lograriam "significação e eficácia políticas", como também o universal ético se enfraqueceria (HEGEL, 1975: § 303. Em grifo no original)

O elemento da mediação política entre a sociedade civil e o *topo* do poder ético, Hegel o saca de uma das *ordens* da sociedade civil, precisamente aquela que tem sua base ética na unidade familiar e em cuja atividade está fundada a vida econômica de uma nação: a *ordem substancial* (HEGEL, 1975: § 303). Ela funcionará, politicamente, como a *Câmara Alta*. A solução hegeliana para a questão da estruturação real do poder político — dentre as muitas possibilidades que sua época oferecia — se revela, então, problemática. ROSENFELD faz acurada análise deste ponto crítico, a qual procuraremos aqui apenas delinear (Cf. 1983: 252-258).

Vimos, mais acima, que Hegel procura demonstrar que, na monarquia constitucional, as formas clássicas de poder — monarquia, aristocracia e democracia — correspondem a determinações daquela primeira, na qual, por fim,

encontram seu fundamento comum. As determinações que seriam, então, incorporadas da aristocracia relacionar-se-iam com o poder legislativo por meio da *Câmara Alta*, constituída pelos membros da aristocracia rural, que cumpriria a função de intermediar os interesses burgueses junto ao poder legislativo. Desse modo, Hegel sacrifica o movimento de figuração da liberdade ética, que até então se cumpria coerentemente, em favor do que ROSENFELD denomina de uma “preocupação lógica” do filósofo (1983: 254). A ordem substancial, por sua própria atividade econômica, habituada ao ciclo das estações e à regularidade de sua produção, estaria mais apta — mais que a ordem industrial, cuja atividade sofre diretamente as oscilações do mercado e do lucro e a agitação do mundo do trabalho — a mediar a ação do legislativo, cujas propostas exigem maior cuidado e tempo de análise. Para Hegel, esta classe de homens estaria também em condições — o que efetivamente não se sustenta — de se manter independente tanto do governo, quanto do bulício econômico das classes, pelo princípio da transmissão hereditária dos bens ao primogênito da família, representado pelo *morgado*, o que supostamente daria solidez e segurança à classe universal (Cf. HEGEL, 1975: § 306, adendo). ROSENFELD bem exprime a ambigüidade dessa solução ao afirmar que “tudo acontece como se a mediação tivesse de repente necessidade de encontrar uma base absolutamente fixa” (1983: 253). Ou seja, Hegel busca em determinações *naturais* uma base sólida para a efetivação da eticidade, que, se seguisse o próprio curso, deveria se realizar pela mediação praxeológica dos cidadãos em vista da constituição de um espaço político no qual a liberdade de todos — e de cada um — seja universalmente reconhecida e objetivada nas potências éticas do Estado.

A *Câmara Baixa*, por sua vez, estruturar-se-á com base na *ordem industrial* e se constituirá na representação política da sociedade civil organizada, cujos membros, os *deputados*, não serão eleitos pelo sufrágio universal, mas através de sua articulação com as associações, comunas e corporações (HEGEL, 1975 § 308). Há aqui o risco de se ver, na delegação do poder aos deputados por uma via outra que não a do voto direto, uma perspectiva autoritária assumida por Hegel, o que, o veremos, não procede.

Se o Estado moderno não é um amontoado abstrato de indivíduos, mas uma unidade ética *concreta*, o sufrágio universal manifesta, então, a inconsistência racional do sistema democrático, o qual faz crer, enganosamente, que cada membro do Estado, tão-somente em função desse *status* — em verdade, quase tão natural quanto a pertença do indivíduo a uma determinada família —, pelo voto, intervém *pessoalmente* nos assuntos públicos e põe, na mesa das decisões políticas nacionais, seu saber e sua vontade individual.

Por outro lado, a representação política do indivíduo, delegada aos deputados através das organizações da sociedade civil, não significa uma renúncia pessoal à autodeterminação e ao livre-querer de cada cidadão. Isto por que essa *assembléia* dos cidadãos não constitui uma simples transferência do poder político de vários singulares (os cidadãos) a poucos singulares (os deputados). Ora, se o cidadão não ascende à consciência do universal *naturalmente*, apenas por que é membro do Estado, mas na medida em que se descobre membro de uma comunidade — da família, da sociedade e do Estado — e, daí, se sabe co-responsável pela construção de um mundo no qual a razão, vale dizer, sua liberdade, através da formação do Direito e da Constituição, seja preservada do assalto e da manipulação dos interesses egoístas de alguns,

então, a representação política não pode fincar raiz na determinação individual, mas antes, na vontade racional constituída organicamente, isto é, pela conjunção entre a vontade individual (e seus interesses) e as organizações que fazem eco às suas preocupações e as expressam como vontade comum. O Estado concreto não se faz pela determinação de um "eu quero" individual, mas ele "é a totalidade articulada em seus círculos particulares; o membro do Estado é um membro de uma destas classes, e só nesta determinação objetiva pode ser tomado em consideração no Estado" (HEGEL, 1975: § 308, obs. Em grifo no original).

A união da Câmara Alta e da Câmara Baixa, para concluir, resultaria numa forma mais racional de mediação *política* entre os indivíduos organizados socialmente e o poder constitucional. Em ambas as instâncias, pela articulação orgânica engendrada por elas internamente e entre si, muito mais do que na mera formalidade do voto, os cidadãos têm assegurado a verdade de sua consciência e de seu querer universal.

A expressão política do deputado, que faz dele não um representante do seu querer pessoal ou dos interesses particulares de um determinado grupo, mas do interesse geral junto ao legislativo, se radica nas assembléias das comunas ou corporações, nas quais os membros estabelecem o que é seu querer comum (HEGEL, 1975: § 309). A representação política dos deputados é sustentada, então, pela *confiança* dos seus pares neles depositada. O cidadão que participa das assembléias reconhece no deputado eleito um mediador da sua vontade, o que não se verifica, concretamente, na "vontade geral" que resulta da computação dos votos diretos da *maioria*. "A introdução de representantes expressa que o consentimento não deve ocorrer imediatamente por meio de todos, mas por meio

de encarregados, pois o indivíduo não participa já como pessoa infinita" (HEGEL, 1975: § 309, adendo).

Há, portanto, dois elementos importantes que diferem substancialmente essa forma de representação daquela das eleições gerais.

1) Pela eleição dos deputados nas assembleias dos estamentos, se elimina o caráter abstrato e indeterminado do voto universal. O deputado é um cidadão como os que lhe atribuem o encargo público, membro da sociedade civil organizada, filiado a suas associações e conhecedor dos interesses de seus pares e dos problemas por eles enfrentados. Ao mesmo tempo, ele conhece as leis e o modo de funcionamento do legislativo, o que faz dele capaz de interferir a favor dos seus;

2) Esse processo contornaria, por sua vez, a contingência própria da eleição geral. Ora, os deputados são delegados por um mandato constituído organicamente, pois "não são representantes de indivíduos, de uma multidão, mas representantes de alguma das esferas essenciais da sociedade, representantes de seus grandes interesses" (HEGEL, 1975: § 311, obs. Em grifo no original).

Hegel, devemos dizê-lo, não menospreza o valor do direito universal à livre escolha dos representantes públicos, o que é intencionado pelo sistema democrático do sufrágio universal. O que ele põe em questão — e nisto é particularmente atual — é a insuficiente *qualidade substancial do voto de todos*, fato que se verifica (também em nossos dias) pela "indiferença", por parte dos cidadãos, com relação à eficácia de seus votos (HEGEL, 1975: § 311, obs.)

A representação orgânica, configurada no funcionamento da Câmara Baixa, assegura, assim, a efetivação do direito dos cidadãos de participarem da

decisão sobre os assuntos gerais do Estado. A racionalidade desse processo de mediação do poder político se revela não na pragmática resolução dos problemas, mas no fato de que a instituição representativa — a Câmara Baixa em específico — se constitui num veículo concreto do exercício da cidadania, fazendo dos indivíduos reais *membros do Estado*, informados dos assuntos de *interesse coletivo*, partícipes das decisões políticas, não por meio de um cargo no governo, mas pela unidade orgânica vivida nas assembleias (HEGEL, 1975: § 314)

Essa formação política dos cidadãos, pela instrução sobre os assuntos gerais do Estado e pela participação nas assembleias, é o que traduz a multidão em *povo*. As sessões públicas se mostram eficazes não apenas como espaço para prestação de contas dos deputados, mas como espaço político real, no qual os cidadãos se desenvolvem enquanto tais, como homens que têm uma atividade voltada para o universal e são conscientes desse fim.

O amadurecimento da consciência da cidadania se completaria no conjunto da sociedade pela liberdade de expressão, que possibilita aos cidadãos darem a conhecer não somente suas opiniões particulares mas, sobretudo — e isto é de grande valor para o fortalecimento das potências éticas e aprimoramento da relação de direitos e deveres —, sua compreensão do universal, que fundamenta sua vida em comum, em que pese o fato de que a opinião pública vulgarize preconceitos, falsos juízos, ignorância dos assuntos, etc. A opinião pública tem, com efeito, essas duas possibilidades: pode ser a expressão do que é substancial na vida de uma comunidade ética, como pode, igualmente, apenas veicular verbosidades inconsistentes, proposições gerais abstratas, em suma, apenas opiniões subjetivas. Contudo, o espaço público deve ser o espaço da livre manifestação do pensar, a fim de que a opinião pública possa, então, pelo

exercício da livre expressão e manifestação das convicções de cada um, fazer emergir os princípios substanciais que o pensar subjetivo também deve conter

Se o Estado “é o órgão de reflexão e decisão da comunidade, portanto, o órgão graças ao qual a comunidade existe para si mesma na consciência de sua unidade” (WEIL, 1990: 272), então os debates nos parlamentos, nas associações comerciais e religiosas, nos *fóruns* profissionais, bem como a opinião pública em geral e a informação veiculada pela imprensa, etc, têm importante papel na autoreflexão e na busca comum pelo saber, não somente técnico, mas também razoável capaz de assegurar a sobrevivência e a coesão interna da comunidade ética, bem como o fortalecimento e a preservação de sua identidade substancial.

É na (e pela) reflexão que tem lugar nos debates públicos, em suas várias instâncias, que a comunidade ética — governo e cidadãos — identifica os problemas fundamentais, isto é, de maior impacto e urgência para a vida coletiva, cabendo ao governo do Estado estabelecer o momento e os meios de ação eficazes em cada caso (Cf. WEIL, 1990: 238- 298). Na justeza e razoabilidade das medidas tomadas pelo governo reside, assim, a confiança dos cidadãos no poder constituído que os rege.

3.4 A realização da cidadania no plano da história universal

A singularidade do Estado como ser *em* e *para si*, isto é, como organismo ético, que houve por reconciliar em sua identidade as diferenças postas em seu interior (a família e a sociedade civil), coloca-se, frente a outras individualidades éticas, como independente, no sentido preciso, como determinado em sua soberania e ser para si, enfim, como *povo*, soberania esta que se faz *efetiva* na pessoa do chefe de Estado (HEGEL, 1975; § 321).

Pôde-se considerar, mais acima, que no processo de realização da Idéia ética o Estado determina-se como relação negativa consigo, ou seja, como movimento de diferenciação interna, pelo qual a família e a sociedade civil não se dão ao acaso histórico das diversas sociedades, mas, antes, aparecem como seus momentos constitutivos. Como singularidade ética existente *em e para si*, essa relação negativa se projeta para o exterior, noutras palavras, na sua individualidade irreduzível, o Estado afirma, perante outros poderes nacionais igualmente individualizados, sua *soberania*. Como indivíduos autônomos e independentes, os Estados mantêm entre si um liame moral, pelo qual se reconhecem mutuamente na sua singularidade. No entanto, se a moral abstrata confere ao sujeito a possibilidade de se decidir tanto pelo bem como pelo mal, quer dizer, se, no plano da realização da liberdade, a moral subjetiva não assegura a retidão de conduta dos indivíduos (Cf. 2.2, acima), menor valor terá a moralidade — mesmo se cristalizada num órgão de alçada internacional — no tocante à realização *objetiva* da liberdade no mundo e ao reconhecimento universal das soberanias nacionais. Isso significa dizer que os conflitos entre as nações devem receber tratamento mais racional do que apenas considerações morais. “Cabe à história julgar os Estados e é ela, e não os moralistas, que sempre o faz” (FLEISCHMANN, 1964: 325).

Hegel, então, justificará *logicamente*, isto é, do ponto de vista do conceito do Estado, a guerra. Adianta-nos a compreensão desse ponto se tivermos presente o *status* ontológico do Estado. O Estado se revela na história como o racional *em e para si*, isto é, como Espírito autoconsciente que veio a afirmar sua identidade não como algo contingente, mas na sua *necessidade*, ou seja, o Estado não é uma realidade formulada pelo arbítrio dos indivíduos, como também

não está a serviço dos interesses privados destes, mas surge como figura *necessária* no progresso da Idéia de liberdade, na qual, enfim, se articulam dialeticamente a ordem moral universal e o singular da vontade individual. O universal será, doravante, como visto acima, não uma realidade externa às consciências, que se faça valer impositivamente sobre o querer dos indivíduos, mas a sua substância e realidade mesma da sua vontade livre.

Como entidades espirituais, os Estados não são "dados" historicamente, de modo que se pudesse determinar, a cada qual, uma posição demarcada no cenário internacional — geográfica, política e econômica — e, por conseguinte, pressupor uma coexistência pacífica nesse nível. Ora, a individualidade independente dos Estados, afirmada *em e para si*, não atesta senão sua constituição espiritual. Nela se compreendem os valores culturais, os costumes e a riqueza de uma nação, cujo bem-estar se torna, frente a outros povos, "sua lei mais elevada" (HEGEL, 1975: § 336).

Sendo, pois, uma entidade espiritual, seu percurso na história não pode ser entendido como um confuso enredo de fatos que se sucedem ao acaso. Ora, o Estado é, ele mesmo, a razão objetivada. Isso não é um elogio condescendente e simpático à filosofia do Direito hegeliana, mas a afirmação do princípio lógico que nos faculta a compreensão *filosófica* da história universal, que deve ressaltar não a particularidade dos eventos, mas a necessidade do conceito, "que é a necessidade da realização universal da liberdade sobre a terra" (FLEISCHMANN, 1964: 354). A dinâmica histórica do Estado racional é, em suma, o processo mesmo da autodeterminação da liberdade no mundo, cujo princípio e força motriz não está senão nele mesmo como realidade autoconsciente. Por isso ele "é a própria afirmação da liberdade como o absoluto" (SALGADO, 1996: 403)

Assim como, *internamente*, a soberania de um Estado exige o reconhecimento dos seus cidadãos, *externamente*, a relação entre os Estados implica este reconhecimento mútuo. Este, no entanto, se revela precário, dada a força do princípio mesmo da soberania que se impõe, como tal, sobre a realidade singular dos demais Estados. Hegel, nota-se, não abona a efetivação de um poder supranacional que lograsse assegurar a relação pacífica entre as nações, nem lhe concede força moral para sobrepujar a vontade soberana dos chefes de Estado, no limite, particular e contingente, enquanto individualidade nacional, frente às demais (HEGEL, 1975: § 333-336).

De fato, o soberano, como já indicado anteriormente (Cf. 3.3.2: a), encarna a vontade universal do Estado, o que significa dizer que o chefe de Estado assume em si mesmo e por sua conduta a substancialidade ética afirmada pela consciência e vontade livre dos cidadãos, que, na pessoa deste e em suas decisões, tem *existência*. O interesse universal de um povo, a legítima aspiração nacional ao bem-estar, encontram justificação, seu direito, enfim, nessa existência concreta que é o Estado. Daí a fraqueza do aspecto moral, segundo Hegel, em validar e ajustar os interesses de bem-estar das várias totalidades éticas no contexto das relações internacionais (HEGEL, 1975: § 337).

O mútuo reconhecimento entre os Estados não é, a bem da verdade, derrogado pelo conflito bélico, caso que se verifica pelo respeito às patentes que caem prisioneiras. Tal consideração assinala o caráter passageiro da guerra, que, de fato, não encerra em si mesma o objetivo das nações em conflito. Isso, claro está, não ameniza a violência inerente ao enfrentamento armado — algo tão óbvio não teria passado despercebido aos olhos de Hegel —, mas, concretamente, coloca, no horizonte das possibilidades, o consórcio da paz

(HEGEL, 1975: §§ 338-339). Demais, vale assinalar, o processo gradual e evolutivo, pelo qual os povos se constituem em Estados pode, por vezes, ser “apressado” pelo conflito entre uma nação, já consciente de seu nível de civilidade, e outra, julgada em condições de atraso. A imposição da razão ética pela violência armada pode, nesses casos, mover a nação submetida à luta pelo reconhecimento de sua singularidade, proporcionando-lhe, desse modo, o meio de alcançar significação histórica (HEGEL, 1975: § 351).

Não é, portanto, uma realidade *supranacional* — que, assim, conservaria ainda um caráter particular —, mas a *história universal do mundo*, que, pela dialética dos espíritos singulares dos povos, se pode erigir em *tribunal do mundo* e juízo das nações (HEGEL, 1970: § 548).

O espírito de cada povo, sendo ele um espírito limitado pela determinação do princípio singular que orienta o desenvolvimento de sua história interior, vê-se inserido nesse contexto mais amplo, em cujo largo manifesta sua individualidade. Esse “Espírito do mundo” compreende, pois, as histórias interiores de cada povo que formam, desse modo, momentos singulares pelos quais a liberdade se realiza como fim absoluto do mundo (Cf. HEGEL, 1970: § 549). Assim, o Espírito do mundo não é criação abstrata da filosofia hegeliana, um poder exterior que cegamente conduzisse os povos qual destino inexorável. É, ao contrário, a realização do conceito de liberdade que, segundo a singularidade de cada nação, está em seu interior de modo ideal (HEGEL, 1975: § 340-341).

A razão, o saber de si, é o que sentencia e estabelece a justa medida das ações humanas, de suas organizações sociais e dos Estados no plano das relações internacionais. No entanto, atreita aos limites da vida singular, ela firma critérios que, não obstante válidos para Estados e indivíduos, não podem ser

aplicados, sem prejuízo da verdade filosófica, à história mundial. Esta é o desenvolvimento do Espírito, cujas etapas correspondem a momentos da Idéia, nas quais o Espírito universal adquire seu direito absoluto (HEGEL, 1975: § 345)

A *mudança* na história, portanto, longe de ser uma sucessão abstrata de eventos, é a atividade do Espírito autoconsciente, numa palavra, é "o resultado do trabalho consciente da humanidade em vista da realização de seus ideais" (FLEISCHMANN, 1964: § 358). Cada época, ou seja, cada etapa histórica no desdobramento do Espírito universal — às quais correspondem determinados condicionantes políticos, culturais, geográficos, intelectuais — encontra seu princípio atualizado na história singular de um povo. Afirmando isto, Hegel não apresenta uma justificação *moral* para o império de uma nação sobre outra. O que está em questão não é, importa marcar, a consideração dos fatos em si mesmos, mas a afirmação de que o Espírito universal, a razão no mundo, tem *existência* na história singular de cada nação como seu fim substancial. A história de um determinado povo é, portanto, o cumprimento desse *sentido último*, pelo qual constitui-se em Estado. Com efeito, as nações não têm propriamente *história* fora dessa configuração política (HEGEL, 1970: § 549). A realização desse fim, num Estado, mantém estreita relação com a consciência alcançada pelos cidadãos do princípio singular que os anima e de seu desenvolvimento no interior da vida nacional.

A) O indivíduo histórico-universal

No termo da **Filosofia do Direito**, Hegel dá o desfecho do processo amplo e complexo de singularização do universal e universalização do singular no palco da história. Esse movimento dialético imanente à substância ética encontrará sua síntese na figura do *indivíduo histórico-universal*, o qual, em suma, delinea o

horizonte último de significação do exercício da cidadania: a efetivação da substância ética na história do mundo. "No cume de todas as ações, e portanto também das histórico-mundiais, se acham indivíduos, subjetividades que realizam o substancial" (HEGEL, 1975: § 348). Estes indivíduos encarnam a substância ética de seu povo e a *realizam* na história, efetivam, pois, por suas ações, o Espírito universal⁴¹.

A Razão compreende a vida dos povos, a atividade e o pensar dos cidadãos, seu aprimoramento moral e intelectual, o aperfeiçoamento de sua Constituição. O que faz destes homens grandes é, precisamente, o fato de serem *um* com a Razão, "imediatamente idênticos" com ela (HEGEL, 1975: § 348), a Razão encarnada na vontade de um indivíduo. Por estarem além de seu tempo, a compreensão de suas realizações — e seu reconhecimento, conseqüentemente — somente se dá na posteridade e somente o saber filosófico — a Filosofia da História — pode alcançar a significação mais funda de seu papel histórico.

⁴¹ Tudo nos leva a crer que Hegel tenha em mente, nessa consideração, o gênio político de Napoleão (Cf. FLEISCHMANN, 1964: 364).

CONCLUSÃO

Como compreender verdadeiramente o exercício da cidadania? Quais os pressupostos filosóficos implicados quando se pensa o conceito de cidadão? Certamente essas questões têm, na atualidade, uma complexidade que ultrapassa os limites deste trabalho. Entretanto, a *Filosofia do Direito*, de Hegel, que aqui se procurou acompanhar em suas linhas fundamentais, impõe à reflexão ao menos a idéia de que a compreensão filosófica da cidadania exige que se pense a prática política sob um registro lógico que nos permita divisar a dinamicidade desse processo, que, na história moderna, foi marcada pela emergência de uma nova racionalidade e de uma nova concepção de homem, cujo princípio fundamental é a liberdade (Cf. OLIVEIRA, 1991; LIMA VAZ, 1993: 161-180).

A compreensão do Estado como totalidade unificadora dos cidadãos revela-se abstrata reflexão do entendimento. O Estado é, então, uma força integralizadora que reúne os cidadãos de modo *exterior* numa totalidade inorgânica. Os cidadãos ainda isolados em sua singularidade, isto é, desprovidos de uma consciência do substancial ético, não alcançam nele o saber e o querer que os mova a uma atividade em vista do universal.

A apreensão conceitual da cidadania que nos faculta o texto da *Filosofia do Direito*, funda-se, ao contrário, numa relação *necessária* entre o universal ético, representado pelo Estado, e o singular ético, figurado pelo cidadão. Hegel insiste — e somente assim se pode entender a grandiosidade conceitual revelada na sua concepção de Estado — que, no universal ético mesmo, se encontra o fundamento do singular ético, o que significa dizer, que o mundo ético se *autoproduz* pela articulação dialética entre a substancialidade ética presente no Estado e a atividade dos cidadãos movidos por sua consciência substancial. Por isso, essa relação é necessária (*Notwendigkeit*). Por isso, a liberdade ética é verdadeira (*wahr*). A vida ética é, pois, como afirmado anteriormente, “a própria realidade racional na sua permanente mediação interna” (Cf. item 1.2.5, C).

Na *Filosofia do Direito*, a cidadania emerge como *processo*, ou seja, vem a ser, por meio da atividade consciente dos indivíduos no espaço da vida pública (conscientes de si como livres e como pertencentes a uma comunidade que se sabe livre e que quer a realização da liberdade), atividade esta que tem como base, precisamente, aquilo que constitui o que Hegel denomina “a força interna dos Estados”, não apenas como relação entre direitos e deveres, mas como a idéia e a convicção de que a união entre direitos e deveres, no Estado moderno, expressa efetivamente a consciência mesma dos cidadãos, pois esta união “não é outra coisa que a organização do conceito de liberdade” (HEGEL, 1975: § 261, adendo). É significativo, pois, que aquilo sobre o qual se estrutura o equilíbrio político interno do Estado seja também o que defina o pleno exercício da cidadania. Ora, a vontade livre *em e para si* não é a abstrata consideração de uma vontade para além das condições do humano — absolutamente incondicionada, portanto —, mas ela é esse interesse do universal ético — vontade substancial — que, vindo a efetivar-se

politicamente, possa constituir uma realidade histórica na qual se reconheça como tal.

Estado e cidadão realizam-se conceitualmente por meio de uma oposição dialética que faz emergir o ser que cada qual é (existência imediata) e o ser que cada qual alcança na mediação com o outro (essência)⁴². De uma parte, se pode tomar o Estado na sua fenomenalidade. Ele é este Estado nacional, reconhecido na sua individualidade e soberania perante outros Estados e constituído por um aparelho jurídico e institucional determinado. Contudo, sua significação racional não está posta nele objetivamente senão pela mediação com a atividade do singular. Este (o cidadão), por sua vez, é um sujeito histórico, com sua vida particular, em família, seus interesses legítimos, seus negócios privados, sua consciência moral, sua formação cultural, etc. No entanto, sua essência livre só se torna algo efetivo, objetivo, se ele se sabe livre e se reconhece membro de uma comunidade constituída em vista da realização da liberdade de todos e tem nela uma atividade voltada para a concretização desse fim universal. Ambos, Estado e cidadãos, estão, portanto, inseridos numa relação dinâmica, fundada no agir consciente do cidadão — consciente do fim universal a que se destina sua liberdade pessoal — e da qual emerge a "identidade substancial do gênero" (o mundo ético) que determina conceitualmente um e outro: no Estado, são as regras da justiça, as instituições e leis; no cidadão, é sua consciência e seu querer mais elevado.

O caminho percorrido nos possibilita considerar, finalmente, a respeito da cidadania, algo que, propriamente, não estava presente desde o ponto de partida. A figura do cidadão, o agente ético no plano do Estado, não é figura oposta

⁴² Para um aprofundamento da noção de *essência* em Hegel ver SALGADO, 1996: 127-157.

(contraditoriamente) àquelas que, historicamente — ou seja, como experiência do indivíduo histórico —, a precederam. O cidadão é o sujeito que, em verdade, no seu agir, superou os momentos de vivência do *ethos* anteriores, como singular ético imediato (membro da família) e como singular que existe para-si e age em vista de seus interesses particulares (indivíduo social), mas trata-se, antes de tudo, de uma superação dialética (*Aufhebung*), no sentido próprio do conceito hegeliano: um ultrapassar que, ao mesmo tempo, conserva o que foi ultrapassado. A distinção que aparece no texto da *Fenomenologia do Espírito* — guardada a especificidade do contexto em que é pensada ali — entre o cidadão e o membro da família, na afirmação de que o cidadão não pertence à família (1993: 13), não permite a interpretação de que estes constituam momentos isolados da ordem ética. Há, consoante a *Filosofia do Direito*, por certo, uma especificidade na mediação do substancial ético, em uma e outra esfera, mas não poderíamos mantê-los em oposição *exclusiva*, sob pena de menosprezarmos a relação substancial que vigora, no mundo ético, entre o Estado e as esferas da família e da sociedade civil. O Estado, conforme visto, é o universal genérico que se desdobra (dialeticamente) nos momentos da família e da sociedade civil, que concretizam, cada qual, uma vivência do universal e que têm seu cumprimento necessário (*Notwendigkeit*) no Estado, enquanto universalidade que é *sabida* (a substância consciente de si). Na família, a substância ética revela-se como universal imediato — o espírito na sua determinação natural (1975: § 157), ou o espírito *que-sente* (1970: § 518), na sociedade civil, a substância ética é a racionalidade que ordena o mundo comum — a produção da vida material coletiva como sistema (HEGEL, 1975 § 183) —,

enquanto espaço de realização das capacidades individuais para o atendimento das necessidades (1975: § 189) (Bedürfnisse).

O movimento de figuração da cidadania, vale dizer, a dinâmica conceitual por meio da qual o exercício da cidadania se processa, enquanto efetivação da vontade livre no espaço público, é descrito, portanto, na *Filosofia do Direito*, segundo o percurso que a Idéia da liberdade mesma cumpre através dos movimentos de sua concreção. O movimento lógico subjacente a esse processo apresenta cada um desses momentos como etapas que realizam parcialmente a liberdade. Essas etapas se articulam no progresso da Idéia da liberdade e são figuras históricas que a atualizam. Mas o movimento é o único e mesmo. Nesse sentido, o sujeito de direitos e o ser moral são expressões primeiras de uma vontade livre que, incorporando esses momentos, construirá um espaço — o mundo ético — no qual a liberdade seja, enfim, a substância do querer individual e das instituições e leis que a expressem objetivamente. Não é, pois, o sujeito de direitos o mesmo cidadão no exercício estrito do direito à posse privada? Não é, igualmente, o ser moral o cidadão que, pela reflexão da autoconsciência, determina sua vontade como *autonomia*, em vista de uma ação conforme a exigência moral? Estas são, como se procurou mostrar, articulações problemáticas entre o universal e o singular, cujo movimento a Lógica permite expor, e que o pleno exercício da cidadania possibilita superar.

BIBLIOGRAFIA

1) Primária

HEGEL, G. W. ***Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política***. Traducción del alemán por Juan Luis Vermal. Buenos Aires Sudamericana, 1975.

_____. ***Fenomenologia do espírito***. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis : Vozes, 1992. Parte I.

_____. ***Fenomenologia do espírito***. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis : Vozes, 1993. Parte II.

_____. ***Science de la logique***: la logique subjective ou doctrine du concept. Première tome. Traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier, 1972.

_____. ***Science de la logique***: la logique subjective ou doctrine du concept. Deuxième tome. Traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier, 1981.

_____. ***Principes de la philosophie du droit***. Traduit de l'allemand par André Kaan et préface par Jean Hyppolite. Saint-Amand : Gallimard, 1972a.

_____. ***Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé***. Traduit par Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard, 1970.

_____. ***Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)***. Tradução Paulo Meneses. São Paulo : Loyola, 1995. v. I, A ciência da lógica.

_____. ***Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)***. Tradução Paulo Meneses. São Paulo : Loyola, 1995. v. III, A filosofia do espírito.

_____. *La raison dans l'histoire*. Trad. Kostas Papaioannou. Paris : Union Générale d'Éditions, 1979.

_____. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília : UNB, 1995.

2) Secundária

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 4. ed. São Paulo : Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

ANDRADE, Sônia Maria Viegas de. De Descartes a Hegel: destino da moral provisória. *Síntese Nova Fase*, São Paulo, Vol. IV, nº 10, p. 45-60, Maio/Ago, 1977.

BICCA, Luiz. O conceito de liberdade em Hegel. *Síntese Nova Fase*, São Paulo, Vol. XIX, nº 56, p. 25-47, Jan./Mar., 1992.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Brasília : UNB, 1980.

_____. *Estudos sobre Hegel*. direito, sociedade civil, estado. 2. ed. São Paulo : Brasiliense, 1991.

BOURGEOIS, B. *La pensée politique de Hegel*. Paris : PUF, 1969.

CIRNE LIMA, Carlos R.V. *Ética e trabalho*. Caxias do Sul : Pyr Edições, 1989.

D'HONT, Jaques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires : Amorrortu Editores, 1966.

_____. Genèse et structure de l'unité de l'Esprit Objectif. In: IIIème CONGRÈS INTERNATIONAL DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE DE HEGEL. *Hegel: l'esprit, l'unité de l'histoire*. Lille : Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, 1968.

DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*. Trad. Eugenio Ímaz. México : Fondo de Cultura Económica, 1956.

FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel*. sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit. Paris : Librairie Plon, 1964.

_____. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris : Librairie Plon, 1968.

GARAUDY, Roger. *Hegel*. Paris : Bordas, 1985.

- HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Lisboa : Edições 70, 1983.
- _____. (org.). Hegel et la pensée moderne. In: *Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France*. Paris : Press Universitaire de France, 1970.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro : Zahar, 1997.
- JARCZYK, G. *Le system de la liberté dans la Logique de Hegel*. Paris, 1980.
- KANT, E. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo : Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)
- _____. *Critique de la Raison Pratique*. Trad. Francois Picavet. 2. ed. Paris : Presses Universitaires de France, 1949.
- KAUFMANN, Walter. *Hegel's political philosophy*. New York : Atherton Press, 1970.
- LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal, lógica dialéctica*. Traducción de M. Esther Benitez Eiroa. Madri : Siglo XXI de España, 1970.
- LIMA VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. 2. ed. São Paulo : Loyola, 1993.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. 4. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1988.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. A leitura hegeliana da Revolução Francesa. *Síntese Nova Fase*, São Paulo, Vol. XVIII, nº 52, p. 73-88, Jan./Mar., 1991.
- PALMIER, Jean-Michael. *Ensayo sobre la formacióm del sistema hegeliano*. México : Fondo de Cultura Económica, 1977.
- PAPAIOANNOU, Kostas. *Hegel*. Paris : Seghers, 1962.
- PERRY, Anderson. *O fim da História: de Hegel a Fukuyama*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro : Zahar, 1992.
- PÖGGELER, Otto. *Études hégéliennes*. Paris : Vrin, 1985.
- POLIN, Raymond. Philosophie du Droit et philosophie de l'Histoire chez Hegel d'après Les Principes de la philosophie du Droit de 1821. In: IIIème CONGRÈS INTERNATIONAL DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE DE HEGEL. *Hegel: l'esprit, l'unité de l'histoire*. Lille :

Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, 1968.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. 2 ed. São Paulo Itatiaia/EDUSP, 1977.

QUELQUEJEU, B. **La volonté dans la philosophie de Hegel** Paris Éditions du Seuil, 1972.

RITTER, J. **Hegel et la révolution française suivi de personne et propriété selon Hegel**. Paris : Beauchesne, 1970.

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

_____. **Introdução ao pensamento político de Hegel**. São Paulo : Ática, 1993.

ROUSSEAU, J-J. **Do contrato social**. Trad. Lourdes Santos Machado; Introdução e notas Paul Arbousse-Batistde e Lourival Gomes Machado. São Paulo : Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

SALGADO, Joaquim C. **A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte : UFMG, 1986.

_____. **A Idéia de Justiça em Hegel**. São Paulo : Loyola, 1996.

SIEMEK, Merek J. O conceito hegeliano de liberdade em sua relevância para o presente. In: STEIN, E. e BONI, L. A. (org.). **Dialética e liberdade**: festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis : Vozes; Porto Alegre : UFRGS, 1993, p. 355-369.

STEIN, Ernildo, BONI, Luis A. (org.). **Dialética e liberdade**: festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis : Vozes; Porto Alegre : UFRGS, 1993.

TAYLOR, Charles. **Hegel e la società moderna**. Trad. Andrea La Porta. Bologna : Il Mulino, 1984.

TERNAY, Henry d'Aviau. A relação ética e política em Kant e Hegel: ruptura e/ou integração. **Síntese Nova Fase**, São Paulo, Vol. XVIII, nº 49, p. 55-70, Abr./Jun., 1990.

VIEIRA, Leonardo A. A herança kantiana da concepção hegeliana do Direito e da Moral. In: **Síntese Nova Fase**, Vol. XXIV, nº 77, 1997, p. 163-179.

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

WEIL, Eric. **Hegel et l'Etat**. cinq conférences. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

_____ . *Philosophie politique*. 3. ed. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin,
1971.

_____ . *Filosofia política*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo : Loyola,
1990.