Série Filosofia e Interdisciplinaridade 6

Tarcilio Ciotta

# O conceito de sociedade civil em Hegel e o princípio da liberdade subjetiva

φ editora fi

# O conceito de sociedade civil em Hegel e o princípio da liberdade subjetiva

**Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade**:

1. Agnaldo Cuoco Portugal, UNB, Brasil
2. Alexandre Franco Sá, Universidade de Coimbra, Portugal
3. Christian Iber, Alemanha
4. Claudio Goncalves de Almeida, PUCRS, Brasil
5. Danilo Marcondes Souza Filho, PUCRJ, Brasil
6. Danilo Vaz C. R. M. Costa (UNICAP)
7. Delamar José Volpato Dutra, UFSC, Brasil
8. Draiton Gonzaga de Souza, PUCRS, Brasil
9. Eduardo Luft, PUCRS, Brasil
10. Ernildo Jacob Stein, PUCRS, Brasil
11. Felipe de Matos Muller, PUCRS, Brasil
12. Jean-Fraçois Kervégan, Université Paris I, França
13. João F. Hobuss, UFPEL, Brasil
14. José Pinheiro Pertille, UFRGS, Brasil
15. Karl Heinz Efken, UNICAP/PE, Brasil
16. Konrad Utz, UFC, Brasil
17. Lauro Valentim Stoll Nardi, UFRGS, Brasil
18. Michael Quante, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
19. Migule Giusti, PUC Lima, Peru
20. Norman Roland Madarasz, PUCRS, Brasil
21. Nythamar H. F. de Oliveira Jr., PUCRS, Brasil
22. Reynner Franco, Universidade de Salamanca, Espanha
23. Ricardo Timm De Souza, PUCRS, Brasil
24. Robert Brandom, University of Pittsburgh, EUA
25. Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil
26. Tarcílio Ciotta, UNIOESTE, Brasil
27. Thadeu Weber, PUCRS, Brasil

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 6

Tarcilio Ciotta

# O CONCEITO DE SOCIEDADE CIVIL EM HEGEL E O PRINCÍPIO DA LIBERDADE SUBJETIVA

Porto Alegre
2014

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Lucas Fontella Margoni
www.editorafi.com

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 6

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CIOTTA, Tarcilio
O conceito de sociedade civil em Hegel e o princípio da liberdade subjetiva [recurso eletrônico] / Tarcilio Ciotta. -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014.
188 p.

ISBN - 978-85-66923-18-6

Disponível em: www.editorafi.com/2014/03/tarciliociotta

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Filosofia do Direito. 3. Vontade-Filosofia. 4. Sujeito (Filosofia). 5. Sociedade Civil. 6. Estado. I. Título. II. Série.

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia Alemã 193

# O conceito de sociedade civil em Hegel e o princípio da liberdade subjetiva

# LISTA DE SIGLAS

FD * HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821)

CL HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik* (Ciência de la Lógica) (1812)

ENC HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio) (1817, 1827 e 1830)

FE HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito* (1807)

---

* HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Taschenbuch Wissenschaft). As citações textuais desta obra de Hegel serão referidas em nota de rodapé na seguinte ordem: FD designará a obra de Hegel supracitada, que seguirá em língua portuguesa, a tradução de Marcos Lutz Müller, nos Cadernos de Tradução publicados pelo IFCH da Unicamp: com o título *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*, da qual o nosso trabalho depende diretamente desta tradução. De ora em diante, esta obra de Hegel será citada pela sigla FD, seguida pelo símbolo § e pelo número do parágrafo no seu *caput* ou do parágrafo seguido de A (*Anmerkung*) quando se tratar da anotação ao *caput* do parágrafo e, por fim, do parágrafo seguido por Ad (*Zusatz*), quando se tratar do adendo ao parágrafo referido. As citações para mera conferência ou remissão ao texto de Hegel serão feitas ao longo do texto observando a mesma ordem acima mencionada anteposta das siglas (cf. FD § A ou Ad), conforme o caso. Isto vale do mesmo modo para a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

"O texto base desse trabalho foi apresentado como tese de doutorado na Unicamp/Campinas-SP em 2007. Ele foi revisto e alterado em alguns pontos para a presente publicação. Quero aqui também registrar o meu agradecimento a todas as pessoas que contribuíram, direta ou indiretamente, para que esse trabalho fosse realizado".

À minha esposa Sueli, a minha filha Simone e ao meu filho Tales pelo espírito de renúncia e colaboração para a realização deste trabalho.

# SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO.....15**

**CAPÍTULO 1: AS DETERMINAÇÕES LÓGICAS DO CONCEITO DE VONTADE LIVRE .....23**

1.1 Notas preliminares ..... 23
1.2 A dialética do conceito de vontade livre ..... 26
1.3 O conceito de vontade livre: universalidade, particularidade e singularidade ..... 30
1.4 As três figuras de desenvolvimento do conceito especulativo de vontade livre ..... 39
1.5 Pessoa jurídica e sujeito moral: notas preliminares 53
1.6 Transição da moralidade à eticidade ..... 66

**CAPÍTULO 2: A SOCIEDADE CIVIL.....74**

2.1 O conceito de Sociedade Civil:..... 74
considerações prévias ..... 74
2.2 Os dois princípios da Sociedade Civil ..... 78
2.3 A Sociedade Civil e seu significado sistemático ..... 89
2.4 O conceito de indivíduo e a liberdade subjetiva ..... 98
2.5 O sistema das carências ..... 101
2.6 Cultura e trabalho ..... 112

**CAPÍTULO 3: FORMAS DE INTEGRAÇÃO INSTITUCIONAL NA SOCIEDADE CIVIL..... 128**

3.1 A administração da Justiça ..... 129
3. 2 O poder de polícia..... 140
3. 3 A corporação..... 156

**CONCLUSÃO ..... 166**

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ..... 173**

# INTRODUÇÃO

A filosofia de Hegel desenvolve-se na forma de um complexo sistema e todo o sistema pressupõe, em seu ponto de partida, uma unidade indissociável (identidade) e irredutível, a partir da qual as diferentes partes, ao mesmo tempo em que se diferenciam em si e entre si - neste particular, usufruem de uma relativa autonomia e desenvolvem-se segundo uma lógica própria –, são, na sua autonomia, o desdobramento de um mesmo e único princípio, que Hegel denomina de razão. Assim, como num organismo vivo, todos os órgãos diferenciam-se entre si e desempenham funções diferentes, cada órgão subsiste porque é transpassado pelo mesmo e único princípio vital. A vida do organismo é a mesma em todas as suas partes e estas só sobrevivem enquanto estão intrinsecamente ligadas ao todo. O organismo é, portanto, uma totalidade vital, sistêmica e não uma junção externa de partes, de modo que

a incomunicabilidade vital entre a parte e o todo pode desintegrar não só a parte, mas a totalidade do organismo.

Por analogia, pode-se dizer que Hegel quis formular um grande sistema filosófico, onde as diferentes partes deste – embora se desenvolvam com certa autonomia e segundo uma lógica própria – são, na verdade, o desdobramento de um único princípio lógico-ontológico que permeia todas as suas formas de ser. Neste sentido, segundo Hegel, a verdade filosófica só se deixa apreender na forma de um sistema. Foi assim que ele apresentou toda a sua elaboração filosófica.

Deste ponto de vista, o sistema filosófico hegeliano está estruturado em três grandes esferas: A Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. O presente estudo volta-se para uma pequena seção no interior da Filosofia do Espírito. No entanto, é preciso lembrar que esta esfera divide-se novamente em três grandes momentos denominados, respectivamente, de: Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo e Espírito Absoluto. Este trabalho limita-se a estudar uma parte do Espírito Objetivo.

A divisão que consta no volume três da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio que foi publicada por Hegel em 1817 e, posteriormente, revisada e reeditada em 1827 e em 1830, Hegel elabora uma espécie de síntese da Filosofia do Espírito. O Espírito Objetivo é a segunda seção, na qual Hegel trata dos conteúdos do direito da moral e da política. A estes temas Hegel dedicou uma obra inteira, a qual é o resultado dos diversos cursos que ele ministrou sobre estas matérias. Esta obra foi publicada em 1821 e tem como título geral: Linhas Fundamentais de Filosofia do Direito ou Direito Natural e

Ciência do Estado em Compêndio. A referida obra representa a elaboração madura do pensamento de Hegel sobre aqueles conteúdos e é também a última grande obra sistemática publicada por ele, época em que exercia sua cátedra na Universidade de Berlim.

Na obra em questão - comumente conhecida pelo título sintético de Filosofia do Direito -, os conteúdos do direito da moral de política são tratados e apresentados segundo a lógica especulativa do Conceito que é desenvolvida na terceira parte da Ciência da Lógica, denominada lógica do Conceito que, aqui, serve de fundamento lógico para ordenar sistematicamente os conteúdos e mostrar que eles desenvolvem-se segundo uma necessidade lógica imanente.

A Filosofia do Direito, em consonância com o desenvolvimento do conteúdo aí tratado, divide-se em três partes: Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade. Cada uma destas partes está novamente dividida em seções e subseções, onde os temas tratados representam a determinação gradativa e progressiva do conceito do direito e entretecem, assim, a rede sistemática que expõe passo a passo o percurso do devir do conceito do direito em direção à sua determinação completa enquanto ideia ética.

Cada uma das partes da Filosofia do Direito acima referidas representa um nível de efetividade do conceito do direito. Neste sentido, não é possível alcançar a verdade no isolamento das partes, visto que cada uma delas expõe apenas um dos momentos do direito enquanto ideia ética. É, portanto, no conjunto das suas determinações que se completam no conceito de Estado, que o direito revela-se plenamente como liberdade efetivada ou como Ideia ética.

Neste particular, cabe distinguir, aqui, dois aspectos sobre como Hegel entende direito. Direito em sentido estrito refere-se ao direito positivo moderno e tem, no conceito de propriedade e de contrato, a sua validade e aplicabilidade. Trata-se, aqui, do conteúdo exposto na primeira parta da Filosofia do Direito, denominada de Direito Abstrato. O direito, deste ponto de vista, é abstrato porque trata das primeiras determinações da Ideia da liberdade em seu estado germinal. Abstrato não significa, aqui, nada mais que ponto de partida a partir do qual se empreende o movimento de determinação lógica do conceito de direito enquanto ideia ética. Mas este conceito determina-se plenamente só no Estado. Emerge, aqui, um segundo sentido daquilo que Hegel entende por direito: é o direito em sentido amplo. O direito em sentido amplo é concebido como "reino da liberdade efetiva" (FD §4). Ele abarca, portanto, os conteúdos que, na Filosofia do Direito, são tratados sob o título de Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade.

A extensão de todo este conteúdo tratado na Filosofia do Direito, Hegel já havia sinteticamente exposto na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio que fora editada em 1817, sob o título de Espírito Objetivo. O Espírito Objetivo tem, como ponto de partida, o conceito de vontade livre que, do ponto de vista sistemático, já é o resultado final da primeira parte da Filosofia do Espírito denominada de Espírito Subjetivo. Como a Filosofia do Direito é o desenvolvimento mais detalhado do mesmo conteúdo, também começa com o conceito de vontade livre.

Se a essência do espírito é produzir-se como liberdade, a tarefa da Filosofia do Direito, enquanto Espírito Objetivo, consiste em apresentar as condições objetivas de realização deste princípio. Contudo, dada a nossa limitação frente à tamanha tarefa da filosofia hegeliana, elegemos como objeto de estudo específico apenas uma pequena seção da Filosofia do Direito, que é o conceito de Sociedade Civil e que se situa na Segunda Seção da Terceira Parte (Eticidade) da obra. Nesta parte, Hegel trata da realização social e institucional da liberdade. Porém se a lógica da Filosofia do Direito trata da realização de um único princípio – a liberdade –, parece à primeira vista, ser arbitrário fazer este corte metodológico com o conceito de Sociedade Civil, uma vez que todos os temas tratados ao longo desta obra desenvolvem-se segundo uma lógica própria interligando os diferentes conceitos entre si, de modo que um pressupõe necessariamente o outro do ponto de vista lógico.

Sendo assim, se um conceito for deslocado do seu contexto e tratado separadamente, este perderia complemente o seu sentido sistemático. Contudo, parece-nos razoável e pertinente analisar o conceito Sociedade Civil, uma que vez, com ele, queremos investigar e compreender uma questão específica: como, com este conceito, Hegel consegue apreender o desenvolvimento e a mediação do princípio de liberdade subjetiva a partir da lógica especulativa do conceito de vontade livre sem reduzir a liberdade à vontade de arbítrio. Dito de outro modo: como o conceito de Sociedade Civil pode contribuir para compreender de forma crítica as grandes

transformações do mundo moderno no âmbito da filosofia, da economia e do direito.

Para Hegel, a Sociedade Civil é uma instância necessária, mas ainda insuficiente para a realização plena da liberdade humana, visto que só o Estado, enquanto comunidade ético-política, abarca todas as mediações sistemáticas da realização plena deste princípio, conservando dentro de si a unidade da vontade particular e da vontade substancial universal, sem anular o princípio da liberdade subjetiva. Com isso, Hegel possibilita também uma crítica ao contratualismo moderno que pretende fundamentar o Estado no contrato. Segundo Hegel, estes teóricos confundem a sociedade civil com o Estado.

O tema da liberdade é o fio condutor e o horizonte a partir do qual são analisados e expostos todos os conteúdos da Filosofia do Direito. Esta análise e exposição têm, como suporte, a lógica especulativa do conceito de vontade livre, que Hegel apresenta sinteticamente na Introdução à Filosofia do Direito.

Neste sentido, o primeiro capítulo procura reconstituir sinteticamente os traços fundamentais da gênese lógica do conceito especulativo de vontade livre, compreendido como autodeterminação do espírito livre que põe para si o que ele já é em si. É por este movimento de autoexposição que o conceito desenvolve-se a partir de si mesmo e produz suas próprias determinações sem que nada de estranho seja introduzido a partir de fora. Trata-se, aqui, da dialética do conceito que consiste em por a diferença, a determinidade, como uma atividade reveladora de si mesmo. O primeiro capítulo faz uma apresentação do conceito especulativo de vontade livre a partir da análise de

seus momentos internos: a universalidade, a particularidade e a singularidade, e abordará os três momentos de determinação da vontade enquanto vontade natural, vontade de arbítrio e vontade universal. Na parte final deste capítulo, há uma rápida reconstituição do conceito de pessoa jurídica e de sujeito moral, estabelecendo, de forma sinóptica, a passagem para o conceito de Eticidade.

O segundo capítulo trata especificamente do conceito Sociedade Civil e procura, num primeiro momento, destacar a importância que o princípio da liberdade subjetiva assume no interior da teoria da Eticidade e como, do ponto de vista lógico, na macroestrutura da Filosofia do Direito, realiza objetivamente o conceito de pessoa jurídica e de sujeito moral, ambos analisados e expostos exaustivamente por Hegel nas duas primeira partes da Filosofia do Direito.

O conceito de Sociedade Civil trata da realização da pessoa concreta que se apresenta como um fim particular, e do sujeito moral, enquanto exercício autoconsciente da vontade subjetiva manifesta na livre escolha. Nesta perspectiva, procuramos, neste capítulo, fazer um breve inventário sobre como o princípio da liberdade subjetiva chega a estabelecer-se como marca decisiva que distingue os tempos modernos de toda história passada e qual a importância deste princípio no interior do sistema moderno de produção baseado na divisão do trabalho. Este capítulo analisa ainda a estrutura do moderno sistema produtivo que tem por base a divisão social e técnica do trabalho.

O terceiro capítulo trata das formas institucionais de integração social no interior da Sociedade Civil. Trata-se, aqui, do direito que, a através da administração da justiça,

torna-se o instrumento universal na solução de conflitos que emergem das relações privadas entre os indivíduos. Neste sentido, o direito é apresentado, aqui, enquanto proteção da propriedade e da pessoa concreta. Deste modo, o direito positivo moderno encontra, aqui, sua vigência e aplicabilidade. Com isso, dirimem-se os conflitos que emergem no interior da Sociedade Civil e visa-se à integração social. A administração da justiça age a partir da imparcialidade e, com isso, a universalidade da lei garante a igualdade de todos diante do sistema do direito. Neste sentido, o direito suprime a força bruta na resolução de conflitos e restabelece a justiça. Além da instituição do direito, outras instituições atuam no interior da Sociedade Civil e trabalham na promoção do bem comum como é o caso da polícia e da corporação. Por isso, a parte final deste capítulo tem por objetivo explicitar o papel que essas instituições exercem no sentido de produzirem uma maior integração social, cuidando dos problemas de infraestrutura social e promovendo o bem comum entre os indivíduos, e, ao mesmo tempo, remetem para instâncias sistemáticas superiores como formas de integração ética plenas.

# CAPÍTULO 1

## AS DETERMINAÇÕES LÓGICAS DO CONCEITO DE VONTADE LIVRE

### 1.1 Notas preliminares

Na *Introdução à Filosofia do Direito*, Hegel reconstitui, resumidamente, nos seus traços fundamentais, a gênese lógico-conceitual do conteúdo que, posteriormente, será objeto de análise exaustiva nas três grandes partes que compõem a obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental*, que são, respectivamente: *o direito abstrato*, *a moralidade* e *a eticidade*. Cada uma dessas partes apresenta um nível de desenvolvimento lógico-conceitual da dialética imanente à *ideia* de liberdade.

A *Introdução à Filosofia do Direito* antecipa, de certo modo, mediante uma reconstituição sinóptica, os principais

pressupostos da *Ciência filosófica do direito* [1], sendo o conceito amplo de direito coextensivo ao *espírito objetivo*, demonstrando, assim, que, em seu ponto de partida, este já é o resultado de um processo de desenvolvimento do próprio sistema filosófico como um todo, uma vez que, para Hegel, "o verdadeiro é o todo" [2]. Só assim a *Filosofia do Direito* pode ser concebida como ciência do direito e, justamente, na exata medida em que esta desenvolve e aprofunda a análise específica do seu objeto – a Ideia do direito – enquanto parte do sistema filosófico. Assim, a macrodivisão da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* constitui-se como uma espécie de síntese do sistema filosófico, que se estrutura em três grandes esferas: a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*, incluindo, na divisão dessa terceira esfera, a matéria que, na *Filosofia do Direito*, será objeto de um amplo e particular desenvolvimento.

A *Filosofia do Direito*, neste contexto sistemático de exposição do conteúdo da *Enciclopédia*, corresponde ao denominado *Espírito Objetivo*, que é a seção intermediária entre o *Espírito Subjetivo* e o *Espírito Absoluto*, sendo esta última divisão tripartite uma divisão interna da terceira esfera da *Enciclopédia* anteriormente designada com o título amplo de *Filosofia do Espírito*.

Hegel, ao ter como horizonte a construção sistemática do conhecimento filosófico – e, só assim, este, para ele, tem um caráter de "Ciência filosófica" – visa a, na *Introdução à Filosofia do Direito*, fazer uma reconstrução da gênese do conteúdo da vontade livre que será objeto de

---

[1] FD § 1.
[2] FE § 20.

uma abordagem ampla e aprofundada nesta obra, visto que ela, "enquanto ciência filosófica" abarca o conteúdo de uma parte do sistema filosófico, a Ideia do direito. Neste particular, ela "tem um *ponto de partida* determinado, que é o *resultado* e a verdade do que precede e isso que precede constitui assim a chamada *demonstração* do resultado" [3]. Por isso, enquanto ciência do direito "ela tem de, a partir do conceito, desenvolver a *idéia*, enquanto esta é a razão de um ob-jeto" [4]. Ou seja, tem de demonstrar o "desenvolvimento imanente da Coisa mesma" [5]. Neste sentido, a *Filosofia do Direito*, enquanto *Espírito Objetivo* parte de onde termina o *Espírito Subjetivo*, cujo ponto de chegada "é a unidade do espírito teórico e do espírito prático: a *vontade livre* que é *para si mesma vontade livre* [...]. Essa determinação *universal*, a vontade tem-na como seu objeto e meta enquanto ela

---

[3] FD § 2. Consulte também a nota nº 06, p. 77, redigida por Marcos Lutz Müller em sua tradução referente à *Introdução à Filosofia do Direito*, de G. W. F. Hegel. Nesta nota, o tradutor em questão apresenta o sentido preciso do que se chama "demonstração" no interior do sistema filosófico de Hegel. Ela é o devir que permeia o surgimento de um novo conceito indicando a sua gênese racional. Neste caso particular, o tradutor refere-se à gênese do conceito do direito em sentido próximo e remoto, indicando as partes do sistema, a partir das quais emerge o conceito do direito e, portanto, como ele é demonstrado e justificado.

[4] FD § 2. O tradutor brasileiro Marcos Lutz Müller da obra de Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* cujo título é traduzido por ele como *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental*, publicada nos *Cadernos de Tradução* na série Clássicos da Filosofia do IFCH/Unicamp explica, no Caderno nº 5 de setembro de 2005 (O Direito Abstrato), na nota nº 3, p. 125, que utiliza "a grafia ob-jeto para traduzir *Gegenstand* e marcar a sua relação à consciência, ao conhecimento, ao espírito à diferença de *Objekt*, traduzido por 'Objeto' que assinala antes a sua *independência* em face do sujeito cognoscente ou prático".

[5] FD § 2.

pensa-se, sabe este conceito seu, é *vontade* enquanto livre *inteligência*" [6]. Em outras palavras, o ponto de partida do Direito é a *vontade* que é *livre*[7] ou a liberdade enquanto "determinação fundamental da vontade" [8].

### 1.2 A dialética do conceito de vontade livre

A teoria da vontade livre, da qual Hegel faz uma exposição sucinta na *Introdução à Filosofia do Direito*, deve ser compreendida como autodeterminação do espírito, que põe para si mesmo aquilo que ele é em si. Neste movimento de autoexposição, "o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um progredir *imanente* e um produzir das suas determinações" [9].

Este "progredir" do conceito em direção à *Ideia* da liberdade efetiva-se através da própria dialética do conceito, dialética concebida como o próprio "princípio motor do conceito, enquanto ele não só dissolve as particularizações do universal, mas, também, enquanto as produz" [10]. A este método, ou modo de apreender o conceito, Hegel denomina-o "dialética" [11]. "Não no sentido de que ela dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um ob-jeto"[12] ou como um "produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, mas, sim, em produzir e apreender a partir dela o conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto que por esta via,

[6] Enc § 481.
[7] FD § 4.
[8] FD § 4 Ad.
[9] FD § 31.
[10] FD § 31 A.
[11] Cf. FD § 31 A.
[12] Cf. FD § 31 A.

unicamente, a dialética é *desenvolvimento* e progredir imanente"[13]. A dialética não é o resultado de uma ação exterior, "mas a *alma própria* do conteúdo, que organicamente faz brotar os seus ramos e os seus frutos"[14]. Este movimento de autodeterminação do conceito não se restringe a uma determinação que vem do exterior como uma representação do entendimento que, por meio de um processo de abstração, alcança a nota comum a vários objetos, constituindo no intelecto o conceito, ou seja, uma universalidade formal e representativa a partir do que há de comum a vários singulares. Na dialética, o conceito é a autodeterminação que o *Espírito* como liberdade dá a si mesmo, produzindo, a partir de si mesmo, um mundo que é a sua própria expressão. Assim, "no conceito em geral, a *determinidade* que nele se apresenta é uma *progressão* do *desenvolvimento*. Assim também no espírito cada determinidade em que ele se mostra é momento do desenvolvimento, e na determinação progressiva é avançar para a sua meta, [que] é fazer-se e tornar-se *para si* o que é *em si*"[15].

Este progredir imanente, através do qual o universal, situado desde o começo, determina-se a partir de si mesmo, é o conceito. "O conceito é o [que é] *livre* [...] e é *totalidade*, enquanto cada um dos momentos é o todo que *ele* [mesmo] é, e é posto com ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é o *determinado em si e para si*"[16].

---

[13] Cf. FD § 31 A.
[14] FD § 31 A.
[15] Enc. § 387 A.
[16] Enc. § 160.

É precisamente este o sentido do método dialético que Hegel emprega na análise da *Ideia* da liberdade, a "dialética do desenvolvimento imanente do conceito", não mais segundo as categorias lógicas do ser que é o "passar para outro", nem segundo a lógica da essência que é o "aparecer em Outro" [17], mas é *desenvolvimento*, enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo como o idêntico, um com o outro e com o todo; [e] a determinidade como um livre ser do conceito completo"[18].

A dialética do conceito consiste na exposição da diferença, a "determinidade" imanente a ele, posta por ele, como atividade reveladora de si mesmo sem, contudo, perder, na sua determinação, a unidade e a identidade própria. Esta atividade do conceito põe aquilo que ele "já é em-si"[19]. Este "jogo" é a própria força imanente ao conceito que, enquanto atividade de tradução (*Überzetzung*) e de exposição (*Auszetzung*) de si, é, ao mesmo tempo, movimento unitário de retorno a si mesmo, enquanto "é a diferenciação entre o *singular* e a *universalidade*, que se *continua* como tal no que é diferenciado dela, e que é *enquanto identidade* com ele"[20].

Este modo de apreender as determinações do conceito [21] prescreve o método ou o fundamento lógico a

---

[17] Cf. Enc. § 161 Ad.
[18] Enc. § 161.
[19] Enc. § 161 Ad.
[20] Enc. § 240.
[21] O conceito em Hegel não tem o sentido comum de representação. Esta é própria do entendimento, que abstrai dos casos singulares, extrai por abstração uma nota comum (universal) a todos eles. Conceito no sentido hegeliano é o próprio princípio imanente da coisa, que se desenvolve a partir de si mesmo e põe-se como efetivo,

partir do qual o conceito de vontade livre deve ser também apreendido. Segundo este fundamento da lógica do conceito, a vontade livre deve ser apreendida não como um conceito formal – segundo as formas do entendimento –, mas como *Ideia,* ou seja, como unidade do conceito e do seu ser-aí (*Dasein*). Não é, contudo, a figura da liberdade como arbítrio que Hegel reivindica como fundamento da liberdade, mas, ao contrário, é o conceito de vontade livre enquanto estatuto lógico-especulativo que está no ponto de partida da *Filosofia do Direito,* e que se desenvolve a partir de si mesmo segundo a lógica do conceito. O conceito de vontade livre, conforme o estatuto lógico-ontológico, é anterior à liberdade entendida como arbítrio, sendo esta apenas um dos momentos de seu devir, que se limita à livre escolha de um conteúdo particular por parte do indivíduo singular. Deste modo, a liberdade, enquanto arbítrio, restringe-se a um momento da *Ideia* de liberdade.

O movimento imanente de exposição e de determinação da *Ideia* da liberdade segue a lógica especulativa do conceito. Este é o ponto de partida para compreender o conceito de vontade de acordo com o conteúdo ideal que ela contém. Com este fundamento lógico, Hegel analisa o conceito de vontade sem partir de uma vontade subjetiva, individual, compreendida como arbítrio que se determina na particularidade.

O fundamento, para Hegel, está em conceber a liberdade como *Ideia*, ou seja, como desenvolvimento imanente do conceito que, ao efetivar-se, põe, como o seu ser-aí, aquilo que ele já é em si. Neste sentido, todas as

---

ou seja, como ideia enquanto unidade do conceito e da sua efetividade.

produções do espírito não são apenas manifestações particulares e subjetivas de indivíduos singulares, mas sim expressões objetivas do universal contido na *Ideia* da liberdade. É o espírito que *quer e produz*, pela atividade da vontade livre, um mundo objetivo, que é a incessante criação e produção de si mesmo. O espírito é a atividade que realiza aquilo que ele é e quer. Por isso, a vontade torna-se o princípio de atualização do próprio espírito como liberdade, produzindo-se objetivamente na imediação do mundo. Assim, suas obras são a manifestação (*Offenbarung*) do espírito como liberdade: "o reino do direito".

O direito é a obra da vontade, do querer do espírito e o seu terreno "é, em geral, o [elemento] *espiritual* e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a *vontade que é livre*, assim que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação"[22]. Deste modo, "a liberdade é uma determinação fundamental da vontade, do mesmo modo que o ser-pesado o é dos corpos" [23]. Assim, a relação entre vontade e liberdade não é algo acidental – o que poderia ou não lhe pertencer –, mas substancial.

### 1.3 O conceito de vontade livre: universalidade, particularidade e singularidade

[22] FD § 4. Consulte a nota nº 18, p. 83, redigida pelo tradutor da *Introdução à Filosofia do Direito*, de G. W. F. Hegel. Nesta nota, o tradutor brasileiro apresenta sucintamente como a liberdade deve ser entendida no interior do sistema filosófico hegeliano e dá, ao mesmo tempo, várias referências textuais a partir das quais o tema da liberdade pode ser aprofundado.

[23] FD § 4 Ad.

Os parágrafos cinco a sete da *Introdução à Filosofia do Direito* fazem a apresentação do conceito de "vontade livre", abordando-o a partir da lógica especulativa do conceito. A análise da vontade livre começa pelo exame da articulação interna dos seus três momentos: universalidade, particularidade e singularidade.

O primeiro momento – a universalidade – não faz nenhuma referência à determinação natural da vontade. Aponta, antes, para o caráter indeterminado do conceito que constitui a unidade do conceito na sua pura abstração, prescindindo de todo e qualquer conteúdo. Por isso, a universalidade é a relação a si própria. É a unidade abstrata do conceito que contém, dentro de si mesmo, o seu pressuposto ou fundamento:

> Tornar algo universal significa pensá-lo. 'Eu' é o pensar e, igualmente, o universal. Se eu digo 'Eu', abandono nesse dizer toda a particularidade, o caráter, as determinações naturais, os conhecimentos, a idade. O eu é inteiramente vazio, puntiforme, simples, porém ativo nessa simplicidade [24].

Entre o "espírito teórico" e o "espírito prático" há uma relação ínsita, necessária e também complementar. Esta unidade entre ambos revela a racionalidade que é a universalidade que tem nela mesma o seu fundamento. É o pensamento que se determina a si mesmo e que se configura como querer (*Wille*).

Este modo de compreender a atividade do espírito enquanto unidade entre o pensamento e a vontade ou entre

[24] FD § 4 Ad.

o "comportamento teórico e prático" vai contra a "representação" [25], que os concebe como estando separados, visto que "não se pode ter vontade alguma sem inteligência" [26]. A vontade conserva dentro de si o elemento teórico "o que eu quero, eu mo represento, é objeto para mim" [27]. Por isso, não posso "comportar-me teoricamente ou pensar sem vontade" [28]. "Estes dois [comportamentos] diferentes são, portanto, inseparáveis: eles são um e o mesmo, e em cada atividade, tanto na do pensar quanto na do querer, encontram-se ambos os momentos"[29]. O espírito compreende-se, portanto, como atividade teórica, pela qual ele aspira a conhecer e dar a forma ao objeto; e, por esta atividade, ele põe "para si o que ele é em si"[30].

As considerações anteriores indicam que, ao tratar do conceito de "vontade livre", Hegel não parte do pressuposto da vontade subjetiva, individual, enquanto atributo de um indivíduo singularmente determinado, mas a analisa a partir do fundamento lógico-especulativo do conceito.

Neste ponto inicial, a vontade não conhece qualquer limite. Ela dissolve todo e qualquer conteúdo, tanto interior como exteriormente. O eu não se detém diante de nada. Ele é pura atividade do pensamento. "Nesse elemento do querer reside que eu possa me desprender de tudo, abandonar todos os fins e abstrair de

---

[25] Cf. FD § 4 Ad.
[26] FD § 4 Ad.
[27] FD § 4 Ad.
[28] FD § 4 Ad.
[29] FD § 4 Ad.
[30] FD § 4 Ad.

tudo"[31]. Nisso "a vontade contém α) o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu (a) dentro de si", ela é "a infinitude irrestrita da *abstração absoluta* ou *universalidade*, o puro *pensamento* de si mesmo"[32].

A universalidade da vontade é o querer que não conhece barreiras, que não se restringe em nenhum conteúdo particular, por isso, ela é absolutamente livre. Essa liberdade da vontade como irrestrita relação a si mesma é a própria raiz do conceito de vontade livre. A liberdade da vontade está na indeterminidade do querer que é o querer em si mesmo, um querer universal livre de toda determinidade natural. É a liberdade na sua idealidade conceitual referida a si mesma no elemento lógico da universalidade.

Na anotação e no adendo ao parágrafo cinco da *Filosofia do Direito*, Hegel critica a forma como o entendimento concebe a liberdade e assinala que "[...] a deficiência do entendimento está em que ele ergue uma determinação unilateral à condição de única e suprema"[33]. Este modo abstrato de considerar a liberdade, próprio do entendimento, gera consequências perniciosas tanto no campo religioso quanto no campo político. No campo religioso, gera "o fanatismo da contemplação"[34]: "o permanecer neste espaço vazio da sua interioridade como a luz incolor na intuição"[35], renunciando à atividade da vida com a pretensão de suprimir todo o finito e, nessa condição, igualar o homem a Brahma e permanecer na pura

[31] FD § 5 Ad.
[32] FD § 5.
[33] FD § 5 Ad.
[34] FD § 5 A e Ad.
[35] FD § 5 Ad.

universalidade, com o custo de eliminar toda a diferença; este é o fanatismo religioso.

Na política, o terror, durante a Revolução Francesa, em nome da "igualdade universal"[36], aniquilou toda a particularidade, toda a diferença e destroçou a ordem social e institucional daquela sociedade. Por isso, tanto o fanatismo religioso quanto o terror revolucionário são formas exacerbadas de manifestação de um ideal vazio e abstrato da liberdade próprio do "entendimento". O erro desse modo de conceber a liberdade consiste em querer realizá-la sem a mediação da particularidade necessária na sua finitização. O "entendimento" fixa-se na unilateralidade de um ideal abstrato da liberdade e ignora que este ideal, para efetivar-se positivamente, necessita de um Estado; de uma ordem social institucional que preserve o direito da particularidade, portanto, da diferença.

Na *Introdução à Filosofia do Direito*, no parágrafo seis Hegel demonstra como a universalidade indeterminada da vontade articula-se com a particularidade pela atividade do eu, que põe uma determinidade como conteúdo da vontade. "O eu é igualmente o passar da indeterminidade indiferenciada à diferenciação, ao *determinar* e ao pôr uma determinidade enquanto conteúdo e ob-jeto"[37]. Este conteúdo pode ser dado ou pela natureza ou gerado a partir do conceito de espírito. Este é o momento da particularização da vontade livre em que o eu dá-se uma determinidade, um conteúdo e com isso, nega a primeira determinidade - do eu - enquanto pura universalidade abstrata. Assim, "por esse por-se a si mesmo enquanto eu

[36] FD § 5.
[37] FD § 6.

determinado, o eu entra em princípio, no *ser-aí*, - [é] o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do eu" [38].

A universalidade é algo "determinado" só abstratamente, na medida em que, num primeiro momento, a sua determinação consiste apenas em suprimir toda a determinidade e, sendo assim, é algo abstrato, unilateral, e nisso consiste a sua determinação; mas também esta é igualmente "a sua deficiência e a sua finitude"[39].

Por isso, o segundo momento lógico, o da particularidade, representa a negação que suspende o lado unilateral da indeterminidade da universalidade abstrata, assim, o eu sai da pura determinação indiferenciada, abstrata, e dá-se um conteúdo, a partir da "natureza" ou do conceito de "espírito".

Este movimento lógico-dialético que transpassa universalidade e particularidade coloca os dois momentos numa relação recíproca, onde cada um dos termos resulta da negação do outro, evitando, com isso, fazer da particularidade uma mera dedução (a partir da universalidade). O "particular está contido no universal, assim também, por isso, esse segundo momento está contido no primeiro, e ele é somente um *pôr* aquilo que o primeiro já é em si" [40]. Ambos os momentos são igualmente negatividade. O primeiro (universalidade) é a negação de todo o conteúdo e o eu fica no seu círculo interno de pura forma abstrata, tendo nela a única determinação. O segundo momento (particularidade) é a

[38] FD § 6.
[39] FD § 6 A.
[40] FD § 6.

negação da determinidade da indeterminação – da pura universalidade abstrata –, onde o eu dá-se um conteúdo particular. Este conteúdo, contudo, é só um pôr aquilo que o primeiro momento já é em si mesmo. Por isso, o conteúdo posto não é algo estranho ao eu, mas é o eu mesmo que se dá efetividade numa determinidade, e nisso consiste, ainda, – como na universalidade abstrata – o seu lado unilateral; agora, o da finitude. No entanto, este é o momento necessário, porque o "eu passa, aqui, da indeterminidade indiferenciada à diferenciação, à posição de uma determinidade enquanto conteúdo e ob-jeto"[41]. Isto demonstra a posição de que o eu não só quer (universal abstrato), mas quer algo (um conteúdo particular). Este querer "algo" é uma restrição da vontade, mas, sem ela, a vontade, não é nada. Por isso, a vontade indeterminada precisa negar a sua universalidade abstrata (o puro querer) e entrar na finitude (particularização) para tornar-se vontade efetiva.

A restrição da vontade não é um mero limite externo, uma barreira pura e simples, mas o movimento imanente e necessário do conceito de vontade. Este é o momento lógico, que consiste em "apreender a *negatividade* imanente no universal ou no idêntico como no eu"[42]. Esta "negatividade" [43] é imanente ao conceito de vontade livre e

---

[41] FD § 6 Ad.

[42] FD § 6 A.

[43] Negatividade tem, aqui, um sentido estritamente dialético. Ela representa a negação da negação que é imanente à lógica do conceito. Neste sentido, a universalidade que representa o momento da pura indeterminação da vontade é negada pela particularização da vontade num conteúdo particular. Mas a vontade para pôr-se como determinada precisa negar a unilateralidade da própria particularização. Nisto, ela é singularidade, ou seja, a negação da

exprime-se logicamente através dos três momentos internos ao conceito: a universalidade, a particularidade e a singularidade.

> Nesse movimento da pura negatividade, a dupla negação está presente em cada um dos momentos derivados da universalidade indeterminada: a particularidade é negação da própria negatividade da abstração absoluta ou da pura reflexão inclusa na universalidade indeterminada, pois esta é, ela mesma, unilateral, e a singularidade, por sua vez, é a negação da limitação contida em toda particularidade determinada, negação mediante a qual a universalidade novamente se encadeia consigo mesma nessa particularidade, agora refletida sobre si mesma graças à negação da sua limitação[44].

Os três momentos do conceito, quais sejam, a universalidade, a particularidade e a singularidade, que constituem a base lógico-conceitual da vontade livre, são, sinteticamente apresentados por Hegel no adendo ao parágrafo sete da *Introdução à Filosofia do Direito*, do seguinte modo:

---

negação. Esta determinação da vontade representa o momento de retorno à universalidade enquanto síntese que suspende os dois momentos anteriores. Sobre negação/negatividade, cf. RAURICH, Héctor, *Hegel y la lógica de la pasión*, pp. 397-398; MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*, pp. 72-73; 123; INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel.*

[44] MÜLLER, Marcos Lutz. "Apresentação: um roteiro de leitura da Introdução". In HEGEL, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*, pp. 10-11.

> O que chamamos propriamente de vontade contém os dois momentos precedentes dentro de si. O eu é, enquanto tal, antes de tudo, atividade pura, o universal que está junto de si; mas este universal determina-se, e nessa medida ele não está junto de si, mas põe-se como um outro e cessa de ser universal. O terceiro momento consiste em que o eu, na sua restrição, nesse outro, está junto de si mesmo, e, ao se determinar, permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal: este é, então, o conceito concreto de liberdade, ao passo que os dois momentos precedentes foram havidos como abstratos e unilaterais[45].

A singularidade é o universal posto como o universal concreto. Ela reúne em si a unidade do conceito e suas determinidades que não são abstraídas ou separadas. A singularidade é a "identidade da identidade e da diferença". Mas, por ser a negação da negação, ela suprime a forma unilateral tanto da universalidade abstrata quanto da particularidade, reconduzindo-as à unidade do conceito, agora, como universal efetivo.

A vontade enquanto singularidade é a unidade dos dois momentos: da universalidade e da particularidade. Ela é "*autodeterminação* do eu, a um só tempo pôr-se como negativo de si mesmo, a saber, como *determinado*, *restringido*, e permanecer junto a si, isto é, em sua *identidade consigo* e em sua universalidade, e, assim, na determinação, encadear-se somente consigo mesmo"[46].

---

[45] FD § 7 Ad.
[46] FD § 7.

Nos parágrafos cinco, seis e sete da *Introdução à Filosofia do Direito*, Hegel analisa o conceito de vontade livre, segundo os três momentos internos do conceito nas suas determinidades: universalidade, particularidade e singularidade. A partir deste fundamento lógico-conceitual – que se engendra a si próprio pelo movimento de negação e de negação da negação –, Hegel pretende superar as formas unilaterais, portanto, não verdadeiras, de compreender o conceito de vontade. O fundamento lógico-especulativo do conceito de vontade livre possibilita a Hegel apreender a liberdade da vontade em seu fundamento abstrato, mas, ao mesmo tempo, já nessa esfera, encontra-se prefigurado o momento da sua individualização através do momento lógico da singularidade, no qual a vontade livre progride desde o seu fundamento rumo à sua finitização na figura concreta de uma vontade individual.

### 1.4 As três figuras de desenvolvimento do conceito especulativo de vontade livre

Os parágrafos cinco a sete da *Filosofia do Direito* apresentam o conceito especulativo de vontade livre como determinação essencial do espírito, concebido segundo a lógica do conceito que se articula e estrutura internamente pela intermediação recíproca dos seus três momentos: a universalidade[47], a particularidade[48] e a singularidade[49]. Deste modo, o conceito de vontade livre vem a ser o que é

[47] FD § 5.
[48] FD § 6.
[49] FD § 7.

somente a partir da atividade de autodeterminação do universal através da relação negativa que ele mantém consigo mesmo.

Esta relação de negação constitui o caráter lógico-especulativo do conceito de vontade livre que, primeiramente, ao negar a pura universalidade abstrata, particulariza-se, mas a particularização, como primeira negação, é, de igual modo, somente um dos momentos do conceito. Como cada um dos momentos do conceito é igualmente o todo, a particularização é, porém, a própria reflexão do conceito sobre si que se encadeia consigo mesmo, enquanto autodiferenciação posta por ele. Este encadeamento do conceito engendrado pela lógica especulativa do conceito demonstra, de igual modo, tanto a necessidade da particularização quanto o da suspensão[50] da limitação contida nela. Assim, pelo processo lógico da negação, o conceito emerge como singularidade ou universalidade concreta.

Neste contexto lógico, a particularidade representa a primeira negação, ou seja, negação da universalidade abstrata indeterminada, por ser ela ainda um momento unilateral, enquanto que a singularidade é, por sua vez, a negação da limitação contida na particularidade

---

[50] Cf. MÜLLER, Marcos Lutz. Nota 25. In HEGEL, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*, pp. 87-90. Nesta nota, o tradutor brasileiro faz uma apurada análise do verbo alemão *aufheben* e do substantivo *Aufhebung,* mostrando como Hegel explora-os na sua dialética especulativa. Após esta longa e detalhada análise, o tradutor chega à conclusão de que a melhor opção na língua portuguesa para reproduzir o sentido especulativo do verbo *aufheben* é traduzido por suspender/suspensão no sentido de eliminar, suprimir, elevar. Sobre o assunto, cf. também INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*, pp. 302-304 no verbete suprassunção; cf. Também FLÓREZ, Ramiro. *La dialéctica de la história en Hegel*, pp. 136-138.

determinada ou, dito de outro modo, é a negação da negação, mediante a qual a universalidade entrelaça-se com a particularidade devido à negação da sua limitação. Por isso, a "*singularidade* põe somente os momentos do conceito como diferenças, porque é a reflexão negativa do conceito sobre si"[51].

Esta negatividade autorreferencial passa a ser o fundamento que põe a diferença e, ao mesmo tempo, a identidade entre os termos diferenciados, ou seja, que um é o outro, e só o é pela mediação do outro. Esta é a lógica que permeia o conceito especulativo de vontade livre racional e autônoma e que se determina levando em conta o conteúdo na sua ulterior particularização na vontade natural ou imediata (vontade em si)[52]; na vontade livre reflexiva ou vontade do arbítrio (para si)[53]; e na vontade livre em si e para si[54]. A vontade natural ou imediata está marcada pela determinação da própria natureza e tem, como conteúdo imediatamente presente, os impulsos (*Triebe*), os desejos (*Begierden*) e as inclinações (*Neigungen*)[55]. Essa imediatidade da vontade, contudo, não se limita e tampouco se reduz ao determinismo da natureza. Se assim fosse, os impulsos, os desejos e as inclinações no homem estariam reduzidos ao seu estado bruto e anulariam completamente o caráter racional da vontade. Nesta

---

[51] Enc, § 165.
[52] FD §§ 10-13.
[53] FD §§ 14-20.
[54] FD §§ 21-24.
[55] Cf. MÜLLER, Marcos Lutz. "Apresentação: Um roteiro de leitura da Introdução". In HEGEL, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*, p. 11.

condição, o homem igualar-se-ia ao animal[56]. Embora a vontade esteja marcada pela imediatez da natureza, ela está implicitamente investida de racionalidade. Este é o fundamento pelo qual a vontade natural suspende sua imediaticidade e eleva-se à condição moral.

A vontade natural ou imediata na sua particularização[57] defronta-se com um conteúdo imediatamente dado pelos impulsos, desejos e inclinações, conteúdo que ainda não foi posto como meu. Por isso, este conteúdo apresenta-se à vontade como o indeterminado. Somente tomando para si a sua própria finitude, a vontade pode produzir o movimento da sua suspensão pela busca de satisfação, ou seja, pelo "processo de transpor o fim subjetivo na objetividade pela mediação da atividade de um meio"[58]. A vontade natural ou imediata está, assim, determinada sob um duplo aspecto: pelo conteúdo imediatamente dado pela natureza (impulsos, desejos e inclinações) e, pela forma, o fim, que, tomado abstratamente, é ainda, aqui, a oposição entre o "subjetivo e o objetivo". Esta dupla determinação da vontade, anteriormente referida, suspende a imediaticidade do conteúdo, visto que a vontade não se deixa afetar passivamente pela naturalidade imediata dos impulsos e das tendências; posto que ela, pela atividade do pensar, está

---

[56] "Também o animal tem impulsos, desejos, inclinações, mas ele não tem vontade, e tem que obedecer ao impulso, quando nada de externo o impede. O homem, porém, como algo inteiramente indeterminado, está acima dos impulsos, e pode determiná-los e pô-los como seus. O impulso está na natureza, mas que eu o ponha neste eu depende da minha vontade, que não pode alegar que ele reside na natureza" (FD § 11Ad.).

[57] FD § 8.

[58] FD § 8.

acima deles e, em princípio, pode abstrair de todos eles. Cada um dos impulsos é, aqui, apenas "o meu *em geral*, ao lado de outros, e, simultaneamente, é algo de universal e de indeterminado, que tem os mais variados ob-jetos e as mais variadas modalidades de satisfação"[59]. É mediante o ato de decidir-se por um conteúdo que a vontade suspende a "indeterminidade" dos impulsos e ela põe-se como vontade de um indivíduo, visto que é somente através deste querer resolutivo da vontade que o conteúdo passa a ser meu.

A mera exterioridade do conteúdo natural imbrica-se com o movimento de autodeterminação da vontade e, por este processo, a aparente justaposição dos impulsos, das tendências e das inclinações empreende o movimento de sua libertação. A vontade manifesta no exterior aquilo que ela é na sua interioridade, isto é, racional. Por isso, a própria naturalidade da vida (impulsos) é, em última instância, exteriorização da ideia, embora este conteúdo enraizado na naturalidade da vida só se torne efetivamente racional pelo processo de sua "purificação"[60].

O natural no homem não é um atributo isolado e independente da razão. Ao contrário, este conteúdo natural é, antes, a forma imediata do seu existir que ainda carece de liberdade. É, porém, no confronto com o elemento natural que a vontade empreende o movimento de sua autodeterminação enquanto vontade que decide. Deste modo, ela particulariza a universalidade da vontade livre, ou seja, a universalidade da vontade entra na forma da finitude. Assim sendo, a particularização da vontade seria desprovida de potência se ela não tivesse na base o "motor" dos

[59] FD § 12.
[60] FD § 19.

impulsos e das tendências, mas também, de igual modo, seria cega se ela se entregasse ao ímpeto da natureza. É pelo ato de decidir que a vontade põe-se como vontade de um indivíduo determinado e que, ao voltar-se para fora, ela diferencia-se em face dos outros indivíduos igualmente livres[61]. É pela decisão da vontade que o indivíduo afirma-se subjetivamente como livre em face da igual liberdade dos outros, mas "a vontade imediata é, porém, por causa da sua diferença entre a sua forma e o seu conteúdo, *formal*, à qual só cabe o *decidir abstrato* enquanto tal, não sendo o conteúdo, ainda, o conteúdo e a obra da sua liberdade"[62]. É pela elevação da vontade à universalidade do pensar que a liberdade torna-se o seu objeto e o seu fim, suspendendo a diferença entre forma e conteúdo. Isto demonstra que a contradição própria da vontade do arbítrio[63] requer a sua suspensão, na medida em que ela exerce, aqui, a função de termo médio que estabelece a passagem dialética da vontade natural (impulsos, tendências, inclinações) para a vontade livre *em si* e *para si*, onde a vontade põe-se como seu próprio objeto e fim.

Esta passagem dialética é necessária a fim de que a liberdade constitua-se enquanto objeto e fim último da vontade, visto que, na vontade do arbítrio, persiste ainda a contradição entre a forma e o conteúdo. Pelo lado formal, a vontade eleva-se acima de todo o conteúdo finito. Nisto ela permanece na pura reflexão sobre si mesma, mas, visto que a vontade do arbítrio só se efetiva mediante a escolha de um conteúdo, ela revela a sua dependência necessária de

---

[61] FD § 13.
[62] FD § 13.
[63] FD §§ 14-15.

algo finito, exterior e contingente. Aquilo que a vontade escolhe, pode, porém, por igual modo, abandonar novamente. Esta possibilidade de a vontade poder ultrapassar todo o conteúdo e colocar no seu lugar um outro qualquer faz com que ela não vá além da finitude[64]. Deste modo, a "indeterminidade, a indecisão ou a abstração é somente o outro momento igualmente unilateral" [65] da vontade.

A contradição da vontade enquanto arbítrio reside no fato de que somente o elemento da sua autodeterminação formal é-lhe imanente, enquanto que o conteúdo é-lhe dado pela natureza – externo e finito –. Por isso, ele não é algo imanente à atividade autodeterminante da vontade reflexiva. Assim, "segundo esta determinação, a liberdade da vontade é arbítrio – no qual estão contidos estes dois elementos: a livre reflexão que abstrai de tudo e a dependência do conteúdo ou da matéria, dados interior ou exteriormente"[66], a vontade permanece formal. O conteúdo "em si necessário enquanto fim"[67] frente à vontade reflexiva é só algo possível, por isso, o arbítrio é, aqui, a vontade enquanto contingência. O arbítrio, na estrutura lógica da autodeterminação da vontade, ocupa o lugar de termo médio que se coloca entre a "vontade enquanto meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si"[68].

Neste âmbito reflexivo, a vontade, enquanto autoconsciência, é a certeza abstrata da sua liberdade,

---

[64] Cf. FD § 16.
[65] FD §16.
[66] FD § 15.
[67] Cf. FD § 15.
[68] FD § 15 A.

> mas ela não é, ainda, a *verdade* da liberdade, porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim, [e] por conseguinte, o lado subjetivo é ainda outro que o lado objetivo; por isso, o conteúdo desta autodeterminação permanece, também, pura e simplesmente, algo apenas finito[69].

Isto mostra a contradição da vontade enquanto arbítrio, visto que "o arbítrio implica que o conteúdo não está determinado a ser meu pela natureza da minha vontade, mas pela *contingência*; portanto, sou igualmente dependente desse conteúdo, e essa é a contradição que reside no arbítrio" [70].

A vontade enquanto arbítrio, encerrada no elemento "formal da autodeterminação", pode, reiteradamente, abstrair de todo conteúdo. Neste elemento formal, ela é infinita. Para que ela determine-se, efetivamente, como vontade, necessita dar-se um conteúdo particular e, nisto, ela entra na finitude. Nessa perspectiva, afirma Müller:

> Esta contradição torna-se visível na relação dos arbítrios singulares entre si. Com efeito, se cada vontade singular toma a infinitude formal do arbítrio como fim último de sua ação, no sentido de fazê-la valer irrestritamente contra o outro arbítrio singular, confrontando-lhe a certeza abstrata e puramente negativa de que o seu arbítrio pode ultrapassar todo conteúdo finito e não está condicionado por nada, ela vai se defrontar com uma igual autocerteza do outro arbítrio, que

[69] FD § 15 A.
[70] FD § 15 Ad.

> igualmente quer lhe mostrar que não está condicionado por nenhum conteúdo finito[71].

A contradição do arbítrio evidencia-se nas suas consequências negativas que representam: *primeiro*, a reiterada negação dos impulsos e de sua satisfação fazem com que a vontade do arbítrio entre na má infinitude[72], numa progressão ao infinito (mau infinito). A vontade permanece, aqui, na abstração; *segundo*, porque a "dialética dos impulsos e inclinações"[73] não tem uma medida dentro de si mesma[74]: "os impulsos urgem uns aos outros, estorvam-se e querem todos ser satisfeitos. Quando, então, pospondo todos os outros, me coloco num deles apenas, encontro-me, assim, numa restrição destruidora, pois, precisamente por isso, abandonei a minha universalidade, que é um sistema de todos os impulsos"[75]. Como não há, imanente a esses impulsos, um critério para ordená-los, ou seja, o ato do "determinar", que subordina ou sacrifica um impulso em relação a outros, este ordenamento é dado pelo "decidir contingente do arbítrio"[76]; *terceiro*, pela contradição na avaliação moral desses impulsos. Eles são julgados bons enquanto determinações imanentes e positivas da vontade natural ou imediata. O homem é concebido, assim, "*bom por natureza*"[77].

---

[71] Cf. MÜLLER, Marcos Lutz. "Apresentação: Um roteiro de leitura da Introdução" in HEGEL, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*, pp. 13-14.
[72] Cf. FD § 16 e Enc § 478.
[73] FD § 17.
[74] Cf. FD § 17.
[75] FD § 17 Ad.
[76] FD § 17.
[77] FD § 18.

Estes impulsos são considerados maus enquanto determinações naturais da vontade, a princípio "opostos à liberdade e ao conceito de espírito"[78]. Sob este aspecto, as determinações naturais são *negativas* e precisam ser *extirpadas* [79]. O homem, deste modo, é "dito mau por natureza"[80]. Segundo Hegel, tanto uma quanto a outra posição pertencem ao arbítrio subjetivo e, portanto, devem ser ultrapassadas em sua particularização unilateral.

A contradição da vontade enquanto arbítrio e a sua limitação manifesta pelas suas consequências negativas, anteriormente descritas, requerem a ultrapassagem deste limite, visto que a finitização do conceito de liberdade subjetiva, do livre arbítrio, mostra a sua radical insuficiência, por não realizar, de forma positiva, as determinações do conceito de liberdade em sua universalidade, ou seja, segundo o conceito de liberdade que suspende a diferença entre a forma e o conteúdo.

É na suspensão da contradição do arbítrio que se dá a passagem à vontade *livre em si e para si*. Esta passagem pressupõe, por um lado, a "exigência da purificação dos impulsos"[81], a fim de que, libertos da sua imediatez subjetiva e contingente, sejam "reconduzidos à sua essência substancial. O que há de verdadeiro nesta exigência indeterminada é que os impulsos venham a ser o sistema racional das determinações da vontade; apreendê-los, assim, a partir do conceito, é o conteúdo da Ciência do Direito"[82]. Por outro lado, esta suspensão do arbítrio requer a

[78] FD § 18.
[79] FD § 18.
[80] FD § 18.
[81] FD § 19.
[82] FD § 19.

integração desses impulsos num todo de satisfação, a felicidade. Segundo Hegel, "na felicidade o pensamento já tem um poder sobre a violência natural dos impulsos, visto que ele não se contenta com o instantâneo, mas requer um todo de felicidade"[83].

A purificação dos impulsos dá-se pelo resgate do conteúdo, em si racional, da vontade natural ou da vida impulsiva, visto que, em última instância, a natureza já é exteriorização da ideia, porém, para isso, a naturalidade da vontade tem que ser elevada pelo pensamento à forma do racional. O verdadeiro, nesta "exigência de purificação dos impulsos"[84], é que eles venham a ser o "sistema racional das determinações da vontade"[85].

Num primeiro momento, isto parece suprimir a liberdade de escolha em favor de uma "liberdade substancial"[86]. A liberdade de escolha (arbítrio) está, contudo, suspensa, aqui, no sentido de que ela é negada enquanto contingência que se funda na naturalidade e está ligada à particularidade de um conteúdo, mas ela é, de igual modo, conservada na medida em que ela exercita-se enquanto está em conformidade com um sistema de direitos e deveres inerentes a situações éticas, frente às quais ela integra-se, guiada pela virtude da *retidão*[87].

A limitação ou insuficiência da liberdade subjetiva do arbítrio reside no fato de que ela ainda não corresponde integralmente às exigências das determinações lógicas do

---

[83] FD § 20 Ad.
[84] FD § 19.
[85] FD § 19.
[86] FD § 149.
[87] FD § 150.

conceito de liberdade, ou seja, a vontade livre "em si e para si", onde a liberdade passa a ser "seu objeto e seu fim".

A autorreferencialidade da vontade suspende a liberdade subjetiva e formal do arbítrio, porque, embora ela tenha a dependência de determinar-se num conteúdo particular, na vontade livre em si e para si, ela passa a ser seu próprio objeto e fim. Isto significa que, por intermédio do querer livre, ela quer-se a si mesma, diluindo toda e qualquer dependência a outro que não seja ela mesma. É a vontade que se pensa e se quer como livre. Ela é "*a universalidade que se determina a si mesma, a vontade, a liberdade* [...] como a Idéia verdadeira"[88]. Em outras palavras, "a verdadeira vontade está em que aquilo que ela quer, o seu conteúdo, seja idêntico com ela, em que a liberdade, portanto, queira a liberdade"[89]. Por isso "a vontade em si e para si é *verdadeiramente infinita*, porque o seu ob-jeto é ela mesma, por conseguinte, ele não é para ela *um outro*, nem uma *barreira*, porém, ao contrário, nele ela somente retornou adentro de si"[90].

A oposição forma/conteúdo, própria do arbítrio, está, aqui, suspensa porque ela deixa de ser "mera possibilidade, disposição ou faculdade (*potentia*)"[91], para ser o "efetivamente infinito (*infinitum actu*)"[92], uma vez que "o ser-aí do conceito ou a sua exterioridade objetiva é o próprio interior"[93]. O estar consigo mesmo da vontade no seu ser-aí demonstra a absoluta autorreferencialidade da

---

[88] FD § 21.
[89] FD § 21 Ad.
[90] FD § 22.
[91] FD § 22.
[92] FD § 22.
[93] FD § 22.

vontade. Todo o limite, toda a dependência desaparece aqui, porque aquilo que a vontade é em si também o é para si: liberdade que quer a liberdade. Esta é a verdadeira liberdade da vontade, o estar "junto de si"[94], visto que "ela não se relaciona a nada que não seja ela mesma"[95]. Conforme Hegel, "ela é a própria *verdade*, porque o seu determinar consiste em que ela seja no seu *ser-aí*, isto é, enquanto estando defronte a si mesma, aquilo que o seu conceito é"[96]. Assim, a vontade é a "universalidade concreta"[97]. Ela é a negação da negação que pôs como transparente para si a totalidade do conceito. Por isso, a liberdade "em si e para si" tem nela mesma o seu ser-aí, porque a sua objetivação é exposição de si mesma (conteúdo e fim), suspendendo, assim, toda a limitação e toda a dependência de um conteúdo particular. Deste modo, o percurso das determinações lógicas do conceito de vontade alcança, no conceito de vontade livre "em si e para si", o ápice do *espírito subjetivo* que, "enquanto unidade de inteligência e vontade, de espírito teórico e de espírito prático, é denominado de 'espírito livre'"[98].

Este ponto de chegada [99] é, na verdade, o ponto de partida da ciência filosófica do direito, ou seja, serve de fundamento para o direito enquanto objetivação do

---

[94] FD § 23.
[95] FD § 23.
[96] FD § 23.
[97] FD § 24.
[98] Cf. MÜLLER, Marcos Lutz. "Apresentação: Um roteiro de leitura da Introdução". In HEGEL, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*, p. 17. O referido comentador remete a expressão 'espírito livre' a HEGEL, Enc §§ 481-482; FD § 27.
[99] A do "espírito livre", Enc § 488.

"espírito livre". Por isso, objetividade e subjetividade[100] são, deste modo, determinações concretas da vontade livre "em si e para si". Segundo Ramos, "a *subjetividade*, a absoluta determinação do Espírito de ter a si mesmo por objeto, é também *objetividade*, na medida em que o Espírito possui em si a sua racionalidade que é, também, a sua 'realidade efetiva imediata'"[101]. Objetivo e subjetivo[102] não são determinações fixas, abstratas e excludentes, mas, dada a sua natureza

---

[100] FD §§ 25; 26.

[101] RAMOS, C. A. *Liberdade Subjetiva e Estado na Filosofia Política de Hegel*, p. 69.

[102] Comumente entende-se por objetivo e subjetivo como sendo determinações fixas, abstratas e excludentes, onde cada um dos termos mantém-se exterior ao outro, mas não é este o sentido que eles assumem aqui, visto que, dada a sua natureza dialética, é a posição relativa que cada um ocupa no todo, eles contêm o poder de traduzir-se um no outro. Assim, subjetivo pode ter o sentido de "um fim que é próprio só de um sujeito determinado" (FD § 26 Ad), mas pode também "se estender ao conteúdo da vontade e ela tem, então, a mesma significação que 'arbítrio': o conteúdo subjetivo é aquele que pertence meramente ao sujeito" (FD § 26 Ad). Ainda, subjetivo, pode ser concebido como aquele "puro eu vazio, que só tem a si mesmo como objeto, e que possui a força de abstrair de todo conteúdo ulterior" (FD § 26 Ad). De igual modo, Objetivo também pode ser apreendido de formas diversas e significar "tudo o que tornamos ob-jetivo para nós, sejam existências efetivas, sejam meros pensamentos que contrapomos a nós" (FD § 26 Ad); pode abarcar "a imediatez do ser-aí, no qual o fim deve realizar-se" (FD § 26 Ad); pode estender-se à vontade e significar, por um lado, a verdade (vontade divina, vontade ética) e, por outro lado, pode indicar a vontade que está imersa no seu objeto (a vontade infantil e vontade escrava) e "que não se sabe ainda como livre e é, por isso, uma vontade desprovida-de-vontade" (FD § 26 Ad). Subjetivo e objetivo no âmbito do direito representam o modo de exteriorização do conteúdo da vontade livre ao dar-se em um verdadeiro ser-aí. Cf. MÜLLER, Marcos Lutz. "Apresentação: Um roteiro de leitura da Introdução". In HEGEL, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*, p. 17.

dialética, contêm o poder de se traduzir um no outro[103], ou seja, de exteriorizar no mundo o seu conteúdo ainda abstrato. Esta exteriorização é precisamente o direito: o verdadeiro *Dasein* da vontade livre em si e para si, "a liberdade enquanto idéia"[104].

## 1.5 Pessoa jurídica e sujeito moral: notas preliminares

Nos quatro itens anteriores deste primeiro capítulo, buscou-se apresentar a estrutura lógico-conceitual do *conceito de vontade livre*, enquanto resultado[105] do desenvolvimento da teoria do *espírito subjetivo*, em particular da *psicologia*[106]. O conceito de vontade livre é, aqui, o ponto de partida para a teoria do *espírito objetivo*[107]. Neste particular, a FD é a exposição exaustiva do *espírito objetivo* apresentada de forma mais condensada na edição da *Enciclopédia* de 1817 e revista nas edições de 1827 e 1830. Não é objeto deste estudo, neste item, expor, em toda a sua exaustão, a *teoria do espírito objetivo* conforme ela é apresentada nas três grandes partes da *Filosofia do Direito*: *Direito Abstrato, Moralidade e a Eticidade*.

A referência que se fará, aqui, às duas primeiras partes da *Filsosofia do Direito – Direito Abstrato e Moralidade –*

---

103 FD § 26 Ad.

104 FD § 29.

105 O termo *resultado* não deve ser entendido, aqui, como mera consumação de um processo, ou seja, como um em si consequente que deixou para trás o que o produziu. O resultado é antes o *verdadeiro*, o todo que "é devir de si mesmo". Neste sentido, o resultado exprime o ser e o processo de sua mediação que se conserva no seu outro. Cf. RAURICH, Héctor. *Hegel y la lógica de la pasión*, pp. 343-347.

106 Enc, §§ 440-482.

107 Enc, §§ 483-552.

tem por objetivo específico apresentar, em linhas gerais, ao leitor apenas o fio condutor, ou seja, indicar o ordenamento lógico-conceitual que conduz à terceira parte da *Filosofia do Direito*, a *Eticidade* e, com isso, estabelecer a ligação com o tema da Sociedade Civil que será abordado no segundo e terceiro capítulos deste estudo.

A vontade livre – enquanto resultado e ápice do *espírito objetivo* – atua, segundo a lógica dialética que lhe é imanente, de tal modo que forma para si um mundo que é a reconciliação de si consigo mesma. No § 4 da FD, Hegel afirma que o ponto de partida do direito é "a vontade que é livre" e que "a liberdade constitui a sua substância e destinação"[108]. No adendo ao parágrafo supracitado, este princípio é reafirmado do seguinte modo: "a liberdade é uma determinação fundamental da vontade, do mesmo modo como o ser-pesado o é dos corpos"[109]. O peso não é algo acidental à matéria, mas essencial, uma vez que não há matéria sem peso e tampouco peso sem matéria. Este exemplo evidencia que a liberdade é a substância da própria vontade. Por isso, a *Filosofia do Direito*, enquanto *Espírito Objetivo,* tem como princípio organizador o conceito de liberdade e a sua realização, de modo que o desenvolvimento das diferentes figuras desta obra é a exposição do próprio conceito de vontade livre que se efetiva como liberdade e que tem, no "sistema do direito"[110], o solo fecundo de sua efetividade.

Seguindo a largos passos esta exposição do conceito de vontade livre que se efetiva como liberdade, pode-se

---

[108] FD § 4.
[109] FD § 4 Ad.
[110] FD § 4.

genericamente afirmar que o *Direito Abstrato* – primeira parte da *Filosofia do Direito*– refere-se à relação da vontade com a coisa externa, enquanto que a *Moralidade* – segunda parte – remete à relação da vontade consigo mesma, à subjetividade. A *Eticidade* – terceira parte – trata, por sua vez, da realização social e institucional da liberdade, que tem no Estado a sua efetividade plena.

Segundo a divisão apresentada por Hegel, no §33 da *Filosofia do Direito*, o *Direito Abstrato*[111] aborda o desenvolvimento da ideia de vontade livre em si e para si em sua forma imediata; por isso, o seu conceito é, aqui, abstrato e configura-se como *pessoa*[112] enquanto relação de propriedade e contrato. O conceito de *pessoa* não depende de outras figuras – na ordem lógica de constituição da FD –, mas é o próprio fundamento, ele mesmo abstrato, do *Direito Abstrato* e, por isso, formal. O conceito de *pessoa,* em Hegel, surge do ponto de vista sistemático como determinação do conceito de vontade livre "em si e por si"[113]. Este conceito é, por sua vez, o resultado alcançado pelo espírito subjetivo que está pressuposto na *Filosofia do Direito* e serve-lhe, aqui, de ponto de partida.

Ser *pessoa* significa, aqui, saber-se e querer-se como livre e considerar em relação aos outros a mesma prerrogativa. Ser *pessoa* é, então, compartilhar de uma universalidade que coloca todos os indivíduos em "pé de igualdade", porque os concebe como igualmente livres. Daí

---

[111] Para uma análise sintética da matéria tratada no "Direito Abstrato", cf. VALCÁRCEL, Amelia. *Hegel y la ética: sobre la superación de la "mera moral"*, pp. 323ss.

[112] Para uma explicação sucinta da função sistemática do conceito de "pessoa" na FD de Hegel, cf. VALCÁRCEL, Amelia. *Hegel y la ética: sobre la superación de la "mera moral"*, p. 324.

[113] Enc, § 481.

o imperativo: "Sê uma pessoa e respeite os outros como pessoa"[114]. Aqui se está abstraindo de toda a particularidade e a igualdade é apenas formal. Por isso, a universalidade da *pessoa* nega todo o conteúdo, uma vez que o direito formal não considera o indivíduo em sua particularidade concreta, com seus anseios e seus fins, "dado que na pessoa o particular não existe ainda como liberdade, tudo o que pertence à particularidade é aqui indiferente"[115]. Por esta razão, o *direito abstrato* é algo puramente formal. É uma possibilidade frente à totalidade das situações concretas. "A possibilidade é, pois, ser que tem a significação de também não ser"[116].

Assim, o sistema do direito pressupõe as pessoas, ou seja, as vontades livres de modo imediato como ponto de partida. Esta imediatez da vontade é, contudo, uma imediatez posta, produzida pela vontade livre. É o resultado alcançado pelo *espírito subjetivo*, enquanto espírito livre que, agora, determina-se como *espírito objetivo*. Desta forma, a *pessoa* é a primeira determinação do sistema do direito que abstrai de toda a determinação particular e considera o homem como ser, ou seja, enquanto um universal abstrato.

A autorrelação da *pessoa* é uma determinação somente imediata. Ela necessita, pelo processo de desdobramento do próprio conceito de *pessoa*, dar-se para si mesma uma esfera exterior[117]. Este é o conceito de

---

[114] FD § 36.
[115] FD § 37 Ad.
[116] FD § 37 Ad.
[117] FD § 41.

*propriedade*[118], que consiste na relação da vontade com a coisa[119] externa.

A *pessoa*, ao sair de sua subjetividade e ao plasmar-se no mundo exterior, cria um mundo humanizado, fazendo com que o mundo exterior deixe de lhe ser estranho e converta-se em seu mundo próprio, a liberdade.

Esta passagem da *pessoa* à propriedade[120] é necessária, a fim de que a vontade livre "em si e para si" tenha existência concreta. Este é o primeiro e mais simples elemento de unidade entre a vontade subjetiva e o mundo que lhe é puramente exterior: é a primeira relação da vontade com a coisa. Por isso, o conceito de *pessoa* encontra sua particularização nas coisas exteriores. Neste sair da vontade em direção ao mundo exterior, ela deixa de ser pura (formal), para dar-se uma realidade objetiva que se determina a partir da relação vontade/coisa.

---

118 Sobre o conceito de pessoa e propriedade, cf. o texto de RITTER, Joachim. *Persona y propriedad: um comentário de los parágrafos 34-81 de los "Principios de la Filosofia del Derecho" de Hegel*. In AMENGUAL COLL, G. et alii. Estudios sobre la "Filosofia del Derecho" de Hegel. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. Sobre o conceito de pessoa, cf. AMENGUAL COLL, G. *La moral como derecho: estudios sobre la moralidad en la Filosofia del Derecho de Hegel*, pp. 60-89.

119 A coisa é "o imediatamente distinto do espírito livre", ou seja, "o *exterior* em geral" (cf. FD § 42). Na anotação a este parágrafo, Hegel analisa dois significados opostos de *coisa*. Um como o substancial que "depende da coisa e não da pessoa" (cf. FD § 42 A). O outro: "a coisa oposta à pessoa (não ao sujeito), é o *oposto do substancial*, o que, segundo sua determinação, é só o exterior. O que é exterior para o espírito livre – que deve ser claramente diferenciado da mera consciência – o é em e por si: por isso, a determinação conceitual da *natureza é ser nela mesma exterior* (cf. FD § 42 A, grifo do autor).

120 Em FD § 46, Hegel critica o Estado platônico, por conter uma injustiça contra a *pessoa*.

Na anotação ao § 42 da FD, Hegel adverte sobre o fato de que a coisa enquanto algo objetivo tem significados opostos: *primeiro*, "quando se diz: *isto é a Coisa*, a *Coisa* e não a pessoa é o que importa"[121]. Ela tem o significado de algo substancial; portanto, algo que é subsistente por si independentemente da pessoa; *segundo*, quando a *Coisa* é colocada como "oposta à pessoa (a saber, não ao sujeito particular), a Coisa é o contrário do substancial"[122], porque, segundo a sua determinação, aqui, ela aparece como algo puramente exterior ao espírito, e nisto ela distingue-se absolutamente da consciência e tem o significado de um puro ser "em si e por si"[123]. Sob este ponto de vista, só o homem é vontade livre, enquanto que as coisas exteriores são um puro ser "em si e por si" destituídas de vontade e de personalidade, portanto, também exteriores para o espírito. Assim concebida, a coisa[124], enquanto exterioridade não tem fim próprio algum. Por este motivo, a *pessoa* tem o direito de colocar sua vontade sobre qualquer coisa exterior porque esta carece de liberdade, personalidade e direito[125]. A coisa recebe, assim, seu fim substancial, sua alma, da vontade. Este é "o direito de

---

121 FD § 42.

122 FD § 42 A.

123 Cf. FD § 42 A.

124 Segundo G. A. Coll, "a coisa se define por uma dupla exterioridade: em si e para espírito. Em si mesmo não tem interioridade nem tampouco para os demais ou segundo sua vontade e essência. É exterior a si mesma e aos demais. A coisa compartilha a determinação da exterioridade com a natureza, é o contraposto ao espírito, o externo, o universal e, portanto, aquilo que não é livre nem tem direito algum" (AMENGUAL COLL, G. *La moral como derecho: estudios sobre la moralidad en la Filosofia del Derecho de Hegel*, pp. 102-103.

125 Cf. FD § 42.

*apropriação* absoluto do homem sobre todas as *Coisas*"[126]. Deste modo, o conceito de propriedade dá efetividade ao conceito de *pessoa* através de coisas e, com isso, a vontade abandona sua pura subjetividade para dar-se um mundo objetivo. Aqui, a vontade "enquanto singular se torna objetiva para mim, ela adquire assim o caráter de *propriedade privada*"[127]. É a vontade como primeira determinação da ideia, ou seja, a primeira relação sintética entre objetividade e subjetividade. Este é o lado pelo qual o conceito de *pessoa* adquire existência propriamente dita. Isto porque, "enquanto pessoa, eu só tenho simultaneamente a *minha vida* e o *meu corpo*, bem como outras coisas, *na medida em que elas são minha vontade*"[128]. Por isso, a propriedade é a marca da minha vontade pessoal, o "ser-aí" da minha vontade. Segundo Hegel, este "é o importante ensinamento sobre a necessidade da *propriedade privada*"[129]. É pela alienação da coisa que a vontade ultrapassa os limites imediatos da relação com a coisa – posse e uso –, podendo desprender-se dela. Esta é a esfera do contrato.

O contrato representa o momento da vontade intersubjetiva. É a vontade que, agora, põe-se em relação com outra vontade através de uma coisa. Conforme Hegel,

> [...] esta relação da vontade com a vontade é o campo próprio e verdadeiro em que a liberdade tem existência. Esta mediação pela qual se tem uma propriedade não só mediante uma coisa e minha vontade subjetiva, senão ao mesmo tempo

[126] FD § 44.
[127] FD § 46.
[128] FD § 47.
[129] FD § 46 Ad.

> mediante outra vontade e, portanto, numa vontade comum, constitui a esfera do contrato[130].

O contrato tematiza a relação intersubjetiva, onde a vontade torna-se objeto para outra vontade e, nesta relação, a vontade torna-se vontade comum, ou seja, a minha vontade identifica-se com a vontade do outro [131] de tal forma que um só pode tomar a decisão se nesta decisão "está presente o querer do outro"[132]. Por isso, no contrato, leva a termo a exteriorização da vontade não somente em relação à coisa, mas em relação à outra vontade. Esta relação é, por conseguinte, a mediação de uma vontade idêntica na diferenciação de proprietários.

O contrato se estabelece entre proprietários segundo o arbítrio dos mesmos. Por isso, só pode gerar a vontade comum. Eis porque o contrato só pode ter validade na esfera das relações interpessoais privadas. Aqui, reside o limite do contrato[133]: ser somente vontade *comum* e não vontade universal, a qual requer o pleno acordo com o *direito em si*, enquanto que a vontade *comum*, regida pelo contrato, pode concordar parcialmente com o direito e, assim, pode conter a injustiça.

---

130 FD § 71.

131 É necessário esclarecer, aqui, que quando se usa a expressão *identificação da minha vontade com a vontade do outro* referindo-se a noção de vontade comum resultante do contrato, não se quer, com isso, afirmar que toda a extensão da minha vontade identifica-se com a vontade do outro, mas, ao contrário, que tão somente a minha vontade identifica-se com a vontade do outro apenas num aspecto particular, aquele estipulado no contrato.

132 FD § 74.

133 Sobre o alcance da noção de contrato, cf. AMENGUAL COLL, G. *La moral como derecho: estudios sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, pp. 118-123.

A *injustiça* é uma decorrência da relação entre vontades livres, visto que as coisas em si mesmas não são nem justas nem injustas. Justa ou injusta é a relação que se estabelece entre vontades igualmente livres. Porém, a *injustiça* não é uma decorrência necessária da relação entre vontades livres, mas contingente, de modo que ela só ocorre quando uma das vontades fere o direito da outra ou o próprio sistema do direito. Assim sendo, a *injustiça* é produto do arbítrio da vontade, portanto, um dado contingente da vontade que pode progredir no seu agravante do simples *dano* para a *fraude* e desta ao *crime* (delito).

Esses graus representam a intensidade com que o *injusto* pode realizar-se. O *dano* ou *injustiça* de boa-fé consiste na lesão menos intensa à vontade de outras pessoas por dar-se de forma involuntária. O *injusto,* aqui, é tomado pelo justo, ou seja, não há má-fé por parte daquele que lesa a vontade do outro. Neste primeiro nível da injustiça, há o reconhecimento do direito.

A *fraude* é um grau mais intenso de lesão da vontade, porque o direito é, aqui, tomado como aparência, isto é, dá-se a impressão de que, ao celebrar os contratos, se está seguindo rigorosamente os trâmites do direito, enquanto que, na verdade, visa-se a, com isso, lesar a vontade do outro. Aqui, a vontade particular tem a impressão de que não é lesada, uma vez que se impõe ao fraudado a crença de que o direito realiza-se por ele. É o direito enquanto universal que é lesado, porque é tomado como aparência[134].

---

[134] Cf. FD § 90 Ad.

O *crime* é o modo mais intenso de *injustiça*, porque, aqui, não se respeita "nem o direito em si nem o [direito] como ele me aparece"[135]. Lesa-se tanto o lado subjetivo quanto o lado objetivo. Neste sentido, afirma Valcárcel: "o delito é a violência contra o direito e, para restabelecer o equilíbrio, essa violência deve ser anulada pela violência que o direito traz implícito, violência, ademais, que só se manifesta neste caso"[136].

Deste modo, a *pena* aplicada contra a liberdade do arbítrio pelo Estado não é uma mera *vingança*, mas visa, com isso, a restaurar o direito e, ao mesmo tempo, restituir ao delituoso a racionalidade. A *pena* é a expressão de que o direito faz-se valer frente à vontade particular e mostra ao delinquente que, deste modo, ele mesmo não pode realizar-se como livre fora do direito. A *pena* ultrapassa o aspecto punitivo e assume um caráter pedagógico. Ela é a negação da negação do direito, ou seja, a restauração do direito, dando lugar a uma nova figura do direito: "a lei moral querida por toda a vontade particular"[137].

Assim, a suspensão da injustiça pela justiça punitiva[138] traz implícito o pressuposto de que o direito por si mesmo é o querer da vontade, um querer racional e universal que prescinde da particularidade individual. Deste modo, a justiça punitiva ultrapassa a mera vingança individual – o mau infinito – e reintegra a vontade particular ao sistema do direito, de tal modo que o

---

135 Cf. FD § 90 Ad.

136 VALCÁRCEL, Amelia. *Hegel y la ética: sobre la superación de la "mera moral"*, p. 338.

137 AMENGUAL COLL, G. *La moral como derecho: estudios sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 155.

138 FD §103.

indivíduo age em conformidade com o direito porque quer o direito em si. Cada particular toma como seus a justiça e o direito porque tem, por objeto da ação de sua vontade, a lei moral universal.

Por isso, a passagem do *Direito Abstrato* à *Moralidade* dá-se pela suspensão do *delito* e da *vingança* através da *justiça* punitiva que representa o desenvolvimento de uma nova figura (*Gestalt*) da vontade. A contradição que se instaura com o delito e com a vingança, entre a vontade universal (direito) e a vontade particular é, na verdade, uma autocontradição. Segundo G. A. Coll,

> [...] no delito a vontade particular por seu agir nega a vontade universal, sendo esta relação como desta vontade universal, essencial à vontade particular, posto que como vontade deve realizar seu conceito e, portanto, deve conter a vontade universal[139].

O *delito* representa a negação da vontade universal – o Direito -, que é a condição para que a vontade particular realize-se como liberdade. O delito torna impossível a coexistência de pessoas livres porque nega a condição universal da liberdade, o sistema do Direito. De igual modo, a *vingança*[140] – que por si remete a uma primeira violência – é, em princípio, uma reação contra o delito. Por si mesma ela não consegue, no entanto, suspender a oposição entre a vontade universal e a vontade particular,

---

139 AMENGUAL COLL, G. *La moral como derecho: estudios sobre la moralidad en la Filosofia del Derecho de Hegel*, p. 161.

140 FD § 102.

ainda que ela possa, segundo o conteúdo, ser "justa"[141]. Isto deve-se ao fato de que ela é apenas uma resposta ou uma reação da vontade particular ou da vontade subjetiva e, como tal, só ocasionalmente pode coincidir com a justiça. Assim sendo, a vingança não consegue suspender a contradição entre a vontade particular e a vontade universal. Por isso, a emergência de uma nova figura – no desdobramento do conceito de vontade livre – é necessária para suspender esta cisão entre vontade universal e vontade particular.

Através da justiça punitiva, "a vontade *existente em si* retorna a si por meio da suspensão dessa oposição"[142] e, com isso, ela mesma tornou-se *para si* e *efetiva*. Esta nova configuração não é um mero acréscimo, mas uma determinidade conceitual interna da vontade[143], que representa um novo passo no caminho da formação da vontade subjetiva.

O núcleo das atenções da vontade volta-se, aqui, da exterioridade para a interioridade, na medida em que a vontade particular (subjetiva) quer para si mesma a universalidade da lei moral como sua autodeterminação.

Aqui, surge, propriamente, o ponto de vista moral, porque a vontade subjetiva particular quer para si o universal[144]. Esta exigência da vontade traz implícita a exigência de suspender a contradição tanto do delito quanto da vingança. Isto porque, na perspectiva moral, a vontade não aceita nada de estranho que se lhe imponha a

---

141 FD § 102.
142 FD § 104.
143 FD § 104.
144 Cf. FD § 103.

partir do exterior. Ao contrário, requer que cada particular faça seus a justiça e o direito.

A moralidade tem, portanto, como núcleo de suas atenções a interioridade da vontade, ou seja, a reflexividade da vontade que se faz objeto para si mesma. Nesta perspectiva, o sujeito moral pauta o seu comportamento não mais tendo em vista uma possível coerção externa posta pela esfera jurídica como apenas no direito abstrato, mas por identificar o seu querer ao querer universal.

Nesta reflexão em si da vontade, põem-se em relação, numa mesma vontade, o particular e o universal. A vontade, aqui, não se relaciona com objetos ou coisas exteriores, mas consigo mesma. Assim, ela converte-se em sujeito moral, ou seja, a liberdade do indivíduo realiza-se enquanto autodeterminação interior da própria vontade que age em conformidade com a universalidade da lei moral. Por isso, na base do agir, o que conta não é o proibido ou o permitido (direito positivo), mas, sim, o motivo interior: "o propósito e a intenção" do sujeito. O propósito considera a ação do ponto de vista do agente. Por isso, a responsabilidade recai sobre o que ele sabia e queria enquanto agente.

Na intenção, o sujeito aparece em sua dimensão universal como pensante, de modo que deve fazer da sua ação particular uma ação universalizável. A passagem do propósito à intenção consiste em considerar a universalidade que está inscrita na própria ação. Este lado universal da ação requer do agente que ele, enquanto ser pensante, apreenda a *dimensão universal de sua ação* singular, e que esta seja "sólida e querida"[145] por ele: Nesta ação, está

[145] FD § 120.

incluído o momento subjetivo da vontade, ou seja, o "direito do sujeito de encontrar satisfação na ação"[146]. O bem-estar define-se, aqui, enquanto satisfação destes conteúdos imediatos da vontade natural, mas, com isso, Hegel visa a introduzi-lo como objeto e fim da vontade moral, porque este conteúdo não é mera imediatez, mas pertence à vontade enquanto refletida sobre si que analisa, distingue, julga e escolhe. Por isso, o conteúdo particular visado por um sujeito também particular, tem nele mesmo a universalidade própria enquanto busca da felicidade. Este é o direito da subjetividade. Daí se deduz que o bem-estar desejado por um sujeito particular deve ser estendido aos demais como o direito da vontade subjetiva. A realização do interesse *particular* deve, porém, estar referida ao *universal*. O elo de unidade entre o interesse particular é posta, então, pela "ideia do bem" que atua como elemento universal do próprio conteúdo da consciência, integrando a vontade particular e a vontade universal. O "bem é essência da vontade em sua substancialidade e universalidade, a vontade em sua verdade; é, portanto, só no pensamento e por meio do *pensamento*"[147]. Esta é a disposição de querer o que é o "bem em si".

### 1.6 Transição da moralidade à eticidade

O "bem" e a "consciência moral", enunciados no § 128 da FD e desenvolvidos na terceira seção sobre a moralidade[148], de certo modo, sintetizam tanto a

[146] FD § 121.
[147] FD § 138.
[148] FD § 129-140.

universalidade do direito quanto a particularidade do agente, a objetividade e a subjetividade[149] e enunciam o seu conteúdo, bem como suas consequências.

Ambos os conceitos, enquanto estatutos lógicos são unilaterais, porque ainda não foram negados enquanto momentos e, portanto, não foram elevados a um nível superior e englobados enquanto momentos do conceito. Na interpretação de Müller,

> [...] o *bem*, para não permanecer meramente um universal formal e abstrato, '*devendo* somente *ser*', exige um princípio de determinação e efetivação do conteúdo que lhe seja próprio, isto é, exige, para ter o seu contrário nele mesmo, abarcá-lo como seu momento; ao mesmo tempo, para se constituir unilateralmente como totalidade por si, exclui de si o seu contrário, a subjetividade como seu princípio de determinação e realização efetiva, que também se lhe defronta, por sua vez, em sua potência de abarcá-lo.
>
> Analogamente, a *consciência moral*, para não ser um mero princípio abstrato de determinação, exige a universalidade e validade objetiva para as suas determinações, isto é, exige, também, conter em si o seu contrário como momento, exige que o bem seja para ela um universal essencial e interno; ao mesmo tempo, para constituir-se unilateralmente como totalidade auto-suficiente de autodeterminação e como universal poder de dissolução e atualização de todos os conteúdos, ela exclui de si o seu contrário, a universalidade em si e

[149] FD § 128.

> substancial do bem, para instaurá-la exclusivamente a partir de si[150].

Tanto o "bem" quanto a "consciência moral" elevados à "totalidade" são carentes de determinação. Para tanto, enquanto configurados como totalidades, eles aparecem como momentos relativos e aparentemente autônomos e, assim, para determinarem-se como totalidades, cada um em particular necessita incluir o seu oposto, isto é, reduzindo o outro a um momento próprio de si. Desta forma, como ambos têm a mesma pretensão de afirmar a própria autonomia, instaura-se uma contradição, cuja resolução Hegel remete à sua lógica [151].

Para suspender a separação ou independência entre o bem e a consciência moral, exige-se, do ponto de vista lógico, que ambos sejam reconhecidos como momentos limitados e finitos e, que, ao mesmo tempo, impliquem-se reciprocamente, ou seja, que o seu caráter de dever-ser realize-se e que a subjetividade deva ser boa. É devido ao seu caráter limitado e finito que o bem abstrato tem sua efetividade e que a subjetividade contém o bem. Nisto, ambos os momentos (totalidades) apontam para a sua suspensão. Este passo, entretanto, não pode efetivar-se sem que seja negada a sua forma unilateral de "totalidades" independentes, onde uma reduz a outra a um momento seu. Esta contradição interna a cada oposto, na sua pretensão de constituir-se como totalidade autossuficiente e que exige do mesmo ponto de vista a inclusão e a exclusão

---

[150] MÜLLER, M. L. "A dialética negativa da moralidade e a resolução especulativa da contradição da consciência moral moderna" in *Discurso* (27), 1996: 101.

[151] FD § 141 A.

do seu contrário, acaba por se autodestruir em sua identidade. Deste modo, as totalidades são negadas enquanto unilaterais e nisto se "rebaixam a momentos do *conceito*"[152] e nele têm a sua unidade. Nesta perspectiva, afirma Hegel:

> Este ser posto [os opostos] o alcançam na sua negatividade, nisto que eles, do modo como *unilateralmente* se constituem como totalidades por si [...] se suprimem e, através disso, reduzem a momentos, a momentos do *conceito*, que se revela como a sua unidade, e, mediante esse ser posto dos seus momentos, adquire *realidade*, sendo, portanto, agora, enquanto *idéia*[153].

Deste modo, os dois conceitos – o bem e a subjetividade –convertem-se em momentos da *Eticidade*. No elemento ético, as totalidades opostas perderam a sua independência e unificam-se no conceito de *Eticidade,* por isso, tornaram-se *concretas*. Assim, a *Eticidade* aparece como a verdade do "bem" e da "subjetividade". A subjetividade passa a ser "o princípio de determinação imanente e de efetivação do próprio bem, 'a sua ativação e o seu desenvolvimento'" [154], e o bem, como "bem vivo" torna-se o universal concreto da vida ética e, ao mesmo tempo, "absoluto fim último do mundo"[155]. A *Eticidade* é

---

152 FD § 141.

153 FD § 141A. Citado e traduzido por MÜLLER, Marcos Lutz. "A dialética negativa da moralidade e a resolução especulativa da contradição da consciência moral moderna". In *Discurso* (27), 1996: 107.

154 Enc § 512.

155 FD § 119.

identidade concreta de ambos os momentos, quais sejam, do bem e da subjetividade.

Esta esfera superior – *Eticidade* – é entendida, aqui, como sendo o direito em sentido amplo, o qual abarca todo o processo de realização da liberdade, que envolve tanto a estrutura jurídica e política quanto os costumes sociais e os hábitos individuais. É neste sentido que a *Eticidade* é a esfera superior que realiza tanto a *pessoa* quanto o *sujeito moral*. Ela é a ideia da liberdade como "bem vivo".

É a *Ideia* da liberdade que tem existência enquanto direito – sentido amplo de direito, cuja estrutura lógica de desenvolvimento Hegel já apresentou nos parágrafos (4-29) da *Introdução à Filosofia do Direito* e que encontra, aqui (*Eticidade*), a sua realização adequada. Este é o novo périplo do espírito, no qual todas as figuras anteriores ou modos de realização da liberdade encontram, aqui, a sua plena realização. A *Ideia* da liberdade como "bem vivo" não é uma força impessoal que se impõe do exterior aos indivíduos, mas, ao contrário, no elemento ético, esta preserva a unidade tanto do bem (direito) quanto da consciência moral (subjetividade). Desta maneira, Coll considera que:

> [...] o bem se concretiza na medida em que se particulariza na autoconsciência do sujeito e, assim, se torna real neste, convertendo, por sua vez, o sujeito num momento de sua auto-realização. O sujeito já não se encontra frente ao bem como uma consciência moral puramente subjetiva (§§ 136-138) senão que sabe e quer o ser-efetivo do bem, como seu fundamento e plenitude pelo que ele mesmo alcança sua própria liberdade e excelência. O abismo entre o puro dever-ser e o ser tem sido

> superado, por quanto o indivíduo agente quer e realiza o bem (a idéia da liberdade que se quer a si mesma) como seu próprio fim[156].

Por isso, para que haja liberdade, é necessária a consciência da liberdade, isto é, o saber-se livre que, para tornar-se livre, exige um mundo livre. Só assim a liberdade torna-se objeto e fim de si mesma. Tais aspectos são introduzidos no § 143, desde onde Hegel enuncia que "esta unidade do conceito de vontade e de sua existência"[157] é "saber", portanto, "consciência da distinção destes dois momentos da idéia"[158]. Desta forma, na *Eticidade*, ambos os momentos não desaparecem, mas se integram enquanto momentos necessários da *Ideia* de liberdade.

No § 144, Hegel afirma que "o ético objetivo que aparece no lugar do bem abstrato é, por meio da subjetividade como *forma infinita*, a substância *concreta*. Tem, portanto, em seu interior, *diferenças* que estão determinadas pelo conceito"[159]. Neste sentido, objetivo e subjetivo perpassam todo o transcurso da *Eticidade* e devem ser concebidos, deste modo, somente como "formas dela"[160] de modo que "o bem é aqui substância, isto é, realização do objetivo como da subjetividade"[161].

É nas "instituições e nas leis existentes em si e por si" [162] que o ético tem o seu conteúdo e, desta forma, ele

---

156 AMENGUAL COLL, G. *La moral como derecho: estudios sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 386.
157 FD § 143.
158 FD § 143.
159 FD § 144.
160 FD § 144 Ad.
161 FD § 144 Ad.
162 FD § 144.

sobrepõe-se à opinião subjetiva e ao capricho [163]. Se o exposto nos parágrafos anteriormente mencionados "parece dar a entender que a substância ética" impõe-se como um elemento de exterioridade aos indivíduos, no § 154 da FD, Hegel dirime esta compreensão unilateral afirmando que "o direito dos indivíduos à sua *particularidade* está também contido na substância ética, pois a particularidade é a maneira fenomênica – *exterior* em que existe o ético" [164].

Deste modo, o *ético* ou a *eticidade*, do ponto de vista objetivo, apresenta-se como "substância concreta como leis e instituições que são em si e para si"[165] "forças éticas"[166], como "leis e poderes"[167]. Este aspecto institucional, sob o qual o ético apresenta-se, parece ser independente dos indivíduos e está acima deles. Embora este seja um aspecto real e objetivo, o verdadeiro ético não se reduz, contudo, ao institucional, uma vez, que "na *identidade simples* com a realidade dos indivíduos, o ético enquanto modo de atuar universal dos mesmos aparece como costume" [168].

O costume é outro modo através do qual o ético identifica-se com os indivíduos e, neste sentido, orienta e dá sentido à sua vida individual. Por isso, tanto o costume (coletivo) quanto o hábito (individual) convertem-se numa "*segunda natureza*"[169]. Esta *segunda natureza* não é um mero estereótipo ou algo fossilizado, mas representa "a alma"

---

[163] FD § 144.
[164] FD § 154.
[165] FD § 144.
[166] FD § 145.
[167] FD § 146.
[168] FD § 151.
[169] FD § 151.

através da qual o costume e o hábito adquirem "o significado e a efetiva realidade de sua existência"[170].

A subjetividade que se desenvolveu no interior da moralidade alcança no "ético a existência adequada a seu conceito"[171]. Na *Eticidade,* objetivo e subjetivo não aparecem mais como polos opostos e excludentes, mas como momentos da substância ética na qual o sujeito não mais vê nas leis, instituições e poderes estabelecidos algo estranho que contrasta com os fins do sujeito. Ao contrário, é neste elemento substancial ou ético que ele se reconhece e encontra o sentimento de si mesmo, ou seja, estabelece uma relação de identidade entre o mundo objetivo – instituições, leis e poderes – e o seu mundo subjetivo, que dá sentido à sua existência particular.

Da relação do indivíduo com as determinações da substancialidade ética deduz-se a relação de direito e dever. A noção de dever só aparece como uma limitação (*Beschränkung*) para a "subjetividade indeterminada ou liberdade abstrata"[172], ou a respeito dos "impulsos da vontade natural ou da vontade moral"[173] que se determina como bem.

Na verdade, o dever para o indivíduo é uma libertação na medida em que ele é a negação da subjetividade abstrata, do impulso meramente natural e das reflexões morais do puro dever-ser. Por isso, "no dever-ser o indivíduo se liberta e alcança a sua liberdade substancial"[174].

---

[170] FD § 151.
[171] FD § 152 A.
[172] FD § 149.
[173] FD § 149.
[174] FD § 149.

# CAPÍTULO 2

# A SOCIEDADE CIVIL

## 2.1 O conceito de Sociedade Civil: considerações prévias

A elaboração do conceito de *Eticidade* em Hegel está presente desde o início do desenvolvimento do seu sistema filosófico. Porém, o que interessa, aqui, não é apresentar as sucessivas elaborações do referido conceito em suas diferentes nuances teóricas que, na verdade, representam o esforço filosófico de Hegel em apreender conceitualmente, as grandes transformações da sociedade europeia no final do século XVII e no início do século XVII. Neste sentido, tomar-se-á como ponto de partida, para este estudo, o conceito de *Eticidade,* como Hegel apresenta-o na obra da sua maturidade filosófica que tem o título de: *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência*

*do Estado no Traçado Fundamental.* Contudo, o conceito de *Eticidade* não será analisado, aqui, em toda a sua extensão, mas, no interior deste conceito, destacar-se-á como objeto de estudo a teoria da Sociedade Civil que ocupa a Segunda Seção da *Eticidade*, precedida pela *Família* e seguida pelo *Estado*.

O grande esforço de Hegel, diferentemente de outros filósofos da modernidade, foi tentar conciliar o sentido de substância ética e política do mundo grego e os ideais filosóficos, econômicos e políticos do mundo moderno. Ideais que foram concebidos e fomentados pela Filosofia iluminista, pela Revolução Industrial e pela Revolução Francesa. Neste sentido, Hegel com o conceito de Eticidade, construído a partir da lógica especulativa do *conceito,* conciliou e preservou o sentido ético político da comunidade (substância ética) sem negar o livre desenvolvimento do princípio da liberdade subjetiva que é marca do mundo moderno. Dito de outra forma, Hegel com sua lógica especulativa soube dar uma prioridade lógico-ontológica à comunidade política (Estado) sobre o interesse da particularidade (indivíduo), mas ele demonstrou igualmente a necessidade do livre desenvolvimento da particularidade para que a liberdade, no mundo moderno, pudesse efetivar-se a partir da autonomia da vontade, preservando, assim, o princípio da liberdade subjetiva.

É neste sentido que o conceito de Sociedade Civil [175] em Hegel, no interior da estrutura lógico-especulativa da

[175] Sociedade Civil: "O que Hegel, na *Filosofia do Direito*, denomina 'Sociedade Civil' é a criação positiva do individualismo e o proclama especialmente como a façanha do mundo moderno. Representa o reconhecimento crescente pela comunidade que seus membros têm

FD, representa um profundo diagnóstico dos principais acontecimentos dos tempos modernos. Estes acontecimentos provocaram profundas transformações no mundo do trabalho e nas estruturas jurídicas e políticas da sociedade, colocando o indivíduo, com seus fins privados, no centro das atenções, levando o princípio da liberdade subjetiva ao seu pleno reconhecimento. Este princípio é marca e a distinção entre os tempos modernos e o mundo antigo e medieval.

Neste particular, a teoria da sociedade civil é o terreno da mediação e da efetividade da liberdade subjetiva.

---

direitos e interesses legítimos também como particulares, como indivíduos privados, e não unicamente como membros de um dos tradicionais agrupamentos da comunidade. Isto significa também o reconhecimento de que os indivíduos tenham opiniões pessoais sobre um amplo campo de questões, que têm direito a representar e expressar livremente, inclusive no caso de que sejam diferentes às crenças e valores estabelecidos. Claro está que, para serem aceitáveis a um homem moderno, estes princípios tradicionais devem tomar a forma de convicções racionais, ainda que sejam subjetivos, ao mesmo tempo em que a eticidade deve aparecer aos indivíduos não como algo alheio e contrário a seus interesses particulares, senão como algo inextrincavelmente ligado a eles, e no qual seu interesse privado confia verdadeiramente em última instância (PELCZYNSKI, Z. A. *La concepción hegeliana del Estado* In AMENGUAL COLL, G. (ed.). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 258-259). O conceito de Sociedade Civil empregado ao longo deste trabalho refere-se na verdade ao que Hegel no sistema da eticidade denomina "sociedade civil-burguesa". Não utilizaremos, aquí, o adjetivo *burguesa* por uma questão estilística, uma vez que é patente que Hegel, com este conceito refere-se exclusivamente a sociedade civil-burguesa, ou seja, a que pertence ao mundo moderno e que, tem na sua base, o conceito de propriedade privada e está diretamente ligada ao trabalho industrial e, portanto, que tem, no centro de suas atenções, o interesse do indivíduo. Contudo, nas citações textuais próprias de Hegel, conservaremos o adjetivo *burguesa* para não alterar o estilo original do texto.

Hegel com sua teoria da Sociedade Civil pretende responder aos desafios dos novos tempos e mostrar, ao mesmo tempo, que estes representam um novo momento de determinação da liberdade compreendida como autodeterminação da vontade. Deste modo, a teoria da Sociedade Civil representa o processo de elaboração lógico-conceitual com o qual Hegel apreende os novos acontecimentos e, com isso, estabelece claramente a distinção entre a esfera das relações privadas (economia) - que tem por base a divisão do trabalho e a satisfação das carências – e a esfera pública estatal.

É no confronto entre a tentativa de reatualizar o ideal grego da comunidade ético-política de um lado e do moderno jusnaturalismo contratualista de outro, "que Hegel vai desenvolver uma teoria da moderna sociedade e do Estado constitucional soberano no interior de uma concepção da vida ética do que ele vai chamar de eticidade" [176]. Tendo como pressuposto este confronto entre o antigo e o moderno, Hegel, na FD, "mostra e justifica conceitualmente a diferença, gestada nos tempos modernos, entre Sociedade Civil e Estado"[177].

---

[176] MÜLLER, Marcos Lutz. "A gênese conceitual do Estado ético" In *Filosofia Política*, Nova Série, p. 11.

[177] Ibidem.

## 2.2 Os dois princípios [178]da Sociedade Civil

A Sociedade Civil, como esfera intermediária entre a Família e o Estado, na estrutura lógica da *Eticidade*, representa o elemento da modernidade, gestada ao longo de um processo que perfaz o caminho das revoluções europeias no âmbito da filosofia, da política e da economia, criando o espaço para a autonomia da *pessoa* e formando uma rede de novas relações interpessoais na busca e satisfação dos interesses privados.

É através da relação dos particulares entre si que cada um realiza o seu bem próprio. Com isso, "o fim particular se dá a forma da universalidade e se satisfaz, enquanto, ao mesmo tempo, satisfaz conjuntamente o bem próprio de outrem" [179]. Isto demonstra que os indivíduos enquanto pessoas privadas, que parecem excluir o interesse dos outros, por fazer dos seus fins, fins absolutizados em detrimento dos fins dos outros, acabam por ter que se ligar necessariamente a outros particulares para alcançá-los.

É a contraposição e o condicionamento recíproco[180] entre o princípio da particularidade e da universalidade que

---

[178] Sobre os dois princípios estruturais da Sociedade Civil cf. FD § 182 e 182 Ad. Segundo Manfredo Riedel, "os dois princípios da sociedade civil, o 'fim egoísta em sua realização' e a condição de sua eficácia, a 'universalidade' do egoísmo, fundamentam [...] ' um sistema de dependência multilateral' e, isso, de forma que a 'subsistência e o bem-estar do singular e sua existência jurídica estão entrelaçados com a subsistência, o bem-estar e o direito de todos e se fundamentam neles e somente neste contexto são reais e estão assegurados neste contexto"' In (AMENGUAL COLL, G. *La moral como derecho: estudios sobre la moralidad en la Filosofia del Derecho de Hegel*, p. 215).

[179] FD § 182 Ad.

[180] FD § 184 Ad.

constituem a lógica do desenvolvimento dos diversos temas na Sociedade Civil. O primeiro princípio da Sociedade Civil é a "pessoa concreta que é para si um fim particular" [181] e não apenas a *pessoa abstrata*, enquanto dotada de capacidade jurídica, que pressupõe uma igualdade formal, mas a *pessoa concreta* "enquanto ela é um todo de carências [*Bedürfnisse*] e uma mistura de necessidade natural e arbítrio"[182] que busca concretizar seus fins para satisfazer suas necessidades objetivas e subjetivas é um princípio da Sociedade Civil. Este princípio assegura, em cada indivíduo, a liberdade de expandir-se em todas as direções e colocar-se a si mesmo no centro deste movimento de determinação, contanto que respeite o mesmo princípio nos outros.

É, pois, no contexto do mundo moderno que este princípio torna-se factível, e que, segundo Hegel, só agora se "faz justiça a todas as determinações da ideia"[183], porque, no mundo antigo e medieval, a liberdade subjetiva ainda não havia alcançado o seu reconhecimento em sua universalidade; nem o espaço institucional (político e jurídico) para o seu pleno desenvolvimento.

É na sociedade moderna, com o conceito de Sociedade Civil, enquanto esta representa a esfera "da diferença que intervém entre a família e o Estado"[184], que o princípio da liberdade subjetiva encontra o solo de seu desenvolvimento e, igualmente, o reconhecimento jurídico e político.

Neste sentido, do ponto de vista lógico-conceitual, a Sociedade Civil é o espaço da autodeterminação do

---

[181] FD § 182.
[182] FD § 182.
[183] FD § 182 Ad.
[184] FD § 182 Ad.

indivíduo "enquanto fim para si mesmo", mas este está condicionado pela forma da universalidade. Por isso, na base da Sociedade Civil, atuam os princípios lógico-especulativos da particularidade e da universalidade, assim expressos no parágrafo 182 da *Filosofia do Direito*:

> A pessoa concreta que, como *particular* é fim para si, enquanto ela é um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e de arbítrio, é *um princípio* da sociedade civil, - mas a pessoa particular, enquanto ela está essencialmente em *relação* a outra, tal particularidade, assim que cada uma se faça valer e se satisfaça *mediada* pela outra e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente só enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, é o outro *princípio* [185].

É esta necessidade, ínsita nos processos de mediação dos fins particulares, onde cada um realiza seu fim mediado pelo outro, que estabelece a ligação (*Verbindung*) entre os singulares autônomos. Assim, a realização do "fim egoísta, condicionado deste modo pela universalidade, funda um sistema de dependência omnilateral"[186].

Só neste contexto os direitos da particularidade estão assegurados e tornam-se efetivamente reais. A universalidade funda um sistema que, por um lado, parece meramente exterior, mas, por outro, é ela mesma que se constitui na forma da mediação como elemento intrínseco na realização de todo o fim particular. Universalidade e

---

[185] FD § 182.
[186] FD § 183.

particularidade enquanto categorias lógicas resultam da cisão da Ideia ética. Assim, ela

> [...] confere aos momentos uma existência própria: à particularidade, o direito de desenvolver-se em todos os aspectos, e à universalidade, o direito de mostrar-se como o fundamento e a forma necessária da particularidade, como o poder que rege sobre ela e como seu fim último[187].

A *Ideia ética* cinde-se em seus extremos, que, enquanto tais, constituem o seu "*momento abstrato*". Por isso, "cada um tem o outro como sua condição"[188].

Na sequência do adendo acima referido, Hegel apresenta dois exemplos [189] mostrando o perigo que representa fixar-se num ou noutro destes extremos (*particularidade* ou *universalidade*). Estes exemplos ilustram o caráter excludente destes princípios quando tomados

---

[187] FD § 184.

[188] FD § 184 Ad.

[189] Os dois exemplos a que Hegel reporta-se, neste adendo, visam a demonstrar que os dois princípios – particularidade e universalidade, quando tomados unilateralmente, não fazem justiça à ideia da liberdade: "Assim, a maior parte dos indivíduos encara o pagamento de impostos como uma lesão da sua particularidade, como algo que lhes é hostil, que atrofia o seu fim; mas, por mais verdadeiro que isso *pareça*, a particularidade do fim, não pode, todavia, ser satisfeita sem o universal, e um país no qual não se pagassem impostos, não se distinguiria, certamente, pelo fortalecimento da particularidade. Poderia parecer, igualmente, que a universalidade se sairia melhor se ela absorvesse em si as forças da particularidade, como, por ex., está exposto no Estado platônico; mas também isso é, novamente, tão só uma aparência, visto que ambos só são um pelo outro e um para o outro e se convertem um no outro. Fomentando o meu fim, fomento o universal e este, por sua vez, fomenta o meu fim" (FD § 184 Ad).

unilateralmente, porque, deste modo, não faria justiça à *Ideia*, que requer, pela dinâmica de sua estrutura lógica, a unidade dos opostos na sua diferença.

Os exemplos demonstram, por sua vez, que a necessidade e a contingência implicam-se logicamente. O verdadeiro neste processo é que todo o fim particular só se efetiva como tal pela mediação do universal que é sua condição. A substância ética expõe-se na sua cisão – Sociedade Civil – e entra na sua finitude a fim de superar este dilaceramento e recompor-se pelo processo de produção de si.

Na Sociedade Civil [190], a substância ética está polarizada numa cisão entre *particularidade* e *universalidade*[191]. Aqui, a particularidade representa o momento do fim privado e procura expandir-se em todas as direções, elegendo tudo o mais como meio para a realização dos seus fins. O que, porém, parece ser um movimento devastador de todas as formas de sociabilidade pela busca desenfreada de fins egoístas - uma vez que, para tal fim, necessita entrar em relação com os outros - acaba por produzir uma forma de relação universal, que, por sua vez, condiciona o particular, agindo sobre ele como uma medida restritiva às formas de absolutização da subjetividade. Por esta razão, o

---

[190] A Sociedade Civil representa o momento da exterioridade ou da atomística. Cf. Enc. §523.

[191] O ponto central ou "o problema essencial que vai ser posto pela teoria hegeliana da Sociedade Civil é de compreender e identificar o tipo muito particular da solidariedade que liga seus membros uns aos outros, justamente quando eles tendem a separar-se, seguindo cada qual seu interesse particular, que parece dever opô-los entre si, e impedi-los de formar uma sociedade comum, uma coletividade efetiva" (LEFEBVRE, Jean-Pierre. MACHEREY, Pierre. *Hegel e a sociedade*, p. 28).

universal mostra-se, em sua verdade, como o fundamento do particular por ser a sua própria condição. O universal não é uma forma de particularidade, mas "o fundamento e a forma necessária da particularidade, como poder que rege sobre ela como seu fim último"[192]. O universal é o fim (*Zweck*) último da particularidade, porque ele é a possibilidade de toda a forma particular, ou seja, a sua condição. Assim,

> [...] o princípio da particularidade se desenvolve para si até a totalidade, ele passa à *universalidade* e tem exclusivamente nesta a sua verdade e o direito da sua realidade efetiva positiva. Esta unidade, que não é a identidade ética, em virtude da subsistência por si de ambos os princípios desse ponto de vista da cisão (§ 184), é precisamente por isso, não enquanto *liberdade*, mas sim enquanto *necessidade*, a de que o *particular* se eleve à *forma da universalidade*, e nessa forma procure e tenha o seu subsistir[193].

Neste sentido, a Sociedade Civil é um fenômeno exterior (*äussere Ercheinung*) [194] ou, ainda, um momento abstrato da ideia que se cinde em seu fundamento e que não se recompõe como identidade verdadeira ou ideia ética. É deste modo que o universal, aqui, é transformado em meio pelos indivíduos, que visam a fins específicos e privados. Estes só, contudo, alcançam seus fins egoístas "na medida em que determinam de modo universal o seu saber, querer e fazer, e se façam um *elo* da cadeia dessa

---

192 FD § 184.
193 FD § 186.
194 Cf. FD § 184.

*conexão*"[195], visto que, na Sociedade Civil, os indivíduos não produzem mais para si, mas para os outros (mercado), buscam por esse intermédio realizar seus fins.

É pela *cultura* (*Bildung*) e pelo trabalho que se abre uma nova condição e se estabelece uma nova unidade entre interioridade e exterioridade, nova unidade que suprime a naturalidade do mundo objetivo – pelo trabalho – e as formas de consciência imediata, formas suprimidas pela "formação e cultivo pessoal", elevando o modo de satisfazer as necessidades a uma universalidade formal e abstrata que constitui o novo elemento de mediação social das carências e interesses. Na verdade, este elemento emancipatório da Sociedade Civil não reside na consciência individual, mas, aqui, o interesse da ideia realiza-se no fato de que os indivíduos inserem-se enquanto *elos* de uma cadeia. Este é o

> [...] *processo* de elevar, pela necessidade natural assim como pelo arbítrio das carências, a singularidade e a naturalidade desses à *liberdade formal* e à *universalidade* formal *do saber e do querer*, de *formar pelo cultivo* a subjetividade na sua particularidade[196].

É pela formação e pelo trabalho que o homem liberta-se, tanto das formas de sua consciência natural e imediata, sujeitas ao arbítrio dos desejos e impulsos imediatos, bem como da natureza exterior, ampliando, pela "representação", pela "reflexão" e pelo "cultivo", o círculo dos seus desejos e necessidades, criando meios e modos

---

[195] FD § 187.
[196] FD § 187.

diversos para a sua satisfação.

Hegel tem a *cultura* [197] e o *trabalho* como elementos de libertação do homem da sua condição natural mediante um processo de humanização da natureza e do cultivo da subjetividade, uma vez que, enquanto ser natural, ele é apenas a possibilidade de ser homem e não um homem efetivo. É por esta razão que Hegel posiciona-se criticamente contra aquelas:

> [...] representações acerca da *inocência* do estado de natureza, da simplicidade dos costumes dos povos não-cultivados, por um lado, e a opinião que considera as carências, a sua satisfação, as fruições e as comodidades da vida particular, etc., como fins *absolutos* [198].

Hegel esclarece que o homem só se pode tornar livre quando toma posse de si mesmo pelo "cultivo do seu corpo e do seu espírito", ou seja, quando se liberta da sua condição natural imediata por meio da cultura e do trabalho. Hegel vê na civilização a possibilidade de libertação do homem, enquanto que Rousseau vê nela um meio de decadência e escravização humana. Hegel caracteriza como sendo inocente ou ingênua a posição de Rousseau, porque ele fixa-se na naturalidade, concebendo o homem apenas em-si, ou seja, segundo o conceito. Conforme Hegel, segundo o conceito, o homem só é possibilidade de ser humano, mas não verdadeiramente efetivo.

---

[197] FD § 197 A.
[198] FD § 187 A.

Hegel dirige a sua crítica também contra aquela concepção individualista que entende o homem como um complexo de desejo e necessidade e que só constrói formas de sociabilidade como finalidade estratégica para tirar o maior e melhor proveito possível da sua condição privada. Esta concepção coloca o interesse egoísta como fundamento da natureza humana sobrepondo o interesse privado a qualquer forma de vida comunitária.

A teoria dialética hegeliana pretende suplantar a ambas as posições. A primeira, por permanecer na abstração do conceito. Isto porque, para Hegel, por natureza, o homem é apenas possibilidade de se tornar um homem. A segunda, porque absolutiza o relativo e contingente, alçando-o ao estatuto de princípio universal, ou seja, a particularidade, que, segundo Hegel, também tem a sua legitimidade de ser, torna-se o único fim supremo, convertendo tudo o mais em meio, fazendo das formas de vida comunitária e social, legal e estatal, elementos estratégicos e exteriores para atingir fins egoístas (privados).

Hegel é o primeiro a reconhecer a legitimidade do interesse da particularidade e afirma que a Sociedade Civil, que pertence ao mundo moderno, é o lugar próprio da realização dos interesses privados. O mundo moderno é, portanto, o "primeiro que faz Justiça a todas as determinações da Idéia"[199], visto que é só na modernidade que o homem toma plena consciência de que *todos são igualmente livres*[200], mas acrescenta que o fim particular está, em última instância, condicionado pela "universalidade".

Hegel, através da lógica do conceito, demonstra que

---

[199] FD § 182 Ad.
[200] Cf. FD § 209 A.

há uma relação necessária entre particularidade e universalidade, afirmando que o particular não passa de um momento, relativo. Este, porém, não só é tolerável, mas legítimo e igualmente necessário, para que a *ideia* possa pôr-se em todas as suas diferenças e efetivar-se como um *universal concreto* nas formas superiores de vida comunitária, tendo no Estado sua forma mais acabada. Se o particular se fixa-se no seu isolamento ou no enfrentamento com o universal; se o privado sobrepor-se ao público; se o individualismo – próprio da Sociedade Civil – não for suspendido na *eticidade do Estado*, dissolve-se, desta maneira, toda a conexão sistêmica e aniquila-se o poder da *ideia*, que é o único verdadeiro e efetivo que está no começo "como puro conceito e no fim como realidade efetiva", como Ideia. Assim,

> [...] se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se a sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então *o interesse dos singulares enquanto tais* o fim derradeiro em vista do qual eles estão unidos, e daí segue-se, igualmente, que depende do bel-prazer ser membro do Estado[201].

É evidente, aqui, a crítica que Hegel fez às doutrinas do jusnaturalismo contratualista moderno, por estas absolutizarem a defesa incondicional da propriedade e, com isso, relegarem o Estado a uma posição estratégica e exterior de proteção à propriedade, elevando-a a condição última da liberdade humana. O Estado, segundo esta concepção, é fruto do arbítrio dos indivíduos e assume a

[201] FD § 258 A.

forma de um *contrato*. Segundo estas teorias, o homem é titular de direitos antes e independente de sua participação no Estado. A visão hegeliana, ao contrário, afirma que esta abordagem confunde a esfera da Sociedade Civil e a do Estado (a *Eticidade* plenamente realizada), subordinando o público à lógica do privado, o todo às partes, eternizando o dualismo e a cisão, enquanto que a *verdadeira* relação entre indivíduo e Estado é de natureza completamente diferente, visto que,

> [...] como o Estado é espírito objetivo, o indivíduo só tem objetividade, verdade e eticidade enquanto ele é membro do Estado. A *união* como tal, ela própria, é o verdadeiro conteúdo e fim, e a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal; a sua ulterior satisfação particular, a sua atividade e as suas modalidades de comportamento têm esse [elemento] substancial e universalmente válido por ponto de partida e por resultado [202].

Esta vida universal representa, para o indivíduo, a integração nas instituições (estamentos, a administração da justiça, corporações, órgãos político-administrativos), que compõem a vida orgânica do Estado, onde a vontade pessoal (individual) vai se reconciliando com as formas comunitárias de vida, integrando-se ao fim último da vida ética como cidadão ou membro do Estado. Assim, o direito da particularidade está assegurado e torna-se verdadeiramente efetivo porque no Estado estão presentes e integrados o momento da particularidade e da universalidade.

---

[202] FD § 258 A.

## 2.3 A Sociedade Civil e seu significado sistemático

A Sociedade Civil que pertence ao mundo moderno, constitui a "diferença que intervém entre a Família e o Estado"[203], na qual a *Ideia ética* defronta-se com os seus limites e a sua finitude a fim de superar-se e produzir-se como liberdade numa nova unidade integradora, o Estado.

Os indivíduos agem guiados pela imediatez de seus interesses, sem ter consciência da efetivação da *Ideia ética,* a qual percorre o longo caminho das diferentes formas de oposição, repondo-se sempre novamente nos diferentes momentos de mediação, próprios da Sociedade Civil: o "sistema das carências", a "administração da justiça", os "estamentos" e as "corporações". A dinâmica interna à Sociedade Civil ou a mediação dialética faz com que a ideia ética efetive-se pelo desenvolvimento autônomo da particularidade, enquanto "restringida pelo poder da universalidade"[204].

Este desenvolvimento desenfreado da particularidade visando à satisfação dos interesses privados e, por isso, submetido à toda sorte de contingência, gera o triste espetáculo da "miséria física e moral"[205] da sociedade. Aqui, a *Ideia ética* parece perder-se no infinito processo de diferenciação no qual os indivíduos levam uma vida em comum simplesmente pelo fato de não poderem prescindir disso para alcançar os seus fins. Este é, segundo Hegel, o

---

[203] FD § 182 Ad.
[204] FD § 185.
[205] Cf. FD § 185.

"sistema da atomística"[206], visto que,

> [...] dessa maneira, a substância vem a ser apenas uma conexão universal, mediatizante, de extremos autônomos e de seus interesses particulares. A totalidade, desenvolvida em si mesmo, dessa conexão é o Estado enquanto sociedade civil, ou enquanto *Estado Externo* [207].

Este *atomismo social* é a *parte* que se sobrepõe em relação ao *todo* enquanto antítese à tradição clássica – que concebia o homem como um "animal essencialmente político" –, com a diferença de que o *mundo grego* não havia ainda despertado para estas diferenciações da substância ética, próprias do mundo moderno e pós-revolucionário. É no mundo moderno e pós-revolucionário que o processo atinge a sua maturidade no momento em que se instaura o espaço legítimo e autônomo da vontade subjetiva.

Muitos doutrinários do direito público moderno[208]

---

[206] Enz. § 523.

[207] Enz. § 523.

[208] Se o estatismo e o organicismo contrapõem-se ao individualismo e se o liberalismo coloca no centro de suas atenções a categoria do indivíduo, segundo Domenico Losurdo, "é Hegel que acusa os liberais de perder de vista o indivíduo ou de querer sacrificá-lo no altar do universal. É o liberalismo ou liberismo que, absolutizando o momento da 'tranqüila segurança da pessoa e da propriedade', tem sim em vista o universal do correto funcionamento do ordenamento jurídico no seu conjunto, mas perde de vista o 'bem-estar do indivíduo', o bem- estar do particular' (Rph., 230). Trata-se agora de fazer que o indivíduo seja considerado, enquanto pessoa, também na sua particularidade' (Rph.,III, 188). Como se pode perceber pelo acima exposto, é "Hegel que insiste na centralidade do indivíduo, em polêmica contra os liberais. Para entender esse paradoxo, é preciso levar em consideração que o indivíduo do qual parte a tradição liberal é o proprietário que protesta contra as intrusões do poder

de cunho liberal não puderam compreender o Estado moderno como determinação da substância ética, justamente porque colocaram, como fundamento deste, os indivíduos isolados enquanto átomos sociais. Com isso, reduziram a mais elevada instituição ética, o Estado, àquilo que Hegel denomina de *estado exterior*, razão porque tais teóricos terminam por confundir a Sociedade Civil com o Estado.

Entre os filósofos modernos, Hegel teve o mérito de estabelecer com clareza a distinção entre Estado e Sociedade Civil e, ao mesmo tempo, de reelaborar antigas noções com o intuito de captar e expor – mediante uma apurada crítica sob a égide da lógica especulativa – o movimento imanente de transformação de toda a história, principalmente do mundo ocidental cristão. O novo conceito de Sociedade Civil só faz sentido quando inserido na ordem desta mesma lógica especulativa das determinações da *Ideia*. Nesta perspectiva, o princípio da liberdade subjetiva só atinge historicamente seu pleno reconhecimento político com a Revolução Francesa. Hegel, contudo, adverte, no parágrafo três da *Filosofia do Direito*, para não confundir a ordem histórica do aparecimento das determinações da *Ideia* com a ordem lógico-especulativa do

político na sua inviolável esfera privada, ao passo que, nessa lição de Hegel, o indivíduo do qual parte é o plebeu ou plebeu potencial, que invoca a intervenção do poder político na esfera da economia para que lhe garanta o sustento. Em um caso, é a propriedade a ser defendida; no outro, é a particularidade plebéia ou potencialmente plebéia. E o universal abstrato tomado como alvo, em um caso, é o Estado, o poder político que poderia se tornar instrumento das classes não possuidoras; no outro, são as leis de mercado que consagram as relações de propriedade existentes" (LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal: Liberdade, Igualdade, Estado*, pp.126,127).

conceito. Desta maneira, segundo Hegel,

> [...] considerar as determinações jurídicas no seu surgimento e desenvolvimento *que aparece no tempo*, este esforço *puramente histórico*, assim como considerar o conhecimento da sua coerência inteligível do ponto de vista do entendimento, a qual provém da comparação dessas com as situações jurídicas já aí-presentes, tem o seu mérito e a sua valia na sua esfera própria, e não se relaciona com a consideração filosófica, na medida em que, com efeito, o desenvolvimento a partir de razões históricas não se confunde com o desenvolvimento a partir do conceito, e a explicação e a justificação históricas não alcançam o significado de uma justificação *válida em e por si* [209].

Esta citação textual parece, à primeira vista, não ter nenhuma relação com o tema que está sendo tratado aqui. Ela revela, todavia, do ponto de vista lógico, a sua importância para analisar o conceito de Sociedade Civil. Ela ilustra ainda que o referido conceito é, no mundo moderno, o desenvolvimento de uma figura lógica da substância ética. A Sociedade Civil é, aqui, entendida apenas como um dos momentos de determinação da substância ética, visto que, na ordem lógica da FD, ela representa o desenvolvimento da *Ideia* no presente histórico. Isto demonstra claramente que Hegel, diferentemente de outros pensadores modernos, cultiva um grande apreço pela cultura grega, na qual buscou muitos elementos conceituais, principalmente os de

[209] FD § 3 A.

conteúdo ético-político formulados sinteticamente no pressuposto da *bela totalidade ética grega*, na qual Hegel inspirou-se para reelaborar uma teoria do Estado e da Sociedade, nos moldes de lógica especulativa para o mundo moderno[210].

Não obstante este pressuposto, o que ocorre no âmbito da Sociedade Civil parece ser exatamente o seu oposto: O *particular* tende a mostrar-se como o mais significativo e usa a sua força para impor-se como o único fim que deve valer-se a si mesmo e por si mesmo. O universal aparece, aqui, como um elemento aparentemente secundário, do qual os indivíduos privados, movidos pelo interesse próprio, só se servem estrategicamente. Semelhante submissão do universal ao particular dissolveria a base orgânica da substância ética e, com isso, desmoronaria o edifício conceitual que constitui a arquitetônica da *Filosofia do Direito*. Esta cisão e contraposição entre universalidade e particularidade, na Sociedade Civil, não deve ser apreendida como uma relação de pura exterioridade, onde, cada um dos polos mantém-se à distância do outro e um parece excluir o outro. Na verdade, ambas estão "reciprocamente ligadas e condicionadas" [211]. Assim, esta submissão é só aparente. Neste sentido,

> [...] poderia parecer, igualmente, que a universalidade se sairia melhor se ela absorvesse em si as forças da particularidade, como, por exemplo,

---

[210] Sobre o problema da fundamentação e constituição lógica da individualidade, cf. NUZZO, A. *Representazione e concetto nela "logica" della Filosofia del diritto di Hegel*, pp. 34-35.

[211] FD § 184 Ad.

> está exposto no Estado platônico, mas também isso é, novamente, tão-só uma aparência, visto que ambos só são um para o outro e se converte um no outro. Fomentando o meu fim, fomento o universal e este, por sua vez, fomenta o meu fim[212].

A figura da Sociedade Civil testemunha o reconhecimento, por parte de Hegel, do papel decisivo que a particularidade tem na realização da verdadeira universalidade ética no mundo cristão-germânico: o princípio da "pessoa humana" e da subjetividade. O mundo antigo ignorava o princípio da subjetividade e, no mundo moderno, os jacobinos fizeram deste princípio uma abstração. Por isso, atrás da crítica madura de Hegel à concepção da *polis grega* e, no mundo moderno, a crítica às teorias do "atomismo social" – postas como fundamento do Estado – Hegel, com a sua lógica especulativa do conceito, preserva de igual modo tanto o interesse da particularidade quanto o interesse da universalidade, ou seja, é conservado, assim, o interesse do indivíduo e o interesse da comunidade ética.

A produção teórica de Hegel em Jena apresenta uma clara consciência da impossibilidade de transferir para o mundo moderno esta "bela totalidade ética grega", embora o princípio fundamental grego da preponderância do "todo sobre as partes" continue sendo a base irredutível de seu pensamento. Hegel está consciente da emergência de um novo princípio, qual seja, o da subjetividade, que foi a causa do desmoronamento do Estado grego, porque os próprios gregos combatiam inutilmente o que era o emergir

---

[212] FD § 184 Ad.

de uma nova figura da substância ética. Por isso, o princípio da subjetividade, tido como desagregador entre gregos, passa a constituir a figura hegemônica no mundo moderno.

O patriotismo ou virtude política dos antigos gregos[213] ignorava quaisquer interesses ou fins particulares. O cidadão – "indivíduo" – não podia interpor entre a sua consciência e a lei do Estado a sua opinião subjetiva, seu arbítrio, sua convicção interior – como faziam os sofistas –, porque este era exatamente o princípio desagregador da "totalidade ética da polis", que abriria as portas para a decadência do mundo grego.

O mundo grego não admitia o conflito de interesses entre o particular (cidadão) e o todo (*polis*) ou entre o direito subjetivo e a comunidade política, visto que o fim deste confundia-se com o fim do Estado, compondo, assim, uma identidade ética substancial. A ação dos cidadãos estava baseada na confiança e na participação direta em todos os assuntos públicos. Foi no contexto grego, com os sofistas, que, contudo, irrompeu o princípio da liberdade subjetiva de forma crítica e negativa e, de forma afirmativa, com Sócrates, no momento que os combatia, acabando por introduzir, com isso, um novo princípio enquanto apelo à consciência individual: "Conhece-te a ti mesmo". Esta consciência da individualidade foi um fator de decadência para a cultura grega, porque possibilitou a eclosão de novos elementos (competição, egoísmo, individualismo) que dilaceravam

---

[213] Para uma análise crítica do público e do privado do mundo antigo à modernidade, cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. (cap. II – "As esferas pública e privada", pp. 31-88).

aquela identidade entre público-privado, ou seja, a unidade ética e política da *polis*.

O que parecia ser um princípio de corrupção e anarquia para o povo grego, era, na verdade, uma nova figura da *Ideia ética* que enunciava um novo aspecto universal do homem: a "autonomia da consciência", ou seja, o princípio da liberdade subjetiva. Este raiar de um novo dia para a humanidade apenas havia começado entre os gregos.

No Direito Romano, este princípio adquiriu uma forma jurídica através do conceito de *pessoa*. Este conceito estabelece, porém, apenas uma igualdade formal entre os indivíduos porque, no Direito romano, somente os proprietários têm o estatuto jurídico de *pessoa*. A universalidade, aqui, é apenas uma igualdade formal e abstrata que exclui deste direito a maior parte do povo, inclusive os membros da própria família, visto que somente aos proprietários é assegurada essa igualdade jurídica. Por isso, a universalidade é, aqui, uma unilateralidade excludente, por ter elevado o direito do particular (proprietário) à forma do universal, em detrimento dos não proprietários.

Somente no cristianismo, o princípio da liberdade subjetiva atinge a sua universalidade plena: todos os homens são iguais diante de Deus. Cada um responde pelos seus atos perante o supremo juiz (Deus), que julgará com equidade todo homem, independentemente da sua condição material e do seu *status* social, econômico e jurídico-político. Hegel reconhece e atribui ao cristianismo o mérito de ter introduzido a universalidade do princípio da liberdade subjetiva. Este reconhecimento do valor infinito e

universal de todo homem exprime-se enquanto direito da subjetividade: o de ser tratado como fim e não como meio.

O cristianismo superou aquela universalidade formal do direito romano porque inclui todos os indivíduos, independentemente da sua condição temporal, introduzindo na interioridade do homem o verdadeiro sentido da vida. O espírito do cristianismo, no processo de sua expansão histórica, atinge, com a Reforma Protestante, um novo e decisivo patamar de realização do princípio da liberdade subjetiva, porque ressaltou o valor do indivíduo, desconsiderando as relações exteriores de mediação da Igreja, como necessárias para a salvação. O valor do indivíduo é exaltado, porque o luteranismo centrou na intimidade da consciência moral a sede do encontro com Deus.

A filosofia do *Esclarecimento* (*Aufklärung*) consolidou filosoficamente o princípio luterano-cristão com o imperativo da *autonomia da consciência*, mas é com a Revolução Industrial e Revolução Francesa que esta autonomia do indivíduo ganha praticidade, colocando no centro das atenções o interesse privado, superando os vínculos das antigas formas de produção e consumo, agora, mediados pelo trabalho livre e pelo mercado. É, porém, com a Revolução Francesa que o princípio da liberdade subjetiva atinge, do ponto de vista jurídico-político, o seu reconhecimento universal, consolidado e exaltado nos princípios de *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade*. Estes ideais revolucionários proclamam e reconhecem o princípio da liberdade subjetiva como um direito inalienável de todo

homem[214].

## 2.4 O conceito de indivíduo e a liberdade subjetiva

Com a sua crítica ao platonismo, Hegel demonstra que se torna irrealizável, nos tempos modernos, o velho princípio da totalidade ética grega. Platão pensava que, para alcançar o princípio supremo do bem e da felicidade, era necessário suprimir todo o interesse da particularidade. O núcleo da problemática do pensamento de Hegel consiste, no entanto, não em eliminar o direito da particularidade, como fazia Platão, mas em encontrar uma solução teórica que reconciliasse o pressuposto clássico do privilégio do todo sobre as partes e tornasse-o factível no mundo moderno. A anotação ao parágrafo 185 da *Filosofia do Direito* é um texto exemplar, onde Hegel faz a crítica à utopia platônica e, ao mesmo tempo, expõe o significado que ele atribui ao cristianismo como portador do princípio da "personalidade e da autonomia da consciência" que era desconhecido no mundo antigo. Afirma Hegel neste parágrafo que,

> Platão em seu Estado apresenta a eticidade substancial em sua *beleza e verdade* ideais; mas ele não pôde dar conta do princípio da particularidade subsistente por si, que em seu tempo irrompera na eticidade grega, a não ser contrapondo-lhe o seu

[214] O nosso interesse, aqui, foi destacar as grandes linhas do percurso do princípio da "liberdade subjetiva" para demonstrar a sua importância para os tempos modernos. Embora tenhamos consciência de muitos outros desdobramentos, o que está em questão é demonstrar a importância do tema da liberdade subjetiva para o mundo moderno.

> Estado somente substancial e excluindo inteiramente o mesmo princípio, até mesmo nos começos que ele tem na *propriedade privada* (§ 46 Anot.) e na *família*, e, depois na sua formação mais madura, enquanto arbítrio próprio e escolha do estamento, etc. É essa falha que leva a desconhecer a grande verdade *substancial* do seu Estado e a encarar este, habitualmente, como uma fantasia visionária do pensamento abstrato, como o que se costuma chamar de *ideal*[215].

A crítica de Hegel a Platão demonstra claramente que a teoria platônica do Estado não só não abria espaço para o desenvolvimento da liberdade subjetiva, mas buscava antes combatê-la, por entender que este princípio desagregava a própria comunidade ética, por colocar no centro das atenções o interesse da particularidade.

A consequência prática da concepção teórica do Estado platônico foi ter eliminado do seu sistema as duas condições fundamentais para o surgimento e o desenvolvimento do princípio da liberdade subjetiva e da particularidade: a família e a propriedade privada. Em relação à família, a educação das crianças deveria ser assumida pelo Estado, pois esta tarefa é algo demasiado importante para estar entregue ao arbítrio da vida privada.

A propriedade privada, por constituir o princípio da divisão, instauraria entre os indivíduos uma luta desenfreada na busca de seus interesses, solapando as bases da vida pública (da comunidade), introduzindo toda a espécie de males, corrompendo, deste modo, a vida do cidadão. Platão não percebeu o horizonte verdadeiro do

[215] FD § 185 A.

novo momento histórico, pelo qual a substância ética, ao dividir-se, desenhava para o mundo uma nova figura da *Ideia ética*. Assim, toda a luta contra o seu aparecimento foi vã, porque, segundo Hegel, a *Ideia*, independentemente da consciência que os indivíduos dela têm, segue o seu caminho e aparece em sua verdade, suprimindo as formas abstratas do entendimento.

Hegel afirma, no início da anotação ao parágrafo 185 de *Filosofia do Direito*, que "o desenvolvimento da particularidade[216] é o elemento que assinala, nos antigos Estados, o começo da corrupção dos costumes e a razão última de sua decadência"[217]. Na sequência a esta anotação, Hegel explica que os antigos Estados estavam assentados sobre um *princípio patriarcal e religioso* ou sobre um princípio de *eticidade espiritual*, porém simples; por isso,

> [...] não podiam suportar dentro de si a cisão dessa intuição e a reflexão infinita da autoconsciência dentro de si, e [assim] sucumbiram a esta reflexão quando ela começou a se salientar, primeiro na disposição de ânimo e, depois, na realidade efetiva, porque faltava ao princípio ainda simples desses Estados a força verdadeiramente infinita, que reside unicamente naquela unidade que *deixa* a *oposição* da razão *divergir em todo o seu vigor* e que a dominou, unidade que, portanto, se mantém nessa oposição e *a mantém coesa dentro de si* [218].

Hegel observa que, no mundo clássico, os laços comunitários estavam reforçados por uma religiosidade

[216] Cf. FD § 124.
[217] FD § 185 A.
[218] FD § 185 A.

imediata, conforme os costumes próprios, cuja regra moral estava balizada no *ethos*, ou seja, no hábito consolidado pela tradição que age com um fator pré-reflexivo, gerando a coesão social. A religião, a política e a moral entrelaçavam-se, fazendo coincidir as esferas do público e do particular.

Conforme Hegel, o elemento que supera a "bela totalidade ética" é

> [...] o princípio da *personalidade infinita dentro de si, subsistente por si*, do singular, o princípio da liberdade subjetiva, que despontou interiormente na religião *cristã* e exteriormente, ligado por conseguinte à universalidade abstrata, no mundo *romano* não acede ao seu direito nessa forma somente substancial do espírito real efetivo[219].

Aqui, precisamente, o direito da *liberdade subjetiva* determinou-se como uma universalidade abstrata, constituindo-se, do ponto de vista não só especulativo, mas também histórico, como o princípio de transição que sela a diferença "entre a antiguidade e a época moderna"[220].

## 2.5 O sistema das carências

A Sociedade Civil divide-se internamente em três momentos distintos e, ao mesmo tempo, complementares. O primeiro momento compreende a "mediação da *carência* e a satisfação do *singular* pelo seu trabalho e pelo trabalho e pela satisfação das carências *de todos os demais* – o sistema

[219] FD § 185 A.
[220] FD § 124 A.

das *carências*"[221]. Com o sistema das carências, Hegel expressa o fundo econômico da sociedade civil, o que, segundo Marini,

> [...] contém em si o tratamento do moderno sistema de produção baseado na divisão do trabalho. Por isso Hegel pode dizer, seguindo as marcas da economia clássica, que, há uma universalidade, que domina as particularidades aparentemente dispersas (a mão invisível de Adam Smith) [222].

No sistema das carências, o vínculo ético está o mais dividido ou separado possível e a relação que se estabelece, aqui, entre os indivíduos pauta-se numa necessidade cega, alheia à consciência dos mesmos enquanto sujeitos do processo de produção destinado ao mercado em geral. Este processo configura-se como o "*Estado externo*, - o *Estado de necessidade constringente* e do *entendimento*"[223]. Cada indivíduo, enquanto particularidade, encontra-se em oposição aos outros porque as relações, aqui, estão polarizadas pelo interesse imediato de cada um, ocasionando uma "colisão mais ou menos aberta"[224] entre indivíduos, como átomos sociais.

No parágrafo 523 da *Enciclopédia*, Hegel denomina este fenômeno de "Sistema da atomística", cuja expressão visa a analisar este momento da Sociedade Civil como

---

[221] FD § 188.

[222] MARINI, G. *Estructura y significados de la Sociedad civil hegeliana* In AMENGUAL COLL, G. (ed.) *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, p. 232.

[223] FD § 183

[224] FD § 184.

processo da cisão levada ao seu extremo. Aqui, a relação entre os "átomos" sociais impõe-se como pura *necessidade exterior*, ou seja, uma necessidade formal, que obriga a cada um a relacionar-se com o outro para alcançar os seus fins. Os outros constituem um meio para os meus fins. Ora, no *Sistema das carências*, Hegel não só descreve o processo de *cisão* da substância ética imediata provocada pela busca e realização dos fins particulares imediatamente condicionados pelo interesse egoísta, mas reconhece este momento como sendo o direito da subjetividade, embora, aqui, polarizada e fixada na sua imediatidade, compondo, assim, o universo contraditório dos interesses privados e egoístas.

O que Hegel postula, aqui, não é a eliminação do fim particular, mas o que ele critica é a absolutização unilateral do fim privado em detrimento do universal. Hegel quer mostrar que, "precisamente pelo fato de que o princípio da particularidade se desenvolve para si até a totalidade, ele passa à *universalidade* e tem exclusivamente nesta a sua verdade e o direito de sua realidade efetiva positiva" [225].

Hegel não fixa a sua análise em nenhum extremo, porque isso implica isolar o particular do universal. Neste sentido, concede à subjetividade (particular) o pleno direito de determinar-se segundo o arbítrio próprio. Entretanto, Hegel não postula com esta posição, a negação do universal. Ao contrário, censura aqueles que absolutizam o interesse da particularidade, elevando-o a um princípio universal abstrato. De igual modo, a hipostasiação do universal cairia no mesmo mal, apenas pelo lado inverso,

[225] FD § 186.

qual seja, o de suprimir o princípio da subjetividade. Somente a mediação dialética entre estes opostos (particular/universal) consegue manter vivo o direito do indivíduo e, ao mesmo tempo, integrá-lo à vida comunitária (Estado). Segundo a dinâmica de determinação da ideia ética, não há, aqui, qualquer contradição – sentido estritamente formal e não dialético – entre a afirmação do indivíduo e o interesse do Estado.

O liberalismo econômico-político[226] estabelece uma relação antitética e não sintética entre os fins do indivíduo e do Estado. Esta antítese polariza tais termos, sendo que a afirmação de um é a negação do outro e vice-versa. O liberalismo concebe o Estado como um mal necessário, enquanto que Hegel concebe-o como a esfera pública e política, por excelência na mediação da liberdade. Assim, com o conceito de Sociedade Civil, precisamente no *sistema das carências*, Hegel assimila, sob o signo da lógica dialética, os progressos da economia política clássica (Smith, Sey e Ricardo) e integra, criticamente, estes conceitos ao seu sistema. A respeito da importância destes conhecimentos, Hegel afirma que a *Economia Política*, que se desenvolveu – entre outras ciências – na modernidade, é a ciência "que honra o pensamento, porque ela encontra as leis para uma massa de contingências"[227].

O grande mérito dos pensadores que fundaram esta nova ciência – a *Economia Política Clássica* [228] – reside no fato

---

[226] Para uma análise desenvolvida e crítica sobre o tema Cf. LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade e estado.* (Cf., sobretudo os capítulos 3-5, pp. 85-194).

[227] FD § 189 Ad.

[228] Segundo Giuliano Marini, "a economia política é a ciência que descreve, com os meios do intelecto, a universalidade subjacente a

deles terem descoberto os princípios e as leis que regem a multiplicidade dos fatos econômicos aparentemente contraditórios, informes e atômicos. Estas leis econômicas demonstravam que, por trás da aparente multiplicidade contraditória dos fatos econômicos, dominava certa racionalidade ou uma lógica que era possível determinar. O que a *Economia Política* fez foi apreender, elaborar e traduzir, na forma do pensamento, esta racionalidade que domina a dispersão dos fatos econômicos.

A assimilação destes conceitos clássicos da economia por parte de Hegel aparece na análise do *Sistema das carências*, mas ele não se limita a usá-los de modo acrítico. Pelo contrário, mostra os limites destes conceitos, principalmente da categoria *trabalho*, que é interpretada pelos economistas clássicos como um mero fator de produção do valor que justifica o lucro, a riqueza e a propriedade privada. Para Hegel, além de produzir valor econômico, o trabalho exprime uma dimensão antropológica.

O homem enquanto um ser racional tem o poder de libertar-se da dependência imposta pela natureza imediata, criando relações sociais de dependência recíproca que possibilitam ampliar enormemente os meios e os modos de sua satisfação. A interdependência recíproca torna-se a condição necessária para satisfazer cada necessidade em particular e de cada particular. Nesta dependência,

---

um mundo que vê entrecruzar-se interesses particulares; o direito, expressado em leis claras e estritas, determina o modo da convivência entre os cidadãos" (MARINI, G. *Estructura y significados de la Sociedad civil hegliana* in AMENGUAL COLL, G. (ed.). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, p. 231.

> [...] o homem mostra ao mesmo tempo que vai mais além do animal e revela a sua universalidade, em primeiro lugar pela *multiplicação* das necessidades e os meios para sua satisfação, e logo pela *decomposição* e *diferenciação* das necessidades concretas em partes e aspectos singulares, que se transformam desta maneira em distintas necessidades *particularizadas* e portanto mais abstratas [229].

No parágrafo 190 da *Filosofia do Direito*, Hegel começa a análise da vida econômica fazendo uma comparação entre o homem e o animal com a intenção de exprimir o caráter espiritual, não natural, desta dupla relação do homem para com a natureza e da relação que os homens estabelecem entre si no processo de toda a produção humana. Diferentemente do animal, o homem tem a necessidade e o poder de libertar-se desta dependência da natureza imediata e exterior pela produção de meios que são igualmente produções humanas. Ao fazê-lo, porém, não o faz sozinho, mas somente enquanto relação social recíproca. Neste aspecto particular da dependência recíproca, está presente o elemento universal no ato de prover a satisfação das carências. Por isso, o mais simples dos homens diferencia-se nitidamente do animal mais hábil, pelo poder que o primeiro tem de interpor entre ele (sua carência) e a natureza (condição primordial) os meios e modos diferenciados de satisfação das necessidades. O animal pode realizar determinadas funções com engenhosidade e perfeição que parecem ultrapassar o mais hábil dos homens, mas a limitação do animal reside no

[229] FD § 190.

fato de vincular-se estritamente ao circuito da natureza, situando-se numa relação de dependência direta e adaptação à natureza mesma.

Este lado da dependência da natureza externa por parte do animal demonstra que o perfil da sua ação sobre ela está diretamente condicionado pelo código genético da espécie, sem ter nenhum poder de multiplicar carências e nem os meios e modos de satisfazê-las. Neste sentido, o animal não trabalha, mas labora. O que, no animal, é restrição e dependência; no homem, é possibilidade, criação e abertura para o infinito. Deste ponto de vista, o homem não é só um complexo de carências naturais, mas um *perpetum mobile*, onde carência e desejo condicionam-se em si mesmos.

A relação que se estabelece entre a carência, o meio e o modo da satisfação é uma fonte inesgotável de criação de novas carências pela *decomposição e diferenciação*, porque, para o homem, o ato de satisfazer-se é, ao mesmo tempo, um ato gerador de novas carências e, deste modo, promove o desencadeamento ininterrupto e aparentemente desgovernado de novas forças sociais. Carências e meios proliferam, gerando-se reciprocamente. Os meios transformam-se em *fins relativos* e as carências são cada vez mais abstratas. Cada vez mais, cada um produz cada vez menos para si, mas produz para os outros: para o mercado. Com isso, as carências multiplicam-se ao infinito na mesma proporção dos novos meios de satisfação. Por isso, as carências tornam-se cada vez mais abstratas.

Este *processo de produção* de carências, de meios e modos de satisfação expande-se em todas as direções e abarca todas as dimensões da vida humana (naturais,

culturais, espirituais, etc.). Assim, "no fim de contas, não é tanto aquilo de que se carece, mas é a opinião que tem de ser satisfeita, e é precisamente ao cultivo formador que cabe decompor o concreto nas suas particularizações" [230]. Nesta mesma dinâmica ininterrupta de produção de "coisas" e de "produção de novas carências"[231], "o interesse da Idéia não reside na consciência do membro da sociedade civil" [232], mas no próprio processo que se desenvolve independentemente e acima da consciência dos seus participantes. É graças a esta relação de dependência *omnilateral* que se impõe a cada membro da sociedade civil, como condição necessária para satisfazer suas necessidades, que, do ponto de vista da particularidade, o indivíduo, ao determinar-se pela vontade imediata do arbítrio, implementa o universal. É a constituição da universalidade que se afirma nesse processo, mediada pela particularidade e o seu inverso. Este livre movimento da particularidade, ao determinar-se pela interação com outras particularidades, denomina-se de *sistema das carências*. O ser *para-si* deste sistema, que caracteriza a Sociedade Civil[233], é o indivíduo frente às carências, visto que "os modos de sua satisfação, que se tornaram, por sua vez, fins relativos e carências

---

[230] FD § 190 Ad.

[231] FD § 190.

[232] FD § 187.

[233] Sobre a origem e o sentido histórico do conceito "Sociedade Civil", Cf. RIEDEL, Manfred. *El concepto de la "sociedad civil" em Hegel y el problema de su origen histórica*. In AMENGUAL COLL, G. *et alii. Estudios sobre la "Filosofia del Derecho" de Hegel.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 195-198. Este estudo de Riedel foi primeiramente publicado no *Archiv für Rechts – und Socizialphilosophie*, v. 48, 1962 e também no volume RIEDEL, M. *Zwischen Tradition und Revolution*: *Studen zu Hegels Rechtsphilosophie*, pp. 139-169.

abstratas, *dividem-se* e *multiplicam-se*"[234] ao infinito, gerando um aperfeiçoamento incessante dos meios e modos de satisfação, bem como incitam um processo de criação de novas carências, cada vez mais abstratas, visto que ninguém mais produz diretamente para si, mas para o consumo em geral (mercado). Este processo de aperfeiçoamento e de expansão dos meios e modos de satisfação das carências gera um sistema de dependência recíproca entre os indivíduos, tornando, assim, o sistema das carências cada vez mais abstrato e produz, com isso, o que Hegel denomina de *refinamento* que se expande ao infinito.

O *bourgeois* [235], ao contrário do cidadão, é o indivíduo enquanto afeto a seus interesses particulares, que desconsidera o interesse comum ou a ordem política enquanto fim; aproveita-a, apenas, como condição estratégica para a sua atividade, visto que esta só se realiza neste contexto de interdependência recíproca. O conceito de *bourgeois* opõe-se ao de cidadão. O primeiro, visa ao bem próprio, o segundo, ao bem comum. No entanto, o cidadão na *polis grega*, era aquele que participava da substância ética, ou seja, da vida da *polis*, confundindo o seu interesse com o interesse público. Hegel diferencia o conceito grego de cidadão em relação à acepção moderna, acrescentando um elemento diferenciador entre as duas épocas: a subjetividade. A marca dos tempos modernos é a diferenciação entre *bourgeois* e *citoyen* que caracteriza a diferença entre ser membro da Sociedade Civil e ser membro do Estado. O cidadão, na concepção moderna do

---

[234] FD § 191.

[235] Cf. FD § 190; Cf. também Manfred Riedel no artigo citado na nota anterior, pp. 206 segs.

termo, representa o estatuto político do indivíduo, ou seja, a sua dimensão pública, enquanto que o indivíduo entendido como *bourgeois* é aquele que se pauta pelo livre arbítrio na satisfação das suas carências e na realização de seu interesse privado.

Para Hegel, esta distinção conceitual que abarca duas dimensões do indivíduo (privado-pública) marca no âmbito da *Eticidade*, a diferenciação entre duas esferas da *Ideia*: a Sociedade Civil e o Estado. Esta distinção conceitual permite a Hegel pensar a vida econômica como uma determinação autônoma do indivíduo mediada pelo seu saber e seu querer enquanto livre escolha – por exemplo, a profissão – mas este é apenas um dos momentos do Estado moderno que, enquanto esfera ética superior, deixa sair de dentro de si a diferença e, ao mesmo tempo, eleva-a a um nível superior de efetividade no Estado.

Neste sentido, a dinâmica própria da Sociedade Civil gera um processo de abstração das carências e dos meios estabelecendo, com isso, uma relação formal entre produtores e consumidores, onde cada um faz da carência do outro um meio para satisfazer a sua. Assim, a carência não existe, portanto, para os que a possuem de um modo imediato, senão que é produzida por quem busca com ela uma forma de ganho. Este processo que especifica carências, meios e modos de satisfação, e que se estabelece como uma esfera autônoma (mercado), cria uma relação social necessária entre os indivíduos singulares.

A forma da universalidade aparece, aqui, como uma força que condiciona toda a singularidade, visto que cada um deve reger-se de acordo com o outro, ou seja, cada um

adquire do outro o meio para a própria satisfação e, portanto, nisso tem que aceitar a opinião do outro, mas, de igual modo, o outro carece de mim para a sua satisfação. Este entrelaçamento recíproco, onde cada um influencia o outro, exprime, portanto, que "tudo o que é particular torna-se nessa medida algo social" [236], e encontra na divisão do trabalho a sua mediação social. Produz-se, assim, uma autonomia da carência que possibilita separar carência e meio, fazendo de ambos um sistema circular que encontra no trabalho social a forma de libertação da natureza imediata.

O sistema das relações econômicas, assim constituído, possibilita ao indivíduo livrar-se da rigidez da carência imediata para seguir nisto a sua opinião e o seu gosto – determinado pelo arbítrio – no ato de satisfazer a sua carência. O modo social de ser das carências e a forma também socializada na produção dos meios (para a sua satisfação) representam uma negação da natureza imediata, ou seja, é o progresso do espírito que se liberta da condição natural pelo processo de negação e criação, dando-se a si mesmo novas figuras de mediação prática.

A socialização que se produz no e pelo trabalho em concordância com a formação cultural geral produz, pela dialética, o *refinamento (Verfeinerung)* do homem, superando a sua condição primitiva mediante o desenvolvimento de suas potencialidades ínsitas e adormecidas em seu estado natural, para determinar-se como espírito livre. Deste modo, na anotação ao parágrafo 194 da *Filosofia do Direito*, Hegel critica "uma opinião falsa"[237], segundo a qual o

[236] Cf. FD § 192 Ad.
[237] FD § 194 A.

homem encontrar-se-ia em maior liberdade no estado natural ao satisfazer suas necessidades naturais com os meios que a natureza disponibilizaria. Hegel afirma – sem considerar, aqui, ainda o trabalho como um elemento libertador – que esta "opinião" representa um estágio ainda primitivo do espírito incrustado na natureza, enquanto que a liberdade reside na reflexão do espiritual sobre si, diferenciando-se do natural.

A posição acima, criticada por Hegel, coloca o ser humano mais próximo aos outros seres, pois, para ele, o homem é essencialmente reflexivo e transforma a exterioridade natural em interioridade humana pela formação e pelo trabalho. A liberdade é necessariamente o processo de afastamento da naturalidade; é o espírito que elabora e cria novas relações com a natureza exterior e interior, isto é, produz-se como um ser livre; autoconsciente da sua singularidade. Hegel adota, contudo, uma atitude crítica frente ao "novo mundo" altamente socializado, porque, ao mesmo tempo em que produz a riqueza, também produz a miséria. Hegel identificou estes problemas como sendo gerados pelo moderno modo de produção capitalista, mas este mesmo modo de produção não conseguiu elaborar os meios teóricos e práticos para evitar ou superar este mal social que conduz um grande contingente de pessoas à miséria material, cultural, moral e espiritual.

## 2.6 Cultura e trabalho

O homem é um complexo de carências materiais e espirituais. Sua luta é satisfazê-las, primeiramente, pela

negação de sua naturalidade originária e, posteriormente, pelas novas formas de consciência que permeiam as relações (sociais) entre os homens. Esta superação da imediaticidade natural do homem efetiva-se pela mediação do trabalho que "prepara e obtém para as carências particularizadas meios adequados igualmente particularizados"[238], que especificam o "material imediatamente fornecido pela natureza"[239] e conformam-no aos fins. Esta produção humana gera formas de cultura "teórica" que se expressam através do conhecimento e da linguagem. Mas, ainda, esta produção também cria formas de cultura prática que se adquirem em função das ocupações no trabalho que estão condicionados pela matéria sobre a qual atuam e, por outro lado, pelo treinamento das habilidades que aperfeiçoam o modo de atuar sobre o objeto pela repetição dos movimentos.

Assim, mediante a cultura "teórica" e "prática", o homem autoafirma-se frente ao processo de produção, utilizando instrumentos – que também são produções humanas – para intervir na natureza de modo mais adequado, adaptando-se às novas exigências de produção, modificando, assim, o seu comportamento em relação à natureza exterior (objeto) e em relação aos outros indivíduos no processo produtivo, criando novas representações (linguagens, codificadas) e estabelecendo novas relações sociais. Com o aperfeiçoamento "teórico" e "prático" vão sendo modificadas gradativamente as relações entre sujeito e objeto, implementando novos processos de trabalho através do desenvolvimento de

[238] FD § 196.
[239] FD § 196.

novos procedimentos técnicos que exigem concomitantemente novas aptidões e novos hábitos na atividade produtiva. Este desenvolvimento teórico-prático propicia um verdadeiro enriquecimento do processo do conhecimento que se expande *ad infinitum*.

Com o aperfeiçoamento (teórico e prático), gera-se também a possibilidade de tornar mais autônomo o processo de produção pela divisão técnica (que divide o processo de trabalho em partes cada vez menores) e a divisão social (que separa as esferas da produção) do trabalho. Com isso, o trabalho torna-se cada vez mais abstrato e mais produtivo, porque cada um produz para os outros (mercado) e, ao produzir, cada um só realiza uma parte do produto. Este fracionamento do trabalho, que delimita e simplifica a atividade produtiva, cria uma oposição crescente entre a capacidade subjetiva de realizar várias atividades e a especialização que se gera pela simplificação, aumentando a habilidade do trabalhador e acelerando a produção.

Foi em função desta abstração das carências e do trabalho que a sociedade moderna aumentou enormemente a produção e transformou completamente as relações sociais. Neste sentido,

> [...] pela divisão o trabalho do singular torna-se mais simples e, graças a isso, a sua habilidade no trabalho abstrato assim como o conjunto das suas produções tornam-se maiores. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio completam a *dependência* e a *relação recíproca* entre homens, em

> vista da satisfação das demais carências, até aquelas [se tornarem] necessidade total[240].

Com esta organização da produção, o trabalho simplifica-se cada vez mais e exige menos perícia técnica global, mas, ao tornar o processo produtivo mais abstrato, desenvolve-se certa forma unilateral de universalidade centrada no aspecto quantitativo, onde cada um só realiza sua parte do produto. O ponto mais alto desta abstração no processo de produção foi profeticamente assinalado por Hegel no final do parágrafo 198 da *Filosofia do Direito*, onde afirma literalmente que "a abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais *mecânico* e, com isso, ao fim, apto para que o homem dele se retire e deixe a *máquina* entrar em seu lugar" [241]. Diferentemente dos pensadores da *Economia Política Clássica*, que viam no trabalho uma categoria estritamente econômica (que produz valor, lucro, riqueza, propriedade privada), Hegel acentua a importância do trabalho como uma dimensão filosófica e antropológica, concebendo-o não só no sentido limitado de produção de bens (valor econômico), mas como um momento essencial de *autoprodução do homem*.

No *adendo* ao parágrafo 10 da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que "o que é somente segundo o seu conceito, o que é meramente em si, é só imediato, só natural" [242]. Por isso, o que é tão-somente conceito, para ser efetivo precisa empreender o movimento de sair e de retornar a si. Continua ainda Hegel: "o homem que é racional *em si* tem que, pela produção de si mesmo,

---

[240] FD § 198.
[241] FD § 198.
[242] FD § 10 Ad.

trabalhar-se plenamente saindo de si, mas, igualmente, cultivando-se interiormente, a fim de que ele seja racional também *para si*"[243].

O homem é, em sua essência, um ser produtor e é pelo ato de produzir que elabora a cultura, que é a criação de um novo mundo para o homem, ou seja, constitui, para ele próprio, uma espécie de "segunda natureza", que implica a transformação da natureza exterior (objeto) e interior (sujeito). É por esta relação sujeito/objeto que o homem não só modifica o mundo, mas, ao modificá-lo, produz a si mesmo. É por este amplo processo de produções humanas de conhecimento teórico e prático (cultura) que

> [...] o homem percorre um caminho que vai de si a si mesmo, num movimento que é ao mesmo tempo exteriorização, objetivação de si, e interiorização ou formação de si como sujeito consciente e educado. A educação pelo trabalho é o momento privilegiado em que o homem se põe no elemento da cultura, como ser acrescentado à natureza, e cria para si uma 'segunda natureza' como um fato objetivo, real. Neste movimento, a natureza se torna humana e se transforma em cultura, ao mesmo tempo em que o homem, ao se apropriar da natureza 'externa' mediante o trabalho, se apropria também de sua natureza 'interna' e se faz homem culto[244].

O homem é o único ser capaz de produzir cultura,

---

[243] FD § 10 Ad.

[244] SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 10.

porque é o único dentro do reino animal capaz de produzir, conservar e transmitir o conhecimento à posteridade, isto é, por ser dotado de racionalidade. O seu ato de produzir (conhecimento e coisas exteriores = produtos) é, ao mesmo tempo, um ato que produz o próprio homem (autoprodução), ou seja, por meio do seu trabalho torna-se consciente de sua liberdade e constrói-se como sujeito. O que era, no começo, só como conceito, tornou-se efetivo como *Ideia*; a "unidade do conceito e sua existência". Este resultado é o processo que só se efetiva na presença do outro, que é o ponto de partida da certeza de si e da autoconsciência pelo reconhecimento do outro.

Deste ponto de vista, o trabalho humano não só produz coisas (produtos) que se desligam do seu produtor (*poiesis)* e que se tornam um *em si*, um objeto de consumo, mas também representa a emancipação do homem em relação à natureza e torna-se um elemento formador do sujeito (*práxis*). Nisto, cada época histórica, cada geração começa onde a precedente termina. O fim é, ao mesmo tempo, começo: um começo não imediato, mas mediatizado pela ação interativa dos homens na sociedade, uma espécie de matéria-prima do conceito que se engendra, pela ação particular dos indivíduos. A ação aparentemente isolada pressupõe a relação social para poder efetivar-se.

O trabalho, no sentido hegeliano, possui um valor que ultrapassa a dimensão econômica. Esta dimensão é analisada mais propriamente na *Fenomenologia do Espírito*, enquanto que, na *Filosofia do Direito*, trata-se mais do trabalho em seu aspecto econômico. Mesmo aqui, contudo, o trabalho não deixa de ter um caráter formador e dialético, porque "nesta dependência e reciprocidade do trabalho e

da satisfação das carências, o *egoísmo subjetivo* se inverte na *contribuição para a satisfação das carências de todos os outros*"[245]. Neste movimento dialético, a particularidade em livre desenvolvimento engendra o universal, que se mostra como o lado substancial do particular, onde "cada um adquire, produz e frui por si, juntamente com isso produz e adquire para a fruição dos demais"[246]. Para que o trabalho possa satisfazer as carências em geral, precisa assumir uma forma universal e abstrata. Esta forma é dada pelo *valor*, que é a medida do produto do trabalho; é a igualdade quantitativa de produtos qualitativamente diferentes. No caso da propriedade, o valor é a universalidade substancial que persiste no ato da alienação desta e que a torna intercambiável. O dinheiro é a representação simbólica do valor que possibilita o intercâmbio entre coisas que são propriedade. O seu valor é simbólico e universal, deste modo, possibilita a troca de valores desiguais, estabelecendo, nesta troca entre duas mercadorias [247], uma equidade de valor, graças à sua conversibilidade universal.

O dinheiro só tem esta função na esfera do mercado, ou seja, na medida em que todas as produções humanas transformam-se em mercadoria, isto é, em que, além de satisfazer uma carência específica (valor de uso), também são intercambiáveis (valor de troca). Fora desta esfera, o dinheiro perde seu valor simbólico de

---

[245] FD § 199.

[246] FD § 199.

[247] Hegel, na verdade, não trabalha com o conceito de mercadoria conforme a teoria marxista, mas o utilizamos, aqui, para designar aquilo que Hegel entende pelo conceito de coisa, isto é, tudo aquilo que é exterior ao homem e ao espírito, que possibilita ser apropriado, manipulado pelo homem ao dar-lhe outros fins que a coisa não tem em si mesma.

intermediação. Dado que toda a riqueza social é produzida numa interação entre agentes particulares, sendo que cada um, ao garantir a sua satisfação privada mediada pelo trabalho, acaba não mais produzindo para si imediatamente, mas para os outros, isto faz com que a riqueza produzida pelo trabalho seja conservada e multiplicada. O modo de apropriação de parte da riqueza universal depende, porém, da formação e de habilidades que os indivíduos têm e da sua inserção no processo de divisão de trabalho. Assim, "nessa dependência e nessa reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, o *egoísmo subjetivo* se inverte na *contribuição para a satisfação das carências de todos os outros*"[248], porque cada um, neste entrelaçamento com os outros, no processo de produção da riqueza, ao visar ao seu próprio fim, acaba por ter que produzir e adquirir para a satisfação dos demais. Esta dependência entre todos – na satisfação das carências –, mediada pelo trabalho, produz um montante de riqueza. Segundo Hegel,

> [...] esta necessidade, que reside no entrelaçamento omnilateral da dependência de todos, é, doravante, para cada um a *riqueza patrimonial permanente*, *universal* (veja § 170), a qual contém para cada um a possibilidade de nela participar pela sua formação e sua habilidade, a fim de estar assegurado em sua subsistência, - assim como esse rendimento mediado pelo seu trabalho conserva e aumenta a riqueza patrimonial universal[249].

[248] FD § 199.
[249] FD § 199.

Ao montante da riqueza socialmente produzida, Hegel denomina de *patrimônio universal*, do qual cada indivíduo apropria-se privadamente de uma parte, através da mediação do trabalho. Todos os indivíduos dependem e, ao mesmo tempo, participam deste *patrimônio universal*. Cada indivíduo participa, contudo, desigualmente desta riqueza universal, porque cada um, em particular, está condicionado a dois fatores elementares que, por si, já expressam este caráter desigual. Estes dois fatores condicionantes básicos estão relacionados no parágrafo 200 da *Filosofia do Direito*, onde Hegel afirma que esta possibilidade de participação na riqueza universal,

> [...] está ela própria condicionada novamente pela riqueza patrimonial particular, em seguida, porém, pelas circunstâncias contingentes, cuja multiplicidade produz a *diversidade* no *desenvolvimento* das disposições naturais, corporais e espirituais, *já por si desiguais* – uma diversidade que, nessa esfera da particularidade, se salienta em todas as direções e em todos os níveis e que, junto com a contingência e o arbítrio restantes, tem por conseqüência necessária a *desigualdade da riqueza patrimonial e das habilidades* dos indivíduos[250].

O capital é entendido por Hegel como sendo o que o indivíduo traz consigo (o pecúlio pessoal) que, por sua vez, é o resultado da realidade histórica familiar e social. Com base na *Economia Política*, o capital é concebido como uma espécie de fundo que cada família ou indivíduo possui.

[250] FD § 200.

É o resultado da sua inserção social e econômica que possibilita uma maior ou menor participação na riqueza geral, ou seja, no patrimônio universal.

Esta inserção (social e econômica) não é aleatória, mas depende das condições específicas ou singulares, tanto naturais quanto espirituais de cada indivíduo. As diferenças peculiares em cada indivíduo geram, por si, uma diferenciação ou desigualdade nesta inserção social. Desta forma, o direito da particularidade é, portanto, o direito à desigualdade enquanto esta repõe as diferenças constitutivas de cada indivíduo na vida prática. Não se trata, todavia, de elevar a desigualdade a um princípio abstrato, mas mostrar que a desigualdade é uma determinação da própria *Ideia* na singularidade e na pluralidade de suas formas.

Os dois condicionantes imediatos – o patrimônio e a habilidade - produzem a desigualdade social e econômica como um fenômeno universal na sociedade moderna, que é fruto da própria estrutura da particularidade, ou seja, a desigualdade é constitutiva do particular.

O *capital* enquanto acúmulo de riqueza é algo, porém, exterior e objetivo; e a *habilidade* enquanto capacidade é uma *faculdade* interior, subjetiva, que se objetiva no modo de ação do indivíduo. O primeiro elemento (capital) não é um dado qualquer, mas o resultado, tanto da contingência familiar quanto social. Do mesmo modo, a *habilidade* encerra um dado natural que diferencia os indivíduos entre si, mas também é, em parte, fruto das contingências sociais e econômicas nas quais os indivíduos privados estão circunscritos. Riqueza (capital) e *habilidade* são reciprocamente condicionadas e provocam,

como resultado, toda espécie de desigualdades: econômica, social, moral e espiritual.

Esta desigualdade é decorrente do processo de condicionamentos, aos quais o indivíduo está sujeito. Filosoficamente falando, Hegel vê na desigualdade o direito da particularidade pôr-se em sua singularidade, a qual demarca a diferença entre os indivíduos.

Faz parte da estrutura lógica da *Ideia* ética que a particularidade efetive-se como desigualdade na sociedade civil, pois esta desigualdade tem, aqui, um duplo aspecto: um é posto pela *própria natureza*; o outro é produzido *a partir do espírito*, de modo que a desigualdade "da habilidade, da riqueza patrimonial e mesmo da formação intelectual e moral" [251] é a expressão do "*direito* objetivo *da particularidade*"[252]. Por isso, contrapor ao direito da particularidade "a exigência da igualdade é própria do entendimento vazio, que toma esse seu abstrato e esse *dever-ser* pelo real e racional"[253].

Esta exigência de igualdade social apoia-se num *dever-ser* moral (*sollen*) que confunde a diferença da particularidade com a injustiça. Convém lembrar que Hegel não está tratando, aqui, de uma tese moral, de um *dever-ser*, mas está analisando a propriedade efetiva (privada) e os indivíduos imersos numa realidade social que se relacionam entre si enquanto produtores e consumidores. Por isso, a tese da desigualdade não é absolutizada ou levada às últimas consequências por Hegel, visto que à desigualdade social e econômica ele contrapõe a tese da igualdade jurídica, que

---

[251] FD § 200 A.
[252] FD § 200 A.
[253] FD § 200 A.

consiste no reconhecimento da igualdade de todos perante o sistema do direito.

Na Sociedade Civil, todos devem ser respeitados na sua particularidade precisamente porque todos são formalmente iguais enquanto *pessoa jurídica*. As diferenças sociais e patrimoniais resultam da combinação de diversos fatores contingentes que são administrados, seguindo o ponto de vista da subjetividade (particularidade) e que estão submetidos à lógica do social.

A forma de integração da particularidade inicia-se com a organização do *sistema das carências* particulares em novos subsistemas devido à infinita variedade de meios e modos que se entrelaçam no processo de produção e de representação. Os indivíduos assim reúnem-se em grupos genericamente distintos a partir de uma escolha particular e, com isso, dão-se as formas de diferenciação social que Hegel denomina de estamentos.

> Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrecruzamento igualmente infinito na produção e na troca recíprocas *reúnem*-se graças à universalidade ínsita no seu conteúdo e *diferenciam*-se em *massas universais*, de sorte que toda essa conexão se aprimora em *sistemas particulares* de carências, de meios e de trabalhos correspondentes, de modos de satisfação e de formação teórica e prática – sistemas entre os quais os indivíduos estão repartidos –, numa diferença dos *estamentos*[254].

[254] FD § 201.

Os *estamentos*[255] constituem a primeira estrutura orgânica que integra o atomismo da Sociedade Civil, no sentido de que os indivíduos dispersos agrupam-se segundo algumas características sociais comuns e em conformidade com o papel que desempenham na produção e no intercâmbio. O corpo social como um todo separa-se em "sistemas particulares de carência"[256] que, desta forma, distribuem os indivíduos em tais "sistemas", gerando uma primeira forma de unidade ou de integração social no, e a partir do, interior da Sociedade Civil.

Daí decorre a importância deste ordenamento dos *estamentos*[257] que reside no fato de que a razão, com sua

---

[255] Cf. a nota n° 14 do tradutor sobre o termo alemão *Stand* em FD nos Cadernos de Tradução da *Série Clássicos da Filosofia*, n° 6, pp. 93-98. Nesta longa nota, o tradutor brasileiro faz uma rica constituição do referido termo e mostra a sua correlação com o termo latino *status*. O tradutor apresenta a evolução histórica de *Stand* e mostra os diferentes sentidos que este termo abarcava e a que ordenações históricas completas ele referia-se, bem como, qual é o uso que Hegel faz deste termo na FD.

[256] FD § 201.

[257] Os estamentos no interior da Sociedade Civil "correspondem a funções sociais especializadas preenchidas a cada vez por uma categoria determinada de indivíduos que elas reúnem, cada qual em sua ordem própria: a idéia aqui expressa por Hegel é muito próxima da que fora exposta por Platão no final do Livro III da *República*, justificando a idéia de uma divisão tripartite da sociedade. Com efeito, Hegel também distingue na sociedade civil três ordens ou 'estados'. Confere, porém a essa distinção um significado dialético, atribuindo a cada um dos termos que ela permite identificar os caracteres sucessivos que pertencem aos *momentos* de um *processo*" (LEFEBVRE, Jean-Pierre & MACHEREY, Pierre. *Hegel e a sociedade*, p. 48). A divisão das atividades no interior da Sociedade Civil aglutina-se em torno de três formas fundamentais representadas pelos diferentes estamentos (*Stände*): o estamento agrícola, o estamento industrial e o estamento universal. A cada um destes estamentos corresponde um determinado modo de vida. Por isso, pertencer a um estamento é a condição pela qual cada

"astúcia", cria formas de universalidade, não a partir de uma imposição exterior, mas em função de uma adesão ou escolha pessoal. Cada *estamento* corresponde, assim, a determinadas funções sociais especializadas. Nisto, as pessoas privadas ligam-se ao universal que Hegel identifica como momento do processo lógico de mediação da substância ética.

Os *estamentos* configuram um primeiro *para-si* da substância ética e cada um determina-se segundo a lógica especulativa, como diferença e existência do espírito nos momentos lógicos do processo, representando cada *estamento*, um nível de efetividade da *Ideia*. O *estamento substancial* está ligado ao imediato e natural; deste modo, o seu *patrimônio* está vinculado ao solo no qual trabalha e, por isso, está exposto às contingências naturais e ao seu trabalho, de modo que o seu ganho está estritamente condicionado às "épocas naturais fixas singulares"[258]. O rendimento do seu trabalho depende diretamente das condições naturais sobre as quais os indivíduos particulares não podem intervir. Em vista destas condições naturais exteriores, o *estamento substancial* está mediado em menor grau pela reflexão e pela vontade própria.

O *estamento industrial* dedica-se à elaboração ou transformação do "produto natural" (matéria-prima) e tem o próprio trabalho como meio de subsistência. O seu

indivíduo obtém seu reconhecimento e, pelas suas formas de vida e representação, cria certo vínculo de solidariedade entre os membros do estamento.

[258] FD § 203. Esta expressão refere-se ao estamento substancial, o qual obtém a sua riqueza a partir do cultivo do solo, cujo rendimento do trabalho está, em grande parte, condicionado por fatores externos ao homem, tais como o clima, as estações do ano, a riqueza do solo, as intempéries, etc.

trabalho está, porém, em estrita relação com o trabalho e as carências de outros[259] e esta é a condição necessária que cria uma relação de dependência entre todos, porque cada um não produz para si, mas para satisfazer a carência de outros. O trabalho industrial supera as contingências naturais e está voltado para o mercado, ou seja, como elemento mediador das carências e trabalho dos demais. Este estamento representa especificamente a Sociedade Civil no interior de si mesma.

O *estamento universal* está dedicado aos "*interesses gerais* da situação social"[260]. Por esta razão, deve estar livre do trabalho (industrial), pois, do ponto de vista da sua sobrevivência, uma vez que se dedica exclusivamente ao serviço dos interesses coletivos (universais), deve encontrar, neste ofício, a sua satisfação particular. Este estamento representa a burocracia estatal.

Ao referir-se aos *estamentos*, Hegel não está fazendo uma classificação empírica de como distribuem-se os indivíduos nas diferentes esferas da sociedade, mas é a certa forma de consciência [261] que ele se refere, à qual correspondem diferentes modos de ser e de agir condicionados pelos fins a que cada uma destas esferas dirige-se, enquanto meio e modo de satisfazer suas carências. Aqui, contudo, não é o dado empírico o mais importante, mas a lógica especulativa que opera mediante estas formas e que segue a lógica de determinação do conceito enquanto *Ideia ética.*

Os *estamentos,* enquanto determinações substanciais

---

[259] Cf. FD § 204.
[260] FD § 205.
[261] LEFEBVRE, Jean-Pierre & MACHEREY, Pierre. *Hegel e a sociedade*, p. 49.

da totalidade ética, articulam a diversidade da particularidade em diferentes sistemas de necessidades tornando os indivíduos membros da Sociedade Civil.Deste modo,

> [...] sobre isso têm influência as disposições naturais, o nascimento e as circunstâncias, mas a determinação última e essencial reside na *opinião subjetiva* e no *arbítrio particular*, que se conferem nessa esfera o seu direito, o seu mérito e a sua honra, de sorte que *o que* nela acontece por *necessidade interna é* ao mesmo tempo *mediado pelo arbítrio*, e tem para a consciência subjetiva a figura de uma obra de sua vontade[262].

É enquanto membro de um *estamento* que o indivíduo realiza-se e tem o seu reconhecimento e a sua honra, como também encontra aí o lugar próprio para o aperfeiçoamento de suas aptidões profissionais. Guiado por padrões morais que estabelecem nexos éticos mais sólidos, a universalidade começa a efetivar-se objetivamente mediada concretamente pelo princípio da subjetividade, visto que pertencer a este, ou a aquele *estamento,* compete ao arbítrio do indivíduo. A particularidade ao efetivar o seu próprio direito efetiva, pelo processo necessário de determinação da *Ideia,* o princípio da liberdade subjetiva.

[262] FD § 206.

# CAPÍTULO 3

# FORMAS DE INTEGRAÇÃO INSTITUCIONAL NA SOCIEDADE CIVIL

É como membro de um *estamento* que o indivíduo coloca-se, efetivamente, em relação com o outro. O organicismo engendrado pelos *estamentos* torna-se, contudo, insuficiente. Por isso, faz-se necessária uma nova forma universal que seja capaz de proteger e integrar interesses opostos. É através da universalidade da lei que os diferentes proprietários são postos em pé de igualdade. E a universalidade e a igualdade que a lei estabelece visam a garantir o direito da particularidade e a manutenção da ordem pública, estabelecendo limites dentro dos quais os indivíduos devem manter-se na realização de seus fins, para

não impedir a realização dos fins dos demais. A lei visa, aqui, à igualdade de todos, porque todos devem ser tratados como *fim em-si mesmo* (como livres), com o direito de autodeterminar-se pela própria vontade.

### 3.1 A administração da Justiça

É pela administração da Justiça que os conflitos privados são equacionados amenizando a tensão no interior da Sociedade Civil. O direito, aqui, não é só em-si ou abstrato, mas está mediado em sua "efetividade vigente, como *proteção da propriedade*"[263]. Com a *administração da Justiça*, o direito antes exposto abstratamente *(Direito abstrato)* alcança a realidade social e tem validade objetiva (regulativa e punitiva) frente aos casos particulares. Deste modo, "o *elemento relacional* da relação recíproca entre as carências e o trabalho para elas tem, inicialmente, a sua *reflexão dentro de si*, em geral, na personalidade infinita, *no direito* (abstrato)" [264].

Pela cultura e pela formação, o homem adquire a consciência da universalidade e educa-se para a liberdade. É o próprio ato de pensar que estabelece o universal e reconhece a sua validade. Só esta forma de consciência é capaz de saber que "o *homem vale, portanto, porque ele é homem*, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc."[265]. Este reconhecimento da personalidade infinita do homem encontra no ser-aí do direito a sua mediação efetiva, visto que não basta afirmar a igualdade universal de todos os homens, pois é preciso que esta

[263] FD § 208.
[264] FD § 209.
[265] FD § 209.

igualdade jurídica efetive-se objetivamente como realidade vivida e não apenas sabida. Assim, formar o homem para a prática da liberdade[266] mediada pela cultura é um dos grandes propósitos da filosofia política hegeliana.

### a) O direito como lei

Para Hegel, o direito determina-se como *lei* na medida em que é conhecido como direito e tem validade universal. Por isso que a *lei* é algo posto pelo pensamento, isto é, "determinado pelo pensamento para a consciência"[267]. A validade do direito consiste em ser sabido e querido enquanto objeto do pensamento, mas a sua verdadeira dimensão dá-se na medida em que ele traduz em lei. Assim, "graças a essa determinação é direito *positivo* em geral" [268].

A lei (*Gesetz*) indica a positividade do direito, mas ela própria é o resultado de mediação da substância ética que se reproduz pela intervenção do pensamento sobre os hábitos e costumes. A substância da lei [269] não reside

---

266 A liberdade da vontade. Cf. FD § 4 A e *Enc.* (1830), § 414.

267 FD § 211.

268 FD §211.

269 Se a "liberdade constitui a substância do direito", então, ela não pode ser algo contingente para explicitar esta relação. Hegel, no adendo ao parágrafo 4 da *Filosofia do Direito*, faz referência a um exemplo tirado da *Física* e afirma: "A liberdade é uma determinação fundamental da vontade, do mesmo modo como o ser-pesado o é dos corpos. Quando se diz que a matéria é pesada, poder-se-ia crer que esse predicado seja apenas acidental; ele, porém, não o é, pois na matéria nada é sem peso; esta é, antes, o próprio ser-pesado. O ser-pesado constitui o corpo e é o corpo. O mesmo se passa com a liberdade e com a vontade, pois o [ser] livre é a vontade. Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto sujeito" (FD § 4 Ad).

estritamente no ato de legislar; ela é, antes, uma produção do pensamento, que reflete sobre a cultura de uma determinada época e extrai desta os princípios universais que perpassam os costumes e determinam padrões de comportamento como universalmente válidos para garantir a organicidade da vida social. Embora o direito necessite determinar-se positivamente na forma da lei para produzir efeito jurídico, esta é só o seu *ser-aí* posto. A universalidade formal da lei enquanto uma determinação positiva (código) não é apenas uma intervenção sobre os hábitos e costumes de uma época a partir de uma carência empírica de ordená-los, mas enquanto "ser-aí" juridicamente remetido ao seu fundamento.

No primeiro parágrafo da *Introdução à Filosofia do Direito*, Hegel descreve sinteticamente que o objeto da *Ciência Filosófica do Direito* é a "*idéia do Direito*, o conceito do Direito e a sua efetivação"[270]. E, no parágrafo 4 da *Filosofia do Direito*, afirma que:

> [...] o solo do Direito é, em geral, o [elemento] *espiritual* e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a *vontade que é livre*, assim que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza[271].

Esta referência textual tem como objetivo demonstrar que a lei, segundo Hegel, não é fruto do casuísmo legislativo, mas o resultado da atividade

[270] FD § 1.
[271] FD § 4.

mediadora do pensamento que introduz na ordem social uma universalidade determinada de forma consciente a partir do *ethos* de um povo.

A determinação do conceito só fixa parâmetros gerais para a aplicação da lei aos casos singulares, por isso, há aí uma margem de contingência. Não se anula, com isso, o caráter universal e necessário da lei. Eis porque o direito é concebido por Hegel como "o reino da liberdade efetiva" e a lei, a sua determinação objetiva. A lei é o direito posto e, desta forma, o que era só em si (conceito) passou ao seu ser-aí. Assim, a lei ordena racionalmente os costumes e os hábitos de um povo numa determinada época histórica.

Todas as decisões, no ato de aplicar a lei, são orientadas pela sua forma universal, mas a especificidade de cada caso particular, embora semelhante, deixa margem para o contingente. O fato é que não se pode decidir somente a partir do concreto, pois se, para determinado delito, a pena considerada justa é de um ano, um ano e um dia, etc., cabe, aqui, uma decisão. E toda a decisão realiza-se dentro de certos limites considerados justos, já que "é a própria razão que reconhece que a contingência, a contradição e a aparência têm a sua esfera e o seu direito, *porém limitados*"[272].

Como se pode perceber, na aplicação da lei, há uma relativa margem de contingência, mas esta não pode ser confundida com a arbitrariedade. Isto deve-se ao fato de que "a lei não pode fixar essa determinidade última que a efetividade exige, mas de confiar à decisão do juiz e de restringi-lo somente por um mínimo e um máximo, o que

[272] FD § 214 A.

em nada afeta a questão"[273]. Assim, o espaço da contingência na aplicação da lei, pela *administração da Justiça*, deve-se ao fato de que a lei, enquanto uma determinação universal, "deve ser aplicada ao caso singular"[274]. Posicionar-se contra esta situação implica fixar-se em abstrações que ignoram as determinações últimas que fazem justiça ao caso singular. Este espaço que a lei demarca entre um *máximo* e um *mínimo* abre a possibilidade de que fatos semelhantes tenham uma variação da *pena*. Cabe ao tribunal, em particular ao juiz, estabelecer pelo seu arbítrio, segundo as provas, julgar e fixar o quantitativo da pena.

**b) O ser-aí da lei**

A lei obriga cada indivíduo a atuar segundo um modo universal. Só são objeto do direito, contudo, aquelas ações que estão previstas na lei. Em tudo o mais, a vontade pode atuar segundo o que lhe convém, portanto, podendo agir livremente sem ser perturbada. Por isso que a obrigatoriedade posta pelo direito é aquela que está determinada pela lei. É partindo deste pressuposto que o "direito da autoconsciência"[275] inclui o direito do conhecimento da lei, visto que ela condiciona o modo de agir e/ou de comportar-se de cada indivíduo singular. Assim sendo, segundo Hegel, as leis devem ser dadas a conhecer a todos os cidadãos. O direito de conhecer as leis implica o direito de autodeterminação da consciência em só

[273] FD § 214 A.
[274] FD § 214 Ad.
[275] FD § 215.

aceitar como válido, bom e justo aquilo que está no seu *saber* e seu *querer*.

Hegel critica severamente aqueles que, em nome de um pretenso saber, querem fazer deste uma reserva para si, buscando transformar o que é um direito universal num direito corporativo, excluindo aqueles que não dominam esta especialidade, o direito de opinar. No *adendo* ao parágrafo 215, Hegel dá um exemplo sobre esta pretensa reserva do saber, mostrando que "é tão pouco preciso ser sapateiro para saber se os sapatos se ajustam bem, como pouco é preciso alguém pertencer ao ofício, para ter conhecimento sobre os objetos que são do interesse geral"[276]. Por este exemplo, torna-se evidente que a posição de Hegel, de que o conhecimento das leis é um direito universal e, portanto, inalienável de todos os "cidadãos"; e, mais: que o acesso ao conhecimento das leis deva ser simplificado e facilitado. A premissa que permeia toda esta crítica, por parte de Hegel – desta reserva do saber, no caso jurídico –, é que todo o indivíduo tem o direito de autodeterminar-se como um ser livre.

Outro ponto de vista da crítica hegeliana é desenvolvido no parágrafo 216 de *Filosofia do Direito* e dirige-se àqueles que pretendem conquistar a completude da legislação para que esta possa ser codificada. Desta forma, seria praticamente impossível formular qualquer código. Ou seja,

> [...] exigir de um código acabamento pleno, que ele seja algo absolutamente terminado, que não deva ser suscetível de nenhuma determinação

[276] FD § 215 Ad.

> progressiva ulterior – uma exigência que é especialmente uma doença *alemã* –, [...] repousa sobre duas coisas, sobre o desconhecimento da natureza dos objetos finitos [...] e sobre o desconhecimento da diferença entre o universal da razão e o universal do entendimento e sua aplicação à matéria da finitude e da singularidade, a qual se estende ao infinito[277].

Por isso, Hegel afirma que o que se exige de um "código público" é, por um lado, "determinações universais *simples*, por outro lado, a natureza da *matéria finita* que conduz a uma determinação progressiva sem fim" [278]. Ora, esta incompletude dos códigos e das leis não invalida e não elimina o seu caráter racional, visto que é

> [...] essencial entender que a própria natureza da matéria finita traz consigo que, nessa matéria, mesmo a aplicação das determinações racionais em si e para si, das determinações em si mesmos universais, conduz ao progresso ao infinito [279].

A particularidade e a necessidade de elaborar novas leis devem-se à necessidade de regulamentar, na Sociedade civil, as novas dimensões das relações sociais que emergem no interior do *sistema das carências* para a proteção dos indivíduos na realização do fim particular e para evitar a injustiça social.

Para a segurança e a estabilidade sociais pressupõe-se que o direito individual seja reconhecido. As leis, como

---

[277] Cf. FD § 216 A.
[278] FD § 216.
[279] FD § 216 A.

sendo o "direito posto", isto é, a mediação do que era só "em-si", ensejam uma série de procedimentos que visam a assegurar a execução do que é de direito. O que é de direito não é uma estipulação da arbitrariedade subjetiva, mas aquilo que está formulado nas disposições legais. Por isso, o indivíduo não deve violar o direito que está previamente estipulado nas leis. Desta forma, a obrigatoriedade do Direito restringe-se somente ao que as leis preveem: o contrato é a forma como o direito da vontade subjetiva torna-se objetivo, tendo o seu reconhecimento público.

> Neste âmbito, o crime não é só uma violação imediata do direito ou da liberdade de outrem, mas da "*Coisa universal*, que tem em si mesma uma existência sólida e forte. Com isso, intervém [aqui] o ponto de vista da *periculosidade* da ação para a sociedade"[280]. A *periculosidade* da ação pode agravar ou abrandar a aplicação da pena. Isto depende das circunstâncias que ultrapassam a particularidade do delito em si e que tomam em consideração a segurança e o bem-estar da sociedade como um todo. Por isso, certos atos lesivos à sociedade são punidos com mais rigor que outros, visto que estes apresentam uma afronta ou uma ameaça ao poder da sociedade. Por isso, [...] o fato de que em *um* membro da sociedade *todos* os outros sejam lesados não altera a natureza do crime segundo o seu conceito, mas, sim, segundo o lado da sua *existência* externa, da lesão, a qual atinge agora a representação e a consciência da sociedade civil [e] não só o ser-aí imediatamente lesado[281].

[280] FD § 218.
[281] FD § 218 A.

A periculosidade de uma ação para a Sociedade Civil é medida segundo o maior ou menor risco que esta ação (criminosa) representa naquele dado momento para a coesão da Sociedade e para a manutenção da ordem pública. Para tanto, cada sociedade, em cada época, estabelece um código que corresponde aos costumes ou ao *ethos* de seu tempo.

**c) O tribunal**

O tribunal é a instância de mediação do direito que, ao ser só direito "em-si", entrou no "ser-aí na forma da lei"[282]. Este direito defronta-se com a "*opinião e o querer particulares*" e, diante deles, "tem de se fazer valer enquanto *universal*"[283]. O conhecimento e a *efetivação* do direito no caso particular pressupõem a isenção do interesse da vontade subjetiva, sendo que a mediação do direito (na particularidade de cada caso) depende do poder público ou do tribunal.

O confronto entre os indivíduos, sem a mediação do universal, faz emergir a vingança como uma forma "privada" de fazer justiça, ou seja, solucionar os conflitos privados. A vingança (do indivíduo particular) como forma de fazer "justiça" tende a aumentar a injustiça pelo descomedimento da pena que o arbítrio subjetivo busca impor. Como o direito da subjetividade está posto na Sociedade Civil na forma da lei, a qual todos reconhecem como universalmente válida, ela própria é a garantia do

[282] FD § 219.
[283] Cf. FD § 219.

direito da particularidade, em que todos, ao se relacionarem entre si como "pessoas" privadas, têm a mediação do seu direito no universal, que é a lei. Toda a lesão ao particular representa, portanto, uma lesão ao universal, uma vez que todos reconhecem e admitem a sua validade.

Assim, ninguém pode outorgar-se o direito de fazer justiça com suas próprias mãos. É o tribunal que, isento do interesse imediato, toma a si a ofensa do particular, restaura e reconcilia a lei consigo mesma através da aplicação da pena. A vingança contra o criminoso visa a suprimir a injustiça e repor a validade universal do direito e, do ponto de vista subjetivo (do criminoso), reconciliá-lo com a "*lei, por ele sabida* e *válida* para ele e para a *sua proteção*"[284]. É pela execução da lei por parte do tribunal que se faz justiça à "pessoa" e ao direito. No tribunal, são apresentados os crimes e lesões que afetam a Sociedade Civil e é perante ele que o indivíduo recupera o direito que está em litígio. Por isso, o indivíduo enquanto membro da Sociedade Civil tem o direito de fazer-se presente em juízo e, ao mesmo tempo, de corresponder ao dever de comparecer quando convocado pelo juiz.

O direito tem de ser provado no tribunal. Por esta razão, instaura-se um "processo jurídico", para que as partes façam valer seus direitos por meio de "provas e razões" e, com esta matéria, o juiz toma conhecimento das particularidades do caso. Estes passos, que, no processo jurídico, constituem a fase preliminar a qualquer decisão judicial, são "eles próprios direitos"[285]. Isto indica que o que é um direito só em si deva ser provado para que exista

[284] FD § 220.
[285] Cf. FD § 222.

enquanto direito posto e é somente assim que ele tem vigência na sociedade. Neste caso,

> [...] o direito à publicidade repousa em que o fim do juízo é o direito, o qual *enquanto* universalidade tem de estar também *diante* da universalidade [dos cidadãos]; mas, além disso, repousa também em que os cidadãos ganham a convicção de que efetivamente o direito foi pronunciado[286].

A "prática jurisdicional", que consiste na "aplicação da lei ao caso singular"[287], diferencia-se por dois aspectos. O primeiro trata de conhecer a "natureza do caso" em sua "singularidade *imediata*, a saber, se existe um contexto, etc., se foi cometido uma ação lesiva e quem é seu autor [...] Segundo, a subsunção do caso sob a lei"[288], o que implica a aplicação da pena por parte da decisão judicial.

O tribunal, mediante o andamento do processo, ao tomar conhecimento das provas, faz com que se reduza ao máximo a possibilidade de um julgamento injusto, por afastar ou diminuir a interferência do livre arbítrio da subjetividade. Assim,

> [...] na sentença do juiz, segundo o lado em que ela é a *subsunção* do caso qualificado sob a *lei*, o direito da autoconsciência da parte está preservado, no que concerne à *lei*, pelo fato de que a lei é conhecida e, com isso, é a lei da própria parte, e no

---

286 FD § 224 Ad .
287 FD § 225.
288 FD § 225.

> que concerne à *subsunção*, pelo fato de que o processo jurídico é público[289].

No interior da Sociedade Civil, a busca irrestrita dos fins da particularidade encontra sua integração na *administração da justiça*, pelo fato de esta eliminar o arbítrio subjetivo ao instaurar a possibilidade de uma justiça imparcial. Pela *administração da justiça*, o que era uma igualdade formal de todos diante da lei passa à sua efetividade e os indivíduos encontram na lei a preservação da sua liberdade, ou seja, da propriedade e da personalidade. Com a *administração da justiça* começa o movimento institucional de integração social entre o interesse particular e o interesse universal.

### 3. 2 O poder de polícia

O termo *polícia* é empregado por Hegel num sentido mais abrangente do que se costuma atribuir-lhe em nossos dias. *Polícia*, para Hegel, tem o significado de administração pública e envolve, portanto, matérias que não fazem parte do poder policial como se entende contemporaneamente. Se, por um lado, o direito, em sentido restrito, só se refere à propriedade privada e à sua proteção, o bem-estar do indivíduo está ao encargo de cada um ter que o prover pelo próprio trabalho; mas, *no sistema das carências*, onde cada um coloca-se a si mesmo como fim e faz dos outros um meio para alcançar seus fins, geram-se conflitos que só a *administração da justiça* resolve pela aplicação da lei, mas não é objeto, em sentido estrito, do direito cuidar do bem-estar

---

[289] FD § 228.

de todos e intervir, por exemplo, na distribuição da riqueza.

A carência cega da vida econômica está permeada pela contingência das próprias relações entre os indivíduos, embora cada um tenha direito ao seu bem-estar. Assim, assinala Hegel, "no sistema *das carências* a subsistência e o bem-próprio de cada singular é uma *possibilidade* cuja efetividade está condicionada pelo seu arbítrio e pela sua particularidade natural assim como pelo sistema objetivo das carências; pela administração do direito a *lesão* da propriedade e da personalidade é anulada" [290]. Afora tais condicionantes, o bem-estar individual emerge, no entanto, como uma exigência mais ampla que aquela da proteção da *pessoa* e da *propriedade* que se operacionaliza com a *administração da justiça* que elimina, assim, uma série de contingências neste jogo de interesses. Ora, afirma Hegel:

> [...] o direito *efetivo* na *particularidade* inclui tanto que as *contingências* contra um ou outro fim sejam *suprimidas* e que a *segurança imperturbada da pessoa e da propriedade* seja efetuada, quanto inclui [também] que a segurança da subsistência e do bem-próprio do singular, - [isto é,] que o *bem-próprio particular* seja tratado como direito e como tal *efetivamente realizado*[291].

O bem-estar não é só uma possibilidade que pode realizar-se, mas implica uma exigência de que ele próprio torne-se um direito efetivo. Assim, a proteção da propriedade e a segurança da pessoa exprimem as determinações emergentes do contexto das relações sociais

---

[290] FD § 230.
[291] FD § 230.

que devem ser asseguradas para que cada membro da Sociedade Civil possa assegurar o seu bem-estar material. Por isso que o "poder de polícia" visa a regrar

> [...] os diversos interesses dos produtores e consumidores que podem entrar em colisão uns com os outros e se, com efeito, a relação correta *no todo* se estabelece por si mesma, essa igualação requer, igualmente, uma regulação que seja empreendida como consciência e esteja acima de ambos[292].

Torna-se, aqui, evidente que cabe à administração pública, situada acima do interesse privado, não buscar diretamente a sua satisfação imediata, mas manter a ordem pública e garantir, com isso, o espaço para o exercício da liberdade de todos os membros da Sociedade Civil. Para a manutenção da ordem social, faz-se necessário regulamentar o funcionamento de determinadas áreas que são de interesse geral e que escapam ao poder do indivíduo. Por exemplo, manter a vigilância sobre os preços e a qualidade dos produtos considerados básicos para a satisfação das carências vitais, e que não são tão abundantes, e estão dirigidos a todos e não oferecidos a simples particulares. Para que o indivíduo tenha a garantia de não ser enganado, é necessária a inspeção pública das mercadorias:

> Mas, o que principalmente torna necessária uma prevenção e uma direção universais é a dependência dos grandes ramos da indústria das

[292] FD § 236.

> circunstâncias exteriores e das combinações longínquas, que os indivíduos que dependem dessas esferas e estão ligados a elas não podem abranger[293].

A vigilância pública na Sociedade Civil torna-se fundamental, enquanto visa ao bem-estar de todos, visto que nela domina ainda o "princípio da vontade particular" na busca de efetivar seus fins. Por esta razão, "o poder de proteção do universal permanece, inicialmente, em parte restrito ao círculo das *contingências*, em parte permanece uma *ordem externa*"[294]. O poder "policial" visará a conter e reduzir as contingências imediatas do *sistema das carências*, estabelecendo formas de regulação e controle para que os indivíduos possam ter a garantia de que não estão sendo enganados. Por isso que todas as ações e instituições de utilidade pública devem estar supervisionadas por um poder acima delas, para garantir o bom funcionamento e o bom relacionamento entre os indivíduos, visto que as vontades individuais estão naturalmente propensas a imporem-se umas às outras para obter as maiores vantagens (privadas). Daí a necessidade de um poder que se faça respeitar e que mantenha vigilância sobre as matérias de interesse geral (público).

A necessidade de uma ordem pública para alinhar o processo econômico da sociedade parece ser algo puramente exterior, mas, na verdade, ela age também como um elemento de integração no interior da sociedade civil. Neste sentido, a ordem pública não é uma mera imposição

---

[293] FD § 236.
[294] FD § 231.

exterior, mas uma necessidade do próprio conceito. Trata-se, aqui, de uma exterioridade que é, ao mesmo tempo, uma necessidade interior ao processo econômico e social, mas que igualmente integra os indivíduos a uma forma de vida social enquanto determinação progressiva da *Ideia ética*. Por isso, "a vigilância e a prevenção da polícia têm por fim mediar o indivíduo com a possibilidade universal que está disponível para alcançar os seus fins individuais"[295]. Na sequência do mesmo *adendo*, Hegel afirma que sobre esta matéria há dois pontos de vista; sendo um destes o de que "compete à polícia a vigilância sobre tudo"[296] e o outro, "que a polícia nada tem a determinar, visto que cada um se orientará segundo a carência do outro" [297]. Estes dois pontos de vista precisam ser atendidos para que o indivíduo singular tenha garantido o direito de conseguir o seu sustento e, por outra parte, ao poder público assiste-lhe o direito, que é necessário, para que o bem-estar social seja convenientemente executado. Deste modo, a "liberdade de empreendimento não deve ser de tal espécie, que ponha em perigo o bem geral" [298]. Neste sentido, Hegel esclarece:

> Ora, se para os indivíduos existe a possibilidade de participar na riqueza patrimonial universal e se ela é garantida pelo poder público, tal possibilidade permanece, – afora que essa garantia, de toda maneira, há de ficar incompleta, – ainda sujeita às contingências pelo lado subjetivo, e isso tanto mais,

[295] FD § 236.
[296] FD § 236 Ad.
[297] FD § 236 Ad.
[298] FD § 236 Ad.

> quanto ela pressupõe condições, de habilidade de saúde, de capital, etc.[299]

A proteção dos indivíduos, por parte do poder público, enquanto estão inseridos nesta engrenagem econômica e sujeitos às suas contingências, torna-se de vital importância, visto que a vontade particular pode causar prejuízo a um ou a outro, mesmo sem ter tido a intenção de fazê-lo. Assim, o poder público cria as condições a fim de que todos estejam protegidos destas situações contingentes para que os interesses da coletividade não estejam entregues ao capricho da particularidade. Pelo princípio da personalidade e com a maioridade (dissolução ética da família), os filhos tornam-se independentes. Assim, a garantia e a proteção que a família oferecia ao indivíduo quanto ao provimento de suas carências e quanto aos meios que o habilitavam (formação) para poder participar da riqueza patrimonial universal, na Sociedade Civil, agora, estão entregues ao indivíduo particular.

A Sociedade Civil arranca "o indivíduo desse laço familiar, tornando os membros da família estranhos uns aos outros e os reconhece como pessoas subsistentes por si"[300]. Ela ainda, como observa Müller, "dissolve a grande família patriarcal e a sociedade doméstica como unidade produtiva"[301] e "arrebata a si o homem, que exige dele que ele trabalhe para ela, que ele seja tudo através dela e que faça tudo por seu intermédio"[302]. A própria família nuclear

---

[299] FD § 237.
[300] FD § 238.
[301] MÜLLER, Marcos Lutz. *A gênese conceitual do Estado ético* In *Rev. de Filosofia Política: Nova série*, p. 31.
[302] FD § 238 Ad.

moderna torna-se cada vez mais dependente do mercado e, neste caso, também é uma "unidade particular" em relação às outras famílias. Assim, a Sociedade Civil provoca uma radical transformação das antigas relações familiares patriarcais para tornar-se cada vez mais dependente de um sistema produtivo voltado para o mercado, estabelecendo, no provimento de suas carências, uma relação de exterioridade com o mercado em geral. A Sociedade Civil, ao emancipar o indivíduo das relações familiares, exige dele que trabalhe pela sua própria autonomia, adquirindo os meios para a sua subsistência e bem-estar. Porém, o indivíduo, enquanto membro da Sociedade Civil, tem, igualmente, direitos e deveres em relação a ela.

Enquanto no interior da unidade familiar, o indivíduo satisfazia suas carências e preparava-se para a sua independência, ele não se interrogava sobre o seu lugar no interior desta unidade. Com a sua maioridade, ele é "arrancado" deste "solo" familiar e ingressa, enquanto sujeito econômico, numa esfera de novas relações que o tornam responsável pelo seu próprio bem-estar. Este é o processo através do qual a Sociedade Civil torna seus membros estranhos uns em relação aos outros. Neste novo contexto socioeconômico, o indivíduo toma consciência de si pelo processo de diferenciação que é, por um lado, oposição e exclusão, dado que cada um em particular visa ao próprio bem-estar. Por outro lado, contudo, para que o bem-estar torne-se efetivo, é necessária a integração com outros particulares. Mas, como os interesses são opostos entre si e não há nenhum vínculo dentro de si que os una, e como eles só se efetivam no contexto universal das relações socioeconômicos, e como neste contexto universal está

implicado o bem-estar de todos, faz-se necessária uma forma de integração superior que regulamente e supervisione o funcionamento das instituições a fim de evitar os danos e as injustiças por parte da vontade particular. Esta tarefa cabe à administração pública (*polícia*).

Compete à Sociedade Civil a tarefa de desenvolver e aperfeiçoar a autoconsciência dos indivíduos através de uma ação pedagógica. Por esta razão, a Sociedade Civil, na qualidade de uma "família universal"[303], tem o direito de intervir no processo de formação de seus membros através da educação política e/ou do controle das instituições privadas de ensino, embora caiba aos pais o direito de educar as crianças em conformidade com o seu padrão de valores. Em contrapartida, os pais não poderão furtar-se ao dever de encaminhar seus filhos à escola e de entregá-los aos cuidados do poder público nas ações consideradas necessárias para que os indivíduos tornem-se membros da Sociedade Civil.

É de competência e de responsabilidade da Sociedade Civil cuidar e educar aquelas crianças cujos pais, comprovadamente, não tenham as condições para educá-las, visto que, se elas não têm uma adequada formação, podem cair na miséria e, com isso, perdem a possibilidade de tornarem-se membros dessa mesma sociedade. Deste modo,

> [...] a sociedade civil tem o dever e o direito de pôr sob sua tutela aqueles que por prodigalidade destroem a segurança da sua [própria] subsistência e a subsistência da sua família, de pô-los sob tutela,

[303] Cf. FD § 239.

> e de cumprirem em seu lugar o fm da sociedade e o fim que lhes é próprio[304].

Embora não se possa estabelecer com clareza, há um limite entre o direito dos pais de educarem os seus filhos, segundo o seu livre-arbítrio, e o direito da sociedade de intervir neste processo de formação. Ora, ao assumir para si o encargo de educar as crianças que, desprovidas da condição material e/ou moral por parte da família, a sociedade civil quer, com isso, evitar um mal maior: o de que estas crianças caiam na miséria. Para possibilitar que alguém torne-se membro da Sociedade Civil, é necessário, antes, livrá-lo da miséria pela educação e pela formação cultural porque estes são os meios mais eficazes para que cada um tome consciência de si e torne-se um membro ativo na sociedade.

As instituições públicas e privadas da sociedade devem manter-se vigilantes para que um grande número de pessoas não caia na miséria. E a melhor forma de fazê-lo não é garantir-lhes o sustento sem a mediação do trabalho – porque quem é sustentado sem a mediação do trabalho perde o sentimento de pertencer a uma totalidade e, com isso, rompe-se o vínculo social –, mas as educar para que por si mesmas consigam suprir suas necessidades. Assim, pela mediação do trabalho, os indivíduos obtêm o reconhecimento dos outros e integram-se, ao mesmo tempo, como membros de uma totalidade econômica, social, moral e cultural. A pobreza e a miséria física impedem este reconhecimento porque produzem a miséria moral, cultural e espiritual.

---

[304] FD § 240.

Frente às contradições do próprio *sistema das carências*, à administração pública cumpre levar em conta dois aspectos essenciais: o interesse particular dos indivíduos e o interesse público ou universal. Isto se deve ao fato de que há uma tensão entre a busca dos fins particulares guiados pelo livre-arbítrio dos indivíduos e a exigência de regulação corretiva deste livre fluxo do movimento econômico para evitar as crises sociais. À administração pública (poder de polícia) cabe garantir tanto o direito da particularidade quanto o da universalidade. É mediante este equilíbrio que se produz a coesão social e evita-se o dilaceramento da ordem social.

Hegel não está interessado nos detalhes ou nas meras configurações práticas do sistema econômico da sociedade, mas na arquitetônica total que movimenta todo o sistema enquanto uma totalidade ética da qual, aqui, o *sistema das carências* funciona como seu motor ou propulsor. À luz destes pressupostos, pode-se perceber que, por intermédio de suas instituições, a Sociedade Civil ousa dissolver os obstáculos de uma particularidade ainda não suficientemente mediada e que resiste a uma verdadeira mediação ética que só se completa com o advento do Estado. Neste estrito sentido, a Sociedade Civil é o aparecer do próprio Estado. Trata-se, portanto, de produzir, no interior da própria sociedade, uma totalidade ética, embora esta corresponda a um dos seus níveis de mediação.

Hegel não cai na ilusão de que seja possível produzir um movimento absolutamente harmonioso e equilibrado da atividade econômica. Ele percebe que o desenvolvimento deste movimento contraditório gerado

pela busca do interesse individual e egoísta conduz a própria sociedade a estágios de risco para a vida ética, porque produz simultaneamente a riqueza e a miséria: material, moral. Este fenômeno não é um simples acidente exterior, mas exprime a própria contradição específica do *sistema das carências* que forma grupos distintos de indivíduos *determinando* diversos extratos sociais e que formam as classes sociais.

Hegel emprega a palavra *classe* (*Klasse*) para dar conta de uma realidade socioeconômica ligada ao trabalho, realidade que, com o crescimento progressivo tanto da população quanto da indústria, assume características totalmente diferenciadas do antigo modo artesanal de trabalho. Esta nova realidade histórica produz um crescente intercâmbio entre os indivíduos e é:

> [...] graças à *universalização* da conexão entre os homens através de suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las, que aumenta a *acumulação das riquezas* – [...] – assim como aumenta, por outro lado, *o isolamento e o caráter restrito do trabalho* particular e, com isso, a *dependência* e a *penúria* da classe atada a esse trabalho [...][305].

Ao analisar o processo de trabalho no interior da indústria moderna, Hegel empregou o conceito de *classe* para expor o movimento característico do trabalho industrial diferenciando-o totalmente do modelo artesanal, modelo no qual o artesão dominava todo o processo de produção de bens. Hegel serviu-se da palavra *classe* para

[305] FD § 243.

designar os trabalhadores ligados ao trabalho (empregados e desempregados) em oposição à classe mais rica (*Die reichere Klasse*)[306].

Embora o termo "*Klasse*" tenha uma designação diferenciadora não muito precisa porque só traça o diferencial entre ricos e pobres, ele revela o contexto de conflito que se desenhava entre, por um lado, os capitalistas e, por outro, os trabalhadores. Esta oposição, que perpassa os indivíduos quanto à sua posição frente ao processo de produção circular e consumo, designa um fenômeno estritamente moderno que, ao segregar o processo de produção de bens pela divisão do próprio objeto de trabalho – com isso aumentando a produtividade do trabalho –, fez emergir um problema que só aparece nas entrelinhas no parágrafo 245 da *Filosofia do Direito*, onde Hegel trata de como se poderia impedir que um grande número de pessoas caísse na pobreza, seja pela imposição à classe mais rica do encargo de suprir as carências (dos pobres) ou pela atuação de outras "instituições de propriedade pública". Sendo assim, "a subsistência dos carentes estaria assegurada sem a mediação pelo trabalho" [307]; mas isto seria infringir um princípio fundamental da Sociedade Civil que consiste em que cada indivíduo possa prover por si mesmo a sua subsistência pela mediação do trabalho, o que traz implícito o sentimento e o reconhecimento da sua autonomia. Este segundo modo de impedir a pobreza seria mediado pela oportunidade de trabalho.

Assim, um grande contingente livraria da pobreza

---

[306] FD § 245.
[307] FD § 245.

pelas suas próprias mãos. Observa Hegel, contudo, na sequência do parágrafo 245 (*Filosofia do Direito*) que,

> [...] então, a quantidade de produtos aumentaria, em cujo excesso junto com a falta de um número de consumidores eles próprios produtivos, consiste, precisamente, o mal, que, de ambos os modos, só pode ampliar-se. Aqui torna-se manifesto que, no *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é rica o suficiente*, isto é, que, na riqueza patrimonial que lhe é peculiar, ela não possui o suficiente para obviar ao excesso, de pobreza e à geração da plebe[308].

Os meios pelos quais se poderia, em princípio, evitar que um grande contingente de pessoas caísse na miséria parecem insatisfatórios, senão insolúveis, a partir da Sociedade civil. Por isso, conforme Hegel, ela é impelida para fora e além de si mesma. Pode-se afirmar que Hegel teve uma intuição fundamental da contradição interna à Sociedade Civil como momento da cisão e que nela mesma não encontra solução. Marx dirá mais tarde que se trata de um processo de superprodução, que gera, como consequência, o que ele, em *O Capital,* denomina de crises cíclicas do modo de produção capitalista [309]. Por razões muito distintas e diversas, os dois parecem concordar num ponto, o de que este problema não tem solução no movimento interno e contraditório da Sociedade Civil.

Assim, a Sociedade Civil engendra uma plebe, ou seja, uma *massa* de indivíduos que vivem abaixo das condições mínimas indispensáveis para a manutenção da

---

[308] FD § 245.

[309] Cf. MARX, Karl. *O Capital. Crítica da economia política*, III, 1, p. 198.

vida e da honra. Este é o custo que a miséria material carrega consigo: toda a espécie de males físicos e morais. Tal problema acentua o paradoxo que, por um lado, concentra cada vez mais a riqueza em poucas mãos e, por outro, faz crescer astronomicamente o número de pobres. Este dilaceramento do tecido social é um perigo potencial para a própria Sociedade Civil, que tem de diminuir o seu peso indo para além dela, "a fim de procurar fora dela, em outros povos que lhe estão atrás quanto aos meios que ela tem em abundância, ou em geral, quanto ao engenho técnico, consumidores e, com isso, os meios de subsistência necessários"[310].

Neste "além" da Sociedade Civil, distinguem-se dois sentidos implícitos e diferenciados. Se forem tomados como referência o processo produtivo e o seu contexto histórico, dir-se-ia que a engenhosidade industrial, animada pela ânsia do ganho, supera o "princípio da vida familiar, que tem por condição a terra, um *solo* firme e *bens fundiários*"[311], para lançar-se ao "mar" e, mesmo enfrentando perigos e incertezas, estabelecendo, através deste meio, novos intercâmbios e dando-lhes um estatuto jurídico mediado pelo contrato[312] ; "intercâmbio no qual se situa o maior meio de cultura e no comércio encontra o seu significado histórico-mundial"[313].

Esta transcendência histórica e geográfica, que extrapola os limites das fronteiras – politicamente falando de seus países –, visa a aliviar as tensões internas da sociedade, mas será uma saída provisória, porque se situa

[310] FD § 246.
[311] FD § 247.
[312] Cf. FD § 247.
[313] FD § 247.

na carência também provisória de outro povo, que poderá vir a ser suprida por si mesma ou encontrar outros fornecedores no mercado internacional. Num comércio com resquícios coloniais, esta poderia ser uma medida eficaz, porque, enquanto uns precisam de matérias-primas, os outros carecem de produtos elaborados pela indústria.

O próprio Hegel percebera que esta saída encontrada através do mercado mundial não resolve definitivamente os problemas internos à Sociedade Civil, problemas que constituem, antes de tudo, a expressão das próprias relações contraditórias da estrutura socioeconômica. Este é, porém, apenas um dos aspectos que, do ponto de vista da lógica do conceito, não é o mais importante. O "além concietual" da Sociedade Civil significa que esta não pode ser concebida em si mesma como uma totalidade fechada. A Sociedade Civil, em seu movimento de expansão ou de determinação histórica da lógica do privado, é a exposição do princípio lógico da liberdade enquanto autodeterminação do indivíduo. Este é, porém, um dos momentos do movimento essencial do conceito que se mostra na sua forma temporal. Por esta razão, as contradições na Sociedade Civil não têm um fundamento meramente histórico ou socioeconômico, mas a lógica que a permeia é a lógica da essência que a leva *além* dela mesma. Nisto, a sociedade civil é apenas um momento da ideia ética, que requer uma forma de integração superior, o Estado.

Do ponto de vista da mediação da substância ética, só o Estado pode superar tais contradições, sem, contudo, eliminá-las, pois estas constituem um dos momentos que exprimem a mediação particular do conceito. O caminho

da lógica é negar-se enquanto puro conceito abstrato, para produzir-se num conteúdo particular e retornar a si mesmo como unidade do conceito e sua existência, ou seja, como ideia ou efetividade. Não obstante, nem tudo o que existe historicamente pode ser concebido como o *racional*, conforme indica o prefácio da *Filosofia do Direito*. Por isso, o controle exercido pela "polícia" é de preservar e manter:

> [...] o universal que está contido na particularidade da sociedade civil enquanto *uma ordem externa* e uma *organização* para a proteção e a segurança das massas de fins e interesses particulares, enquanto estes têm o seu subsistir nesse universal, assim como, a título de direção superior, ela assegura a prevenção dos interesses que conduzem para além dessa sociedade. Visto que, segundo a Idéia, a particularidade faz desse universal, que é imanente aos seus interesses, o fim e o objeto da sua vontade e da sua atividade, o *elemento ético retorna* à sociedade civil como algo imanente a ela; isso constitui a determinação da *corporação*[314].

O parágrafo acima referido mostra dois níveis de mediação. Enquanto que a "polícia" exerce um controle sobre as relações socioeconômicas entre produtores e consumidores, preservando o princípio da particularidade e garantindo, ao mesmo tempo, o interesse público pela sua vigilância e fiscalização, a "corporação" desempenha a função de integrar os indivíduos, ligados a uma determinada profissão, prestando-lhes auxílio e dando-lhes

[314] FD § 249.

formação. Assim, na corporação, o indivíduo sente-se pertencente a uma totalidade orgânica, no interior da qual ele obtém sua honra e seu reconhecimento.Deste modo, a corporação reúne em torno de uma universalidade concreta o interesse disperso dos indivíduos e integra-os numa forma de vida supra-individual e institucional.

### 3. 3 A corporação

A *corporação* consiste na organização da atividade econômica segundo o que há de comum nas diferentes atividades dos indivíduos particulares. Ela preenche, na Sociedade Civil, o espaço deixado em aberto pela dissolução da família. Na família, cada membro é integrado pelo sentimento do amor recíproco onde todos sentem-se copertencentes a uma totalidade ou comunidade a partir da qual obtêm reconhecimento.

Como na Sociedade Civil cada um é fim para si mesmo e busca o seu próprio bem-estar através do trabalho, os indivíduos como átomos sociais estão entregues à lógica da particularidade, visto que cada um tem por base de sua ação o próprio fim egoísta, geram-se assim antagonismos entre os diferentes interesses. Por isso, faz-se necessária uma esfera superior de integração para unir a pluralidade dos interesses privados numa universalidade concreta.

A *corporação* é a comunidade dos indivíduos organizados segundo o interesse privado, que compõe uma unidade, na forma de uma comunidade que atua sobre seus membros como uma "segunda família" [315], zelando pelo

[315] FD § 252.

interesse de cada um dos seus membros e, ao mesmo tempo, cooperando com a sua própria formação e auxiliando nas diligências do próprio ofício.

A *corporação* se distingue-se do *poder de polícia* por atuar não como um poder externo, mas como um elemento interno aos próprios interesses privados, ou seja, tendo o *comum* enquanto seu terreno de ação. Este espaço comum pode ser compreendido como o elemento de uma universalidade concreta que se produz a partir do interesse do particular. Sua estrutura visa a integrar os diferentes indivíduos enquanto agentes econômicos, que, a princípio, estão isolados. A *corporação* é o "reflexo" da divisão do trabalho e, como tal, atua no interior de um estamento.

O primeiro deles (*estamento agrícola*) "tem imediatamente nele mesmo, na substancialidade da sua vida familiar e natural, o seu universal concreto"[316] e o "estamento universal" tem como objetividade da sua ação "o universal para si por fim", enquanto que o "estamento industrial" tem como fim da sua ação o particular, estabelecendo uma mediação entre o imediato natural e universal. É uma espécie de comunidade, que deixa seus membros livres em seu trabalho imediato e em sua iniciativa, sem prejudicar, restringir ou coagir a particularidade do interesse, mas auxiliando cada membro em realizar com maior eficácia o seu fim particular.

A *corporação* estabelece um vínculo de solidariedade entre os participantes e impede seus membros de caírem na miséria. A *corporação* recompõe a unidade entre "particularidade" e "universalidade" que, no sistema das carências, é meramente formal e que, na *administração da*

[316] FD § 250.

*justiça*, é ainda exterior para reintegrá-la à totalidade ética ilimitada, que é o Estado. A corporação tem por base de sua existência imediata a divisão do trabalho no interior da Sociedade Civil, que, segundo a natureza de sua particularidade, subdivide-se em diversos ramos cada vez mais específicos, que, quanto à sua organização, formam uma "associação cooperativa" [317] em torno do elemento comum. Assim,

> [...] o fim *egoísta*, dirigido àquilo que lhe é particular, se apreende e atua, ao mesmo tempo, como um fim universal; e o membro da sociedade civil, segundo sua *habilidade particular*, é membro da corporação, cujo fim universal é, por isso, inteiramente concreto e não tem nenhuma amplitude maior do que a que reside na indústria, na sua ocupação e no interesse que lhe são peculiares [318].

Com isso, a *corporação* tem também a função sistemática de fundamentar a passagem para uma esfera sucessiva na mediação, criando um vínculo ético entre particularidade e universalidade, vínculo que, num grau superior, será mediado pelo pensamento e, então, o indivíduo será livre no Estado, enquanto uma totalidade ética em que a sua condição subjetiva e condição objetiva reconciliam-se. Este é o fim último para o qual se dirige a corporação como fim ético. Para alcançar este fim universal no Estado, o indivíduo, porém, não deixa para trás as outras formas de mediação da liberdade, como se

[317] FD § 251.
[318] FD § 251.

percorresse uma série de fases sucessivas em que cada uma destas cumpriria um papel determinado, de modo que, ao cumprir o seu fim específico, perderia igualmente a sua razão de ser. Ao contrário, a estrutura e o desenvolvimento lógico não correspondem a uma sucessão na ordem do tempo e nem do conteúdo empírico. Por esta razão, todas as figuras ou momentos de mediação lógica convivem simultaneamente, tanto na ordem do tempo quanto no desenvolvimento do conteúdo, integrando universalidade, particularidade e singularidade numa única totalidade ética. Neste sentido, o Estado aparece do ponto de vista lógico como a última e suprema figura de mediação do mesmo e único princípio que é a liberdade, reconciliando, pela suprassunção (*Aufhebung)*, todos os momentos entre si.

Neste caso específico, a *corporação* é um destes momentos de mediação que encaminha o interesse particular para uma maior integração com o universal. Por isso, a *corporação* tem uma forma também particular imediata, mas que não se justifica em si mesma. A ela cabe, contudo, o direito de "cuidar dos seus próprios interesses incluídos no seu interior"[319], tendo, para tanto, a autonomia de organizar-se e atuar segundo sua própria opinião, na medida em que ela tem o reconhecimento público. Assim, tanto a sua estrutura, quanto o seu "atuar" são legítimos e dirigidos a um fim comum de forma racional. As corporações enquanto instituições estão sob a supervisão ou "inspeção" do poder público[320], mas, em contrapartida, dispõem de uma grande autonomia para intervir a favor dos seus membros, funcionando como uma *segunda*

[319] FD § 252.
[320] FD § 252.

*família*[321].

A ação da *corporação* só é legítima quando ela estiver juridicamente autorizada, portanto, quando o seu atuar for reconhecido pelo poder público. O seu reconhecimento, do ponto de vista social, dá-se em função de sua intervenção consciente no mundo econômico, protegendo o interesse particular de seus membros no que há de comum entre eles; por isso que a corporação é considerada uma *segunda família*, porque forma os indivíduos para atuar de forma estruturada como profissionais, afirmando entre eles uma nova forma de solidariedade, ou seja, aquela diretamente ligada à divisão do trabalho.

Na *corporação*, cada membro tem o seu reconhecimento e a sua honra, quer dizer, o indivíduo personaliza-se ao poder pertencer a uma totalidade orgânica que o transcende e o protege contra as possíveis contingências. Dir-se-ia que o indivíduo adquire uma consciência de classe e que, por seu intermédio, o seu atuar deixa de ser atômico para unir-se a outros naquilo que lhes é comum e, com isso, defende os interesses de todos os membros. A *corporação* tem a função de mediar o interesse particular para superar os antagonismos sociais. Neste sentido, os *estamentos* constituem uma primeira forma de integração e reconhecimento, mas o interesse do indivíduo atua atômica e espontaneamente, enquanto que, no interior da corporação, o profissional atua de forma organizada, segundo os padrões éticos que a profissão exige. A corporação fomenta um comportamento cooperativo entre seus membros e, desta maneira, visa a apaziguar os antagonismos classistas.

---

[321] Cf. FD § 252.

Na *corporação,* encontra-se só o *elemento comum* que está juridicamente constituído e reconhecido com a finalidade de disciplinar o fim egoísta que está na base da atuação profissional, visto que é por meio desta que todos adquirem o necessário para sua subsistência. O fim egoísta entregue em seu curso natural, não é, porém, mais que uma carência inconsciente da dialética do econômico. Sua lógica tornaria impossível a prevenção das crises, porque não haveria um poder capaz de intervir para evitar a miséria e a formação da plebe. Na *corporação*, ainda, os membros encontram não só reconhecimento profissional, mas são auxiliados para não caírem na pobreza. Por isso, a ajuda que o membro recebe da *corporação:*

> [...] perde o seu caráter contingente, assim como o caráter in-justamente humilhante, e a riqueza, no seu dever para com a associação corporativa, perde a arrogância que ela pode suscitar no seu possuidor bem como a inveja que ela pode suscitar nos outros; - a retidão obtém aí o seu verdadeiro reconhecimento e a sua honra[322].

Hegel mostra que a *corporação* atua como um meio integrador[323] dos indivíduos isolados. Por esta razão, em vista do seu caráter ético, assemelha-se a uma "família", sendo que, no primeiro caso, esta integra seus membros a partir do sentimento, enquanto que a *corporação* integra os

---

[322] FD § 253 A.

[323] As corporações e o bem comum: Hegel vê a ação das corporações como importante, mas reconhece que a sua ação é insuficiente para promover e solucionar os problemas postos pela sociedade civil, por isso, ele vê como necessária a intervenção do Estado na solução dos problemas da sociedade civil.

indivíduos a partir de uma universalidade, em que o interesse particular eleva-se ao interesse comum sem suprimir o direito da particularidade. A proteção, a solidariedade, o reconhecimento e a ajuda ou a proteção contra a contingência são elementos propulsores de coesão social que elevam a atividade egoísta a um patamar ético mediado pela ação consciente (pensamento) da corporação.

A *polícia* tem efetivamente que tutelar a propriedade e a liberdade de todos como um direito. A *corporação* atua de forma mais específica porque visa a tornar efetiva tanto a subsistência quanto o bem-estar do singular. Ela tem como incumbência, portanto, transformar o que, na Sociedade Civil, é uma possibilidade em realidade efetiva. A *corporação* por ser uma associação independente e autônoma que tem como base de sua ação o bem comum dos seus membros visa, então, a auxiliá-los na sua necessidade e na sua formação. A *corporação* pode e deve atuar livremente em defesa do interesse comum da particularidade, mas não se servir da força para dominar. Por isso é que ela mesma está sujeita à supervisão do Estado, e este é uma instância duplamente superior. Primeiramente, enquanto mediação da liberdade, e segundo enquanto estrutura de poder. O Estado supervisiona as *corporações* para que estas não se degradem em castas que visam apenas a garantir seus privilégios a qualquer custo.

Embora as *corporações* sejam, por um lado, a segunda raiz ética do Estado e, neste particular, este seja o fim universal imanente aos fins particulares, ele é, por outro lado, também, um poder superior externo e coercitivo que está acima delas e, neste sentido, é "uma necessidade

*exterior*" [324] para elas. A *corporação* desempenha um papel mediador entre o *sistema das carências* e o Estado, ou seja, entre o atomismo egoísta e os valores éticos superiores, que são o fundamento de toda a vida comunitária. A *corporação* faz o trânsito, por um lado, do puro atomismo egoísta para uma forma de vida associativa e, por outro, desta para a forma de vida ética vivida na comunidade política ou Estado.

Nesta intermediação entre o puramente privado e o público, a *corporação* preenche o papel de garantir a segurança do indivíduo, permitindo-lhe uma forma de convivência que se eleva acima dos limites do interesse particular, para que o indivíduo supere as puras necessidades exteriores, próprias do sistema das carências e internalize-as como uma necessidade querida, consubstanciando valores éticos que, sem negar o direito da particularidade, introduzem formas de vida comunitária. Por isso, a *corporação* realiza a mediação entre o indivíduo e o Estado, inserindo-o, pela sua atividade profissional, na esfera coletiva, da qual ele recebe o seu reconhecimento e a sua dignidade. O que a *corporação* fomenta é um estado de espírito mediado pela formação e pela cultura, que confere ao indivíduo particular a consciência de um ser social, que evita colocar-se a si próprio como o centro de tudo, mas se entende como membro coparticipante de uma totalidade. O indivíduo, no interior da corporação, encarna e vivencia uma dimensão universal que o afasta do seu egoísmo e liga-o, pela sua finalidade limitada e finita, a algo universal. Por isso que, "ao lado da *família*, a *corporação* constitui a segunda raiz *ética* do Estado, a que está fundada na sociedade civil"

[324] FD § 261.

[325]. Ainda, no *adendo* ao parágrafo 255 da *Filosofia do Direito*, pode-se perceber a crítica de Hegel àqueles que querem suprimir as corporações como instâncias mediadoras entre o indivíduo e o Estado. Assim,

> [...] o sentido de se ter suprimido em época recente as corporações é o de que o singular deva prover a si mesmo. Mas mesmo que se possa também conceder isso, a obrigação do indivíduo singular de ganhar o seu sustento não é modificada pela corporação. Nos nossos Estados modernos os cidadãos têm somente uma participação restrita nas tarefas universais do Estado; é necessário, porém, garantir ao homem ético uma atividade universal, afora o seu fim privado. Esse universal que o Estado moderno nem sempre lhe põe ao alcance, ele o encontra na corporação[326].

A *corporação* realiza esta passagem ao espírito comunitário *(gemeinschaftlich)*, gerando, por sua ação, uma maior coesão social, não de forma mecânica ou exterior, mas como um fim consciente, portanto, mediado pelo pensar e pelo querer que visa ao interesse do universal. Assim, a *corporação* enraíza aspirações que se efetivam definitivamente no Estado. Sob este ponto de vista, a *corporação* representa o momento da suspensão/suprassunção (*Aufhebung*) do egoísmo que dissolve a coesão social, para, a partir do interior da Sociedade Civil, iniciar um movimento de integração orgânica entre o princípio da particularidade e o da

[325] FD § 255.
[326] FD § 255 Ad.

universalidade, sem excluir nenhum dos dois lados, mas os reunindo racionalmente numa forma de mediação superior no Estado. A exclusão ou absolutização de um dos lados leva necessariamente a um atomismo social ou a um totalitarismo político. O primeiro, o atomismo social, concebe o Estado como algo exterior ou, na concepção liberal, como um mal necessário a fim de manter os átomos sociais dentro de certos limites para que todos possam usufruir os benefícios da propriedade privada. Por outro lado, a imposição da universalidade, negando o direito da particularidade, representa o mesmo "mal", só que pela sua face inversa.

A teoria hegeliana da Sociedade Civil e do Estado embora represente, num primeiro momento, uma oposição entre dois princípios aparentemente inconciliáveis, pelo desenvolvimento da lógica especulativa do conceito, estes dois momentos mostram-se, ao mesmo tempo, necessários e complementares, porque a vida do todo depende da vida das partes e a vida das partes só se efetiva no *todo*. É pela mediação dialética entre estes dois extremos que se promove a integração social, ética e política numa totalidade orgânica superior, o Estado.

# CONCLUSÃO

> "O fato central, em que a dialética de Hegel insiste por vários modos, é o de que não temos de escolher entre o *para si* e o *para o outro*, entre o pensamento segundo nós mesmos e o pensamento segundo outrem, mas que, no momento da expressão, o outro a quem me dirijo e eu que me expresso estamos ligados sem concessão" (MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, pp. 91-92).

Hegel, com o conceito de Sociedade Civil, encontra um lugar lógico-sistemático de realização tanto do direito (primeira parte da FD), quanto da moral (segunda parte da FD). De acordo com Siep, "na Sociedade Civil, Hegel expôs a moral e o direito – nesta ordem inversa, como forma de pensamento, ação e organização de uma forma necessária de eticidade, ainda que 'deficiente' e cindida até a perda da consciência da unidade"[327]. O lugar específico da

[327] Cf. MARINI, G. *Estructura y significados de la Sociedad civil hegeliana* in AMENGUAL COLL, G. (ed.). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, p. 232.

moralidade é o sistema das carências, enquanto que o *Direito Abstrato* torna-se realidade social na *administração da justiça.*

No final da segunda seção da Sociedade Civil, aparece novamente o conflito entre o direito e o bem-estar, conflito que impele para uma forma mais elevada de *eticidade* no sulco da Sociedade Civil, com o conceito de *polícia* (administração pública) e com a *corporação.*

A Sociedade Civil é o lugar próprio do exercício da liberdade subjetiva enquanto autodeterminação da vontade, que busca realizar os fins que ela mesma propôs-se. Neste sentido, cada um é fim para si mesmo e relaciona-se necessariamente com todos os outros para satisfazer tanto suas carências materiais quanto seus fins culturais e morais. Cada um, ao procurar seu próprio bem-estar, entrelaça-se com o bem-estar dos demais, visto que é só por meio da dependência omnilateral com todos que cada um realiza seus fins particulares.

Assim, o exercício da autonomia da vontade subjetiva, que põe para si mesma seus próprios fins e busca realizá-los pela intermediação dos outros, cria uma rede de dependência recíproca que Hegel denomina "dependência omnilateral". Esta dependência recíproca gera uma universalidade formal, porque independentemente da vontade e da consciência que os indivíduos tenham desta necessidade, ela mostra-se como o fundamento indispensável para que cada um em particular realize seus fins. Deste modo, a universalidade aparece como pura necessidade exterior – e nisto o universal parece estar subordinado ao particular – e permite ao princípio da

particularidade, que representa a realização do conceito de pessoa concreta no interior da Sociedade Civil, o direito de expandir-se em todas as direções. Mas o fim egoísta, que é, por princípio excludente, só se satisfaz mediante a forma do universal e, com isso, efetua seu fim, e ao efetuar o seu fim, colabora para a realização dos fins de todos os demais.

Aqui, encontra-se a maior distância entre universalidade e particularidade. Por isso Hegel afirma que "é o sistema da eticidade perdida nos seus extremos"[328], onde a ideia, na sua cisão, confere aos momentos um ser-aí que lhe é próprio: "a particularidade tem o direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados e à universalidade, o direito de demonstrar-se como o fundamento e a forma necessária da particularidade e, também, como o poder sobre ela e como o seu fim último"[329].

Esta relação necessária entre os indivíduos na realização dos seus fins, no sistema das carências, pela mediação do trabalho e pelo intercâmbio (mercado), remete à ideia de que, por este intermédio, também se realiza o "bem de todos". Esta é uma tênue realização daquilo que seria a verdadeira integração do indivíduo na comunidade ética, onde os fins particulares e os fins da comunidade tornam-se coincidentes. Esta exigência mais alta de integração só é possível ser alcançada no Estado, visto que as instituições da Sociedade Civil, mesmo produzindo certa solidariedade orgânica entre os diferentes interesses, pautam sua ação na lógica do interesse privado e não conseguem suspender/superar a contradição entre eles.

---

[328] FD § 184.
[329] FD § 184.

Dado que, na Sociedade Civil, cada um é fim para si mesmo, podem surgir conflitos entre os diferentes interesses, visto que todos, aqui, comportam-se como proprietários e relacionam-se com outros enquanto também são proprietários. A forma de solucionar tais conflitos é o direito. O direito, que, na primeira parte da *Filosofia do Direito*, só existe na sua forma abstrata enquanto direito de propriedade, no contexto da Sociedade Civil torna-se efetivo, social, ou seja, ele mostra-se eficaz.

O direito aparece na Sociedade Civil como universalidade que estabelece uma igualdade formal de todos diante da lei. Esta igualdade formal que a universalidade da lei estabelece entre os diferentes proprietários possibilita, pela administração do direito, através dos tribunais, dirimirem os conflitos entre os diferentes interesses privados. Nisto, a universalidade do direito torna-se concreta e mostra-se como poder coercitivo porque obriga que o direito de propriedade seja recomposto. A universalidade, aqui, é, contudo, apenas a igualdade formal entre proprietários, visto que, por si só, ela não gera nenhuma forma de solidariedade orgânica. Cabe observar, contudo, que o direito abstrato, enquanto sistema do direito positivo tornou-se, na Sociedade Civil, direito aplicado, concreto, social.

Para não gerar mal-entendidos, faz-se necessário outro esclarecimento: o direito, na concepção de Hegel, tem dois significados: Direito *stricto sensu* é o que, comumente, entende por direito positivo, direito de propriedade. Este direito regula a sociedade na medida em que subsume os casos singulares à igualdade formal da lei. O direito em sentido amplo, como Hegel entende-o,

envolve, porém, também a moral e a política. Por isso, Hegel pode afirmar, no parágrafo 4 da *Introdução* à FD, que o "direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza"[330]. Esta segunda natureza envolve os hábitos, os costumes, portanto, formas de solidariedade orgânica que "ultrapassam" a dimensão do direito positivo e que produzem coesão social.

Com isso, torna-se evidente que o direito enquanto "reino da liberdade efetiva" foi além do direito positivo, abarcando as formas de vida prática que se alicerçam no hábito e no costume, mas que também envolvem as instituições da Sociedade Civil, bem como as formas de organização político-estatal. O direito em sentido amplo, enquanto liberdade efetiva, só pode realizar-se em sua plenitude no Estado. O Estado põe-se como forma suprema e fim último da liberdade humana, ou seja, como universalidade concreta, onde o fim do indivíduo coincide com o fim do Estado enquanto comunidade ética na qual a vontade efetiva-se como liberdade.

Entretanto, já no interior da Sociedade Civil, começam a gestar-se formas de racionalidade orgânica. A *polícia*, aqui entendida como sinônimo de administração pública, uma instituição da Sociedade Civil que tem por fim o bem-estar comum é, já, uma forma de integração, uma vez que o seu trabalho está voltado para a preservação e promoção do bem-estar de todos.

Com os *estamentos* e as *corporações*, desenvolvem-se outras formas de consciência social e de solidariedade entre seus membros. Neste sentido, a *corporação* aproxima e

---

[330] FD § 4.

realiza uma maior interação entre particularidade e universalidade porque aglutina os interesses dispersos numa estrutura mais orgânica e concreta. Na *corporação*, cada membro tem sua honra própria e obtém reconhecimento pelo livre exercício de sua profissão. A *corporação* estimula e promove um comportamento corporativo entre seus membros, os antagonismos de classe. A *corporação*, como instituição da Sociedade Civil que se estrutura a partir dos interesses privados, só lida com o interesse comum, juridicamente constituído com a finalidade de disciplinar o fim egoísta que está na base da atuação profissional.

A *corporação* desempenha um papel mediador entre o sistema das carências e o Estado, ou seja, entre o atomismo dos interesses privados e os valores éticos superiores (comunidade ética) pelo cultivo e formação de seus membros. Assim, a *corporação* é uma espécie de "segunda família", na qual cada membro interage com os demais, motivado por formas de solidariedade que estimulam o bem comum. A *corporação* estimula o espírito comunitário e, neste particular, prepara os indivíduos para integrarem-se à comunidade ética estatal.

A ligação dos *estamentos* e das *corporações* ao Estado dá pela representação política. Com isso, o interesse particular liga-se ao Estado. Os pontos de ligação concretos destes interesses particulares no Estado dão-se principalmente no âmbito do poder legislativo [331], lugar em

[331] O poder legislativo é o poder do Estado encarregado da elaboração das novas leis que devem responder as novas necessidades postas pelo desenvolvimento da sociedade. As transformações sociais tornam necessário a modificação e a adaptação das leis ao *ethos* do povo num determinado momento histórico. Deste modo, o papel do poder legislativo é o de adequar a constituição ao grau de

que os interesses privados conciliam-se e elevam-se à forma ética superior, visto que, no Estado, o que se coloca como primeiro é o interesse da comunidade ética e não o interesse dos indivíduos privados, embora estes tenham seus interesses aí representados através da participação política dos *estamentos*.

Deste modo, pode-se concluir que a estrutura lógica e institucional da Sociedade Civil é incapaz, por si mesma, de garantir e realizar o princípio da liberdade, ou seja, abarcar o direito em sentido amplo. Ela é, contudo, do ponto de vista lógico e institucional, um momento de realização da ideia ética, espaço no qual se revela, na sua forma mais profunda, o direito da liberdade subjetiva como exercício da autonomia da vontade.

Com o conceito de Sociedade Civil, Hegel soube abarcar em profundidade os acontecimentos dos tempos modernos e soube compreender a liberdade como a essência do homem.

---

desenvolvimento ético de um povo e não o de elaborar por completo em toda a sua extensão uma nova constituição, visto que, em Hegel, ela tem um sentido mais amplo e profundo do que, comumente, entende-se por isso: como sendo apenas a lei maior do país ou a carta magna. A constituição, para Hegel representa a dinâmica do *ethos* de um povo, por isso, ela não pode ser drasticamente modificada, mas apenas adequada à realidade daquele povo naquele tempo, uma vez que os costumes e as tradições não se transformam abruptamente, mas lenta e gradativamente. Cabe ao poder legislativo apreender o universal presente nestas transformações e adequá-lo à constituição. O poder legislativo é constituído através da representação orgânica das instituições da Sociedade Civil e dos *estamentos*.

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## OBRAS DE HEGEL

HEGEL, G. W. F. *O Estado*. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 1998 (Coleção Textos Didáticos, n° 32).

_____. *Filosofia do Direito (Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio)*. Tradução, notas, glossário, e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. *O Direito Abstrato*. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 2003 (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n° 05).

_____. *A Sociedade Civil*. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 2003 (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n° 06).

_____. *Introdução à Filosofia do Direito*. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 2005 (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n° 10).

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

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

_____. *Grundlinien der Philosophie de Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Taschenbuch Wissenschaft).

_____. *Principios de la filosofía del derecho: o derecho natural y ciencia política*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

**OBRAS GERAIS**

AHRWEILER, G. *Hegels Gesellschaftslehre*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1976.

ALBRECHT, R. *Hegel und die Demokratie*. Bonn: Bouvier, 1978.

ALESSIO, M. *Azione ed eticità: saggio sulla 'filosofia del diritto'*. Milano: Guerini, 1996.

ALPINO, P. *Stände e Stato nella filosofia del diritto* in *Revista Critica di Storia della Filosofia*, Firenze, ano 35, n° 03, 1980.

ÁLVAREZ GÓMEZ, M. *Fundamentación lógica del deber ser en Hegel* in FLÓREZ, C.; ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (ed.). *Estudios sobre Kant y Hegel*. Salamanca: Universidad, 1982, pp. 171-201.

AMENGUAL COLL, G. et alii. *Estudios sobre la "Filosofia del Derecho" de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

_____. *De la filosofía del derecho a la crítica social: acerca de la crítica a la filosofía de estado de Hegel (1843) de Marx* in *Sistema*, n° 91, 1989, pp. 107-121.

_____. *El sentimiento moral en Hegel*. Taula: Quaderns de Pensament, v. 17-18, p. 27-44, 1992.

_____. *Individualismo y comunitarismo en la Filosofía del Derecho de Hegel* in *Congreso Internacional de la sociedad española de estudios sobre Hegel* (1. : 5-9 mayo 1998: Salamanca). *Razón, liberdad y Estado en Hegel*. Salamanca: Universidade, 2000, pp. 49-58.

_____. *La moral como derecho: estudios sobre la moralidad en la Filosofia del Derecho de Hegel*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

_____. *Moralität als Recht des subjektiven Willens* in *Hegel-Jahrbuch 1987*. Bochum: Germinal, 1987, pp. 207-215.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 8. ed. São Paulo: Forense, 1997.

BARUZZI, A. *Aristoteles und Hegel vor dem Problem einer praktischen Philosophie*. *Philos*, Jahrbuch 85, 1978, pp. 162-166.

BAVARESCO, Agemir. *A fenomenologia da opinião pública:* a teoria hegeliana . São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L&PM, 200.

_____. *O movimento lógico da opinião pública*. São Paulo: Lyola, 2011.

BIAGINI, H. E. *El individualismo estoico en Hegel* in *Revista de Estudios Políticos*, v. 195-196, 1974, pp. 149-159.

BICCA, L. *A Revolução Francesa na filosofia de Hegel* in *Síntese*, Belo Horizonte, v. 15, n° 42, jan./abr. 1988, pp. 49-60.

_____. *O conceito de liberdade em Hegel* in *Síntese*: Nova fase, Belo Horizonte, v. 19, n° 56, 1991, pp. 25-47.

BLASCHE, Siegfried. *Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft: Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsichtlichen Leben* in RIEDEL, M. (ed.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. v. 2, pp. 312-337.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BOBBIO, Norberto & BOVERO, M. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOURGEOIS, B. *Der Begriff des Staates (§§ 257-271)* In SIEP, L. (ed). *G.W.F. Hegel*: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie, 1997, pp. 217-242.

_____. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803): commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégéliene à Iena*. Paris: Vrin, 1986.

_____. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2000.

_____. *Dialética e estrutura na filosofia de Hegel* in *Hegel e a Dialética: Revista Internacional de Filosofia*. Paris, n° 139-140, 1982, pp. 163-182.

_____. *El pensamiento político de Hegel*. Trad. Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

_____. *El príncipe hegeliano* In: AMENGUAL COLL, G (org.). *Estudios sobre la Filosofia del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

_____. *Hegel e os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.

CESA, C. *Doveri universali e doveri di stato: considerazioni sull' etica di Hegel* in *Rivista di Filosofia*, v. 7-9, 1977, pp. 30-48.

_____. *Il pensiero político di Hegel: Guida storica e critica*. Roma-Bari: Laterza, 1979.

_____. *Hegel, filosofo político*. Napoli: Guida, 1976.

CHAMLEY, P. *Économie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*. Paris: Librairie Dalloz, 1963.

_____. *Les origines de la pensée économique de Hegel* in *Hegel-Studien*. Band 3. Bonn: Bouvier, 1965.

COHEN, Jean L. & ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoria política*. Trad. Roberto Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

CORDUA, C. *Derecho y coacción, según Hegel* In *Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico*, v. 59, n° 01, 1990, pp. 157-165.

_____.*El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel.* Barcelona: Anthropos, 1989.

_____. *Modernidad y filosofía según Hegel* in *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. 7, n. 1, mar. 1981.

CRISTI, F. R. "La estructura de la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho*" de Hegel In *Escritos de Teoría*, Santiago de Chile, v. 3-4, 1978-1979, pp. 217-242.

_____. *Posesión y propriedad en la Filosofía del Derecho de Hegel* in *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, v. 16, 1978, pp. 95-109.

D'HOND, J. *De Hegel a Marx.* Paris: PUF, 1972.

_____. *Hegel e o hegelianismo.* Lisboa: Editorial Inquérito, 1982.

_____. *Hegel: filósofo de la historia viviente.* Buenos Aires: Amorrotu Editores, 1966.

DOOREN, W. van. *Dialektik und Ethik* in *Hegel-Jahrbuch 1975*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1976, pp. 227-231.

DOTTI, J. E. *Dialéctica y derecho: el proyeto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachete, 1983.

DUJOVRE, Leon. *La filosofía del derecho de Hegel a Kelsen*. Buenos Aires: Bibliografica Omega, 1963.

DUSO, Giuseppe. *Il soggetto nello Stato di Hegel* In *Critica Marxista*, v. 3, 1979, pp. 69-82.

DUSO, Giuseppe (Org.). *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*. Tradução de Andrea Ciacchi et alii. Petrópolis (RJ): Vozes, 2005.

EDELMANN, B. *Le sujet de droit chez Hegel* in *La Pensée*, v. 170, 1973, pp. 70-85.

FLEISCHMANN, E. *La philosophie politique de Hegel: sous formes d'um commentaire dês fondements de la Philosophie du Droit*. Paris: Plon, 1964.

FLICKINGER, H.-G. *Das abstrakte Recht: Hegel Kritik des bürgerlichen Rechtsphilosophie* in *Archiv f. Rechts- u. Sozialphil.*, v. 62, 1976, pp. 527-548.

FLÓREZ, Ramiro. *La dialéctica de la história en Hegel*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

GIUSTI, M. *La diferencia entre sociedad y Estado como rasgo esencial de la modernidad* in *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. 13, n° 3, 1987, pp. 299-333.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1983.

HYPOLLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983.

ILTING, Karl-Heinz. *La estructura de la 'Filosofia del Derecho' de Hegel* in *Estudios sobre la filosofia del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

_____. *Il concetto hegeliano dello stato e la critica del giovane Marx* in *Rivista di Filosofia*, v. 7-8-9, 1977, pp. 116-145.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1997.

JAESCHKE, Walter. *Direito e eticidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004 (Col. Filosofia, 176).

KERVEGAN, Jean-François. *Soberania e representação em Hegel* in *Revista de Filosofia Política: Nova série*, Porto Alegre, v. 2, 1998, pp. 39-54.

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

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade e estado*. Trad. Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Trad. Marília Baroso. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARINI, G. *Estructura y significados de la Sociedad civil hegeliana* In AMENGUAL COLL, G. (ed.). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

_____. *Libertá soggettiva e libertà nella filosofia del diritto hegeliana*. Napoli: Morano, 1992.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

_____. *O Capital. Crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1998.

MÜLLER, M. Lutz. *Racionalidade da ação e direito da subjetividade na Filosofia do Direito de Hegel* In *Racionalidade e ação: antecedentes e evolução atual da filosofia prática alemã*. Porto Alegre: 1992, pp. 145-164.

_____. *A gênese conceitual do Estado ético* in *Revista de Filosofia Política: Nova série*. Porto Alegre, v. 2, 1998, pp. 09-38.

_____. *O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo*. *Revista de Filosofia Política*: Série III, Porto Alegre, n° 05, 2003, pp. 41-66.

_____. "A dialética negativa da moralidade e a resolução especulativa da contradição da consciência moral moderna" in *Discurso* (27), 1996: 83-116.

NUZZO, A. *Nuovi orientamenti sulla Filosofia del Diritto di Hegel* In *Teoria Politica*, v. 2-3, 1989, pp. 398-405.

_____. *Representazione e concetto nela "logica" della Filosofia del diritto di Hegel*. Napoli: Guida Editori, 1990.

OTTMANN, H. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*. Band I – Hegel im Spiegel der Interpretationen. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.

PELCZYNSKI, Z. A. *La concepción hegeliana del Estado* in AMENGUAL COLL, GABRIEL. (ed.). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 249-288.

_____. *Filosofia e politica: commentario della prefazione alla Filosofia del dirittodi Hegel*. Milano: Guerini, 1991.

_____. Los fundamentos de la ética según Hegel In AMENGUAL, G. (ed.) *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. p. 93-120.

PERINE, Marcelo. *A essência do estado nos §§ 257 e 258 da Filosofia do Direito de Hegel* in *Síntese*. Belo Horizonte, v. 10, n° 30, jan./abr. 1984, pp. 41-49.

PRIETO, Fernando. *El pensamiento político de Hegel*. Madrid: Universidad Pontifícia de Comillas, 1983.

QUELQUEJEU, B. *La volonté dans la Philosophie de Hegel*. Paris: Seuil, 1972.

RACINARO, Roberto. *Rivoluzione e societa civilé in Hegel*. Napoli: Guida Editori, 1972.

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

_____. *A dialética da vontade livre segundo categorias lógico-conceituais na Introdução à Filosofia do Direito de Hegel* in *Síntese: Nova fase*, Belo Horizonte, v. 20, n° 61, 1993, pp. 219-233.

RAURICH, Héctor. *Hegel y la lógica de la pasión*. Morelos: Marymar, 1976.

RIEDEL Manfred. *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

_____. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel: Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1970.

_____. *El concepto de la 'sociedad civil' em Hegel y el problema de su origen histórica* in AMENGUAL COLL, Gabriel et alii. *Estudios sobre la "Filosofia del Derecho" de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 195-198.

_____. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*. Trad. Enza Tota. Bari: Laterza, 1975. Resenhado por VAZ, H.C. de Lima. *Síntese*: Belo Horizonte, v. 3, n° 6, jan./mar, 1976, pp. 2-116.

RITTER, J. *Hegel et la Révolution Française, suivi de Personne et Proprieté selon Hegel*. Paris: Beauchesne, 1970.

_____. *Moralid y eticidad: sobre la confrontación de Hegel com la ética kantiana* in AMENGUAL COLL, Gabriel et alii. *Estudios sobre la 'Filosofia del Derecho' de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 143-170.

_____. *Persona y propriedad: um comentário de los parágrafos 34-81 de los "Principios de la Filosofia del Derecho" de Hegel* in AMENGUAL COLL, G. et alii. *Estudios sobre la "Filosofia del Derecho" de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

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

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e lo Stato*. Trad. Anna Lucia Künkler Giavotto e Rosa Curino Cerrato; editado em 1920. Bologna, Itália: Mulino, 1976.

ROTH, K. *Zur Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie* in *Hegel-Studien*, v. 19, 1984, pp. 330-343.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes S. Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALVUCCI, P. *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto: la società civile*. Urbino: Univ. Di Urbino, 1971.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SEIBOLD, J. R. *La lógica de la acción en los lineamentos fundamentales de la filosofía del derecho de Hegel* in *Stromata*, v. 43, n ° 3-4, 1987, pp. 297-308.

SIEP, L. *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. *In*: HENRICH, D.; HORSTMANN, R.-P. (eds.). *Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 255-276.

_____. *Persona y derecho en Kant y Hegel*. *Taula*: Quaderns de Pensament, v. 11, p. 39-68, 1989.

_____. *¿Que significa: "superación de la moralidad en eticidad" en la "Filosofia del Derecho"?* in AMENGUAL COLL, G. (org.). *Estudios sobre la Filosofia del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

SOUCHE-DAGUES, D. *Logique et politique hégéliennes*. Paris: Vrin, 1983.

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

THEIS, R. *Volonté et liberte: commentaire de l'Introduction à la Philosophie du Droit de Hegel* in *Archiv f. Rechts-u.Sozialphilosophie*, v. 65, n° 03, 1979, pp. 369-386.

VALCÁRCEL, Amelia. *Hegel y la ética: sobre la superación de la "mera moral"*. Barcelona: Anthropos, 1988.

VÁSQUEZ, E. *Dialéctica y derecho en Hegel.* Caracas: Monte Ávila, 1968.

_____. *Derecho y liberdad. Revista Venezolana de Filosofia*, Caracas, v. 9, 1979, pp. 109-129.

VAZ, H. C. de Lima. *Destino da revolução: editorial* In *Síntese*: Belo Horizonte, v. 17, n° 45, jan./abr. 1989, pp. 5-12.

_____. *Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental* In *Síntese*, Rio de Janeiro, v. 8, n° 21, jan./abr. 1981, pp. 7-29.

_____. *Sociedade civil e estado* In *Síntese*, Rio de Janeiro, v. 7, n° 19, maio/ago, 1980.

VILLANI, A. *La critica di Hegel al dever essere* In *Rivista Intern. di Filos. del Diritto*, v. 45, 1968, pp. 78-97.

VILLEY, M. *Le droit romain dans la 'Philosophie des Rechts' de Hegel* in GADAMER, H.-G. (ed.) *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Bonn: Bouvier, 1974, pp. 321-337.

WEIL, E. *Hegel et l'état*. 6. ed. Paris: Vrin, 1985.

ZAN, Julio de. *Moralidad y eticidad, o Kant y Hegel* in *Cuadernos de Ética*, v. 7, 1989, pp. 7-27.

_____. *Cuestiones de estructura y método en la filosofía del derecho de Hegel* in FLÓREZ, C.; ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (ed.). *Estudios sobre Kant y Hegel*. Salamanca: Universidad, 1982, pp. 143-170.

O livro tem como objeto de estudo o conceito de Sociedade Civil a partir da Filosofia do Direito de Hegel. Nessa perspectiva, o objetivo central desta investigação consiste em expor e demonstrar como Hegel, a partir de sua lógica especulativa, concebe este conceito enquanto emergência de uma nova figura da ideia ética, ideia esta que perfaz e abarca os acontecimentos do mundo moderno e apreende, neste aparecer fenomênico, o desenho e o progredir imanente da ideia da liberdade que se apresenta enquanto direito da particularidade e desenvolvimento histórico do princípio da liberdade subjetiva.

editora fi
www.editorafi.com

9 788566 923186