

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A EVOLUÇÃO DO PARTICULAR AO UNIVERSAL

**Sobre o desenvolvimento especulativo na transição da sociedade civil-burguesa para o
Estado segundo a *Filosofia do Direito* de Hegel**

Daiane Danielli

Porto Alegre

2013

DAIANE DANIELLI

A EVOLUÇÃO DO PARTICULAR AO UNIVERSAL

Sobre o desenvolvimento especulativo na transição da sociedade civil-burguesa para o Estado segundo a *Filosofia do Direito* de Hegel

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille

Porto Alegre

2013

AGRADECIMENTOS

Agradeço as várias oportunidades relacionadas a crescimento pessoal que me foram oferecidas pela universidade durante este período na graduação como as aulas de qualidade (em especial, as do curso de Filosofia), o conhecimento adquirido, as correções de provas e de trabalhos, os materiais de consulta e os espaços das bibliotecas etc.

Agradeço ao professor José Pinheiro Pertille pela sempre atenciosa e paciente orientação nos trabalhos e nas discussões sobre a filosofia de Hegel.

Agradeço à banca de avaliação deste trabalho (Gonzalo Tinajeros Arce e Paulo Roberto Konzen) pelas indicações de melhorias a serem feitas nos textos e pela apresentação de questões específicas sobre a filosofia política hegeliana.

Gostaria de agradecer também em razão dos amigos que fiz (Luciana Malacarne, Márcia Luiza Tomazzoni, Daniel Rosa de Sant'anna, Carlos Lauer Garcia), dos colegas e das demais pessoas que conheci por intermédio da UFRGS.

Agradeço o apoio e a compreensão dos meus pais, em especial, e dos meus irmãos nestes últimos anos principalmente, pois foram importantes para a conclusão do curso.

SUMÁRIO

ABREVIATURAS DAS OBRAS	5
RESUMO	6
INTRODUÇÃO	7
Capítulo I. Pressupostos metodológicos e o contexto no sistema	13
1.1) A metodologia sistemática e a teleologia da liberdade na <i>Filosofia do Direito</i>	16
1.2) A transição da Moralidade subjetiva para a Eticidade (Moralidade objetiva): um percurso do particular ao universal	32
1.3) A Eticidade enquanto segunda natureza.....	40
Capítulo II. A sociedade civil-burguesa	
2.1) A sociedade civil-burguesa e os carecimentos particulares (FD, § 187)	43
2.2) As instituições e as corporações	50
Capítulo III. A evolução para o Estado	
3.1) O aprimoramento da vontade livre no Estado (FD, § 260)	56
3.2) Sobre os direitos e deveres na organização estatal (FD, § 261)	62
CONCLUSÃO.....	68
BIBLIOGRAFIA.....	71

ABREVIATURAS DAS OBRAS

HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis RJ: Vozes, 2008. Título original: *Phänomenologie des Geistes* (1807) Abreviatura utilizada: **(FE)**

_____ *Ciência da Lógica*. Tradução: Augusta e Rodolfo Mondolfo. Argentina: Solar. 1968. Título original: *Wissenschaft der Logik* (1812-16). Abreviatura utilizada: **(CL)**

_____ *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. Título original: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817-30). Abreviatura utilizada: **(ECF)**

_____ *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução: Paulo Meneses [*et alii.*] São Leopoldo, RS: Unisinos, 2010. Título original: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820-1). Título e abreviatura utilizados: **Filosofia do Direito e (FD)**

RESUMO

O objetivo deste trabalho é examinar a diferença e a relação entre sociedade civil-burguesa e Estado na filosofia política de Hegel de acordo com os §§ 187 e 260-1 da obra *Filosofia do Direito*. Para tanto, foi feito um exercício de esclarecer os pressupostos metodológicos e sistemáticos que esses dois conceitos pressupõem, o que acarretou um exame da terceira parte da obra, a Eticidade. Essa esfera, onde a vontade livre desenvolve cada vez mais sua capacidade de ser livre, é o todo no qual sociedade civil-burguesa e sociedade política estão inseridas. A primeira sociedade se manifesta, inicialmente, como uma esfera dos fins relacionados à subsistência e à busca por bem-estar das vontades enquanto particulares. Por outro lado, a sociedade civil revela-se, num segundo momento, uma instância de realização dos fins de uma universalidade a partir da satisfação mútua de carecimentos individuais mediante leis voltadas para a economia de mercado. O Estado, por sua vez, aparece como *fim imanente* no desenvolvimento da vontade livre na medida em que a vontade conquista consciência do valor dos fins universais da sociedade política, a qual visa ao Bem público — o que não implica desconsiderar o bem-estar das particularidades. Os indivíduos (enquanto cidadãos) se sentem representados pelas leis políticas, uma vez que elas estão em concordância com os interesses de caráter privado. Isso ocorre porque, na organização política, tal como Hegel a concebe, a conciliação entre os fins particulares e os fins universais é o que possibilita que ambos sejam realizados.

Palavras-chave: metodologia especulativa, liberdade, vontade livre particular, vontade livre universal, sociedade civil-burguesa e Estado.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo analisar a questão clássica sobre a relação entre sociedade civil e sociedade política tal como Hegel a compreende nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Na terceira grande parte da obra, a saber, na *eticidade*, Hegel apresenta a sociedade civil como uma etapa especulativa anterior à etapa do Estado. Num sentido metodológico, essa ordem significa que o percurso imanente da *Ideia de liberdade* (ECF, §482 e FD, §142) (que se desenvolve a partir do conceito, i. e., enquanto algo ainda abstrato, que se direciona gradualmente à realidade cada vez mais consciente e objetiva, por oposição àquilo que se limita ao subjetivo ou ao pensamento lógico) se manifesta — no âmbito da vida ética — em menor grau de concretização na sociedade civil e em maior grau de concretização no Estado. Ou seja, a liberdade econômica não é tão plena quanto a liberdade política. Num sentido conceitual, a anterioridade da sociedade civil em relação ao Estado na ordem do sistema mostra que essas instâncias são diferentes, pois as características do desenvolvimento especulativo no momento da sociedade civil são outras que as do momento da sociedade política. Consequentemente, a esfera de ação de uma difere da esfera de ação da outra.

A defesa de que sociedade civil e Estado são conceitos distintos se distancia de posições surgidas anteriormente a Hegel; discordando, por exemplo, de teóricos modernos contratualistas, que apresentam um modelo dicotômico: estado contratual (ou civil) *versus* estado de natureza. Essa oposição demarcada pelos pensadores do contrato social (tais como Hobbes, Locke, Rousseau entre outros) resulta no tratamento da sociedade civil como uma esfera equivalente à sociedade política. A preocupação fundamental desses filósofos é mostrar que a legitimação da autoridade de um governo é algo que provém do consentimento entre homens, pois esses se percebem insatisfeitos numa situação em que

não há uma organização política instaurada. Os indivíduos se dão conta de que é preciso abandonar um estado de natureza já que almejam uma série de benefícios (tais como o direito à propriedade, manutenção da segurança ou a garantia do julgamento imparcial) que não podem ser satisfeitos onde predomina “a lei do mais do mais forte/ do mais capaz”. Em outros termos, uma autoridade coercitiva é vista como indispensável para intervir nos conflitos, para regular e harmonizar suas relações. Por isso, nesse contexto, a noção de sociedade civil, pressupondo sempre a comparação com uma situação desfavorável onde existe permanente discórdia e violência entre os homens, significa a esfera que motiva o agir civilizado. Isto é, onde é possível o consenso, a discussão racional, onde existem leis positivamente estabelecidas (etc.) bem como é o *locus* da organização política.

No entanto, o objetivo do trabalho não é desenvolver a crítica hegeliana à teoria do contrato social; mas compreender qual a pretensão de Hegel ao diferenciar sociedade civil e Estado, pretensão que não foi a de seus antecessores já que até então tal cisão não havia sido feita de modo tão enfático. Isto é, pressupõe-se que existe uma preocupação peculiar que resultou nessa nova acepção no contexto da filosofia política moderna.

A posição a ser considerada é a de que Hegel não concorda com a postura de caráter liberal de que o poder da estrutura política se legitima fundamentalmente enquanto meio para garantir interesses particulares tais como o de assegurar a propriedade dos indivíduos bem como auxiliar nas relações comerciais. Para o filósofo, assuntos associados a fins particulares não são a razão fundamental da política; mas sim da comunidade da sociedade civil, âmbito das escolhas de caráter subjetivo (relacionadas, por exemplo, à profissão, à religião), da atividade do trabalho, da economia de mercado, da satisfação de carecimentos individuais, das classes sociais, do poder de polícia, da organização jurídica para assuntos privados. Isto é, ele atribui ao domínio da sociedade civil muitas tarefas que historicamente foram consideradas de responsabilidade política. Já o Estado, o qual não pode intervir na vida privada da família e tem atuação limitada no interior da sociedade dos carecimentos, tem como função preservar sua soberania interna e suas instituições,

administrar as relações sociais bem como mediar a diferença entre a organização política e a sociedade civil. Em suma, visa à realização de interesses da sociedade (seja civil, seja política) enquanto tal.

Por outro lado, mesmo sendo conceitos distintos, sociedade civil e Estado estão relacionados a tal ponto de um depender do outro para exercer sua finalidade. Hegel mostra, na terceira parte da *Filosofia do Direito*, que o modo de vida dos componentes da sociedade civil-burguesa, que tem como razão de ser a busca de benefícios individuais, é condição para a conservação da própria sociedade bem como para a sustentação do Estado. Na sociedade civil, ocorre um sistema de dependência recíproca, que se desenvolve a partir das necessidades de primeira ordem (tais como alimentação, saúde), dos objetivos individuais, e do trabalho de cada indivíduo (FD, § 189). Tais atividades beneficiam tanto a cada um, de maneira particular, quanto à sociedade enquanto conjunto; no sentido de que todos acabam satisfazendo suas necessidades (FD, § 199). Essa interdependência de todos com todos a partir do agir mútuo da *particularidade*, que resulta no estabelecimento de leis coletivamente compartilhadas, Hegel identifica como sendo uma *universalidade* (ECF, § 163 e FD, § 183) que ocorre na relação social. Isto é, identifica-se na multiplicidade de cada agir individual uma unidade (ou um conjunto) na medida em que os indivíduos manifestam ter um objetivo comum: ser social e economicamente organizados. Por outro lado, essa universalidade evolui para um contexto político, no âmbito do Estado.

Assim, a principal questão que se coloca é a seguinte: de acordo com a filosofia hegeliana, quais as razões sobre a importância de distinguir a sociedade civil-burguesa do Estado propriamente dito, sem que, entretanto, essas duas esferas deixem de apresentar uma interdependência? Para responder a essa pergunta, as principais referências a serem utilizadas, que se encontram na parte da eticidade, são: o § 187, correspondente ao conceito de sociedade civil-burguesa, e os §§ 260 e 261 referentes ao conceito de Estado. Esses parágrafos assinalam que, na sociedade civil, existe uma “*necessidade* de que o particular se eleve à *forma da universalidade*, [e] nessa forma procure e tenha seu subsistir”. O Estado,

por sua vez, é descrito como um “poder superior” em relação à sociedade e também o “fim imanente” dela. Isto é, o objetivo é examinar o que exatamente querem dizer tais caracterizações.

O desenvolvimento deste trabalho envolve ressaltar os problemas conceituais e práticos que ocorrem ao confundir as funções e as instituições dessas duas esferas. Exige também averiguar até que ponto é viável à organização política, cuja razão de ser é o interesse público, intervir nas diversas atividades exercidas pelos indivíduos na esfera da sociedade civil, a qual tem por finalidade garantir interesses de natureza privada. Além disso, é necessário verificar o que Hegel compreende por liberdade e como esse conceito se manifesta na sociedade civil e no Estado; e, principalmente, o que fundamenta a tese hegeliana de que a ideia de liberdade se manifesta na sociedade política de forma mais plena do que na esfera econômico-jurídica particular.

Para tanto, dado que os pressupostos metodológicos da filosofia hegeliana repercutem em sua filosofia política, assunto que nos interessa principalmente, o primeiro capítulo deste trabalho desenvolve os aspectos metodológicos e o contexto no sistema que fundamentam a teoria hegeliana sócio-política. O texto de referência para esclarecer a metodologia e sua relação com a filosofia política é a introdução da obra; onde Hegel tem como objetivo explicar o desenvolvimento lógico-especulativo do conceito de liberdade. Esse desenvolvimento coincide com o devir do conceito enquanto vontade, o qual (no seu percurso em direção à Ideia) se manifesta nos três momentos: vontade universal, vontade particular, vontade singular (ou individual, dependendo da tradução) para, então, retornar a uma vontade universal mais elaborada (e assim por diante); sem que particular e singular deixem de ser universais, mesmo que menos abrangentes. Esse desenvolvimento da vontade em direção a uma liberdade mais plena e universal terá consequências nos conceitos de sociedade civil e Estado.

Em seguida, destaca-se que sociedade civil-burguesa e Estado são partes de um contexto mais abrangente que é a Eticidade. Essa última esfera, por sua vez, surge como

resultado do segundo grande momento da *Filosofia do Direito*. A Moralidade trata das condições subjetivas do homem, isto é: considera a disposição da vontade moral antes da realização de uma ação, a qual identifica o que é o Bem, a partir de sua capacidade de reflexão, percebendo maior valor moral nos fins *universais* do que nos fins *particulares*. No entanto, esses fins se mantêm no plano das intenções, o que ainda permite que a vontade exerça uma *má* ação, quando a consciência deixa-se influenciar pelo arbítrio de sua vontade particular (associada a instintos e desejos). É somente com as determinações das leis da Eiticidade (a qual surge como uma segunda natureza) que o Bem ganha conteúdo, possibilitando que a consciência moral identifique na realidade o que é o Bem, o que é o dever. Isso significa que a vida ética trata da objetivação da experiência do sujeito moral, o qual supera o plano da subjetividade (formal) ao relacionar-se com princípios objetivos das instituições éticas.

Os capítulos seguintes tratam da aplicação desses pressupostos da esfera da moralidade na filosofia sócio-política em questão. Não se pretende, desse modo, fazer uma descrição exaustiva da sociedade civil e do Estado; mas um exame sobre a formação metodológica de cada uma dessas esferas, considerando suas características fundamentais. Assim, a pergunta a ser respondida pelos capítulos restantes é a seguinte: de que modo a metodologia sistemática, que se desenvolve a partir de uma vontade autoconsciente em direção a uma liberdade cada vez mais plena, repercute na caracterização da sociedade civil e no Estado e na relação entre eles?

O segundo capítulo mostra que, na sociedade civil-burguesa, a vontade livre particular realiza-se nas relações econômicas de satisfação dos carecimentos individuais. O § 187 evidencia a relevância de tornar positivo o princípio que confere direito a todos propiciarem o próprio bem-estar na medida em que o interesse de cada particular será defendido pela vontade autoconsciente da universalidade. No entanto, como são os fins particulares (i.e., os interesses denominados egoístas, que são infinitos) que fundamentam as leis, o conceito de liberdade em direção a Ideia deve se manifestar de modo mais

evoluído em termos de liberdade ainda no interior da sociedade civil. A partir do cultivo (ou ainda, formação) do querer, na capacidade de autodeterminar-se (em detrimento da vontade natural), a vontade livre particular é supprassumida (não negada totalmente, guardada de modo ainda mais livre), o que resulta no querer o Bem da universalidade. Os parágrafos seguintes referentes à sociedade civil mostram que essa autoconsciência da vontade desenvolve-se gradualmente nos estamentos, no tribunal, na administração pública e nas corporações.

O § 260 da *Filosofia do Direito* mostra que os momentos que precedem o Estado (família e sociedade civil-burguesa) têm suas formas de liberdade preservadas no âmbito da totalidade ética, pois a organização política está a serviço dessa totalidade. Por outro lado, os indivíduos só podem realizar sua liberdade de modo pleno quando têm consciência do valor dos fins universais do Estado e autodeterminam-se a atuar na organização política. Desse modo, o Estado surge como fim imanente (FD, § 261) no desenvolvimento da vontade livre de modo que as leis e instituições (não são a eles impostos de modo opressivo, mas) representam, de fato, os anseios de cada cidadão.

Capítulo I. Pressupostos metodológicos e o contexto no sistema

A compreensão sobre o pensamento político de Hegel ou, mais precisamente, sobre o porquê da distinção entre sociedade civil e Estado, em seu pensamento filosófico, exige um pouco mais do que um estudo das passagens da *Filosofia do Direito* nas quais o autor explicita, de modo mais detalhado, esses dois conceitos. Em primeiro lugar, nos parágrafos que tratam desse tema, são encontrados termos próprios da filosofia especulativa hegeliana, os quais são explicados em outras obras que as de conteúdo político. Por exemplo, nos parágrafos em destaque neste trabalho, Hegel afirma: “O Estado é a *efetividade* da *liberdade concreta* [...]” (FD, § 260) e também:

“Os indivíduos são, enquanto cidadãos, pessoas privadas, as quais têm por fim seu interesse próprio. Como esse fim é *mediado* pelo *universal*, que, por conseguinte lhes aparece como *meio*, assim ele apenas pode ser alcançado por eles na medida em que eles mesmos *determinam* de modo *universal* seu saber, querer e atuar [...]” (FD, §187) (grifos meus).

No entanto, embora utilizados, não são apresentados maiores esclarecimentos sobre esses termos na seção na qual se encontram.

Em segundo lugar, é importante considerar, ao estudar um assunto específico do pensamento em questão, que Hegel apresenta uma filosofia sistemática. Isto é, tem uma visão da realidade como uma totalidade inter-relacionada, no sentido de poder ser totalmente explicada por um princípio comum. Tudo o que existe pode ser conhecido desde que se utilize o método especulativo, o qual se desenvolve numa rigorosa ordem tal como ele mostra em seu sistema. Não é diferente em relação à compreensão sobre sociedade civil e Estado. No prefácio da obra que motiva este trabalho, o próprio autor destaca esse fator como algo pressuposto no assunto a ser tratado.

[...] este compêndio diverge de um *Kompendium* habitual, inicialmente pelo método que constitui seu fio condutor. Mas o que é

aqui pressuposto é a maneira filosófica de progredir de uma matéria a outra e de demonstrá-la cientificamente [;] esse modo especulativo de conhecimento em geral distingue-se essencialmente de outro modo de conhecimento. (FD, Prefácio, p. 32)¹

Assim, em razão de carência explicativa de termos cujos significados não são evidentes bem como em razão de que Hegel, no contexto sociopolítico, pressupõe sua metodologia sistemática; pretende-se, no subcapítulo 1.1, analisar as passagens em destaque neste trabalho, referentes à sociedade civil e ao Estado (o *conteúdo* deste trabalho) num exercício de esclarecer seus aspectos metodológicos fundamentais (sua *forma*). Isso implica considerar não só a *Filosofia do Direito*, mas também consultar as obras nas quais o autor dedica mais atenção a esses termos metodológicos (a *Ciência da Lógica*, por exemplo) citados no âmbito sócio-político.

Esse modo de proceder, i.e., esclarecer assuntos específicos (no caso, sociedade civil e Estado), considerando também esses aspectos mais abrangentes (associados ao sistema e ao método), pretende seguir a recomendação do próprio autor da *Filosofia do Direito* quando ele afirma na Introdução da obra:

Eu desenvolvi, em detalhe, a natureza do saber especulativo em minha *Ciência da Lógica*; por esse motivo apenas se acrescenta aqui e ali neste compêndio, uma explicação sobre a progressão e o método [...] o todo, como a formação de seus elos, repousa no espírito lógico se destacará por si mesmo. É sob esse aspecto que eu gostaria também, principalmente, que este tratado fosse tomado e julgado. Pois é da ciência que nele se trata e, na ciência, o *conteúdo* está sempre ligado à *forma*. (*Ibid.*)

Assim, serão destacados, a seguir, aqueles aspectos fundamentais da metodologia especulativa sistemática de Hegel que são retomados no contexto de sua filosofia política. O texto de referência para tanto, é a introdução da *Filosofia do Direito* (§§ 1 -33), a partir do qual não se terá a preocupação de esclarecer todas as dificuldades que os parágrafos apresentam a fim de manter o foco no tema principal do trabalho. O objetivo, no primeiro subcapítulo, é analisar de que modo Hegel adianta, nessa parte da obra, que a liberdade

¹ Edição utilizada: HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*; Tradução: Paulo Meneses [et alii.] São Leopoldo, RS: Unisinos, 2010.

individual pode evoluir para uma realização universal nas determinações das instituições do direito e, mais especificamente, nas determinações sócio-políticas. Após essa análise mais geral dos pressupostos metodológicos que o contexto sócio-político pressupõe, nos deteremos aos argumentos principais que fundamentam a Eticidade (textos 1.2. e 1.3 do Capítulo I) para, então, discutir, de modo mais específico, as instâncias da sociedade civil (no Capítulo II) e do Estado (no Capítulo III).

1.1 Sobre a metodologia sistemática e a teleologia da liberdade na *Filosofia do Direito*

Em discordância com a defesa kantiana sobre a impossibilidade de conhecer a *coisa em si*, para Hegel, não existe conhecimento inacessível ao homem. As categorias necessárias do pensamento não se distinguem do próprio objeto de conhecimento. Os objetos e os fatos da realidade são totalmente inteligíveis desde que se utilize o método especulativo (também denominado dialético). Tal método é um tipo específico de conhecimento (a partir do qual “a filosofia pode ser considerada uma ciência objetiva e demonstrativa”, como é afirmado no prefácio da primeira edição da *Ciência da Lógica*) que se caracteriza por ser o pensamento racional que compreende a determinação processual e logicamente necessária da relação entre os fatos. Segundo a filosofia hegeliana, o conhecimento é possível na medida em que determinado objeto é compreendido em sua relação com o todo do qual faz parte. Esse todo, num sentido mais amplo, é um sistema, o qual se revela de modo gradual numa fixa hierarquia de etapas (FE, § 20).

O que, precisamente, é esse proceder especulativo? Como exemplo, utilizamos a primeira tríade do sistema hegeliano. A Lógica se inicia pelas determinações puras do pensamento: ser (*Sein*), nada (*Nicht*) e devir (*Werden*). O puro ser é o primeiro momento, pois engloba todas as coisas, é o conceito mais universal, mas também o mais indeterminado, i. e., é pura abstração já que não faz referência a algo específico. De uma perspectiva imediata, o ser revela-se não ser (ou o nada) (ECF, § 87). O terceiro momento, o devir, é um conceito mais rico em informação do que os dois anteriores, pois informa que existe mudança de uma etapa a outra. É a compreensão de que algo era e deixou de ser. Esses três momentos são apreendidos pelo pensamento necessário sistemático, que *suprassume*² os momentos anteriores, mostrando que cada nova determinação revela um

² A *suprassunção* (*Aufhebung*) é um conceito lógico, que descreve o próprio processo da filosofia de Hegel, por isso, se manifesta em toda etapa do percurso descrito pelo sistema. O *suprassumir* (ou,

novo aspecto da verdade das coisas na realidade empírica. Desse modo, procedem todos os demais momentos do sistema, i. e., cada momento surge conceitualmente mais rico sem perder o vínculo com as etapas anteriores. Nesse movimento processual, os resultados, surgidos a partir dos momentos precedentes, permitem ter um conhecimento cada vez mais completo do objeto. O que Hegel pretende com seu sistema é defender a tese de que a verdade é inteligível e envolve estruturas que se auto atualizam num sentido ascendente.

As determinações do sistema expressam o desenvolvimento necessário do Espírito (*Geist*), isto é, desenvolvimento das categorias do conhecimento humano organizadas de tal modo que possibilitam o conhecimento, de fato, sobre os dados da realidade. O modo de o Espírito se manifestar revela que diferentes aspectos particulares são relacionados pelo pensamento a ponto de, gradualmente, formar uma unidade ou uma universalidade; em outros termos, a ponto de formar o *conceito* (o qual se desenvolve na forma de conceitos específicos do sistema, gerando um percurso próprio) ³. Essa manifestação do Espírito também pode ser descrita como uma unidade simples que se desune e, então, retorna a uma unidade diferenciada e mais rica que a anterior. Assim, por serem formuladas pelo método especulativo (a partir das determinações necessárias do pensamento), as diversas configurações do conceito (como os três exemplos citados: ser, nada e devir) são categorias que apresentam uma descrição adequada da realidade. Na verdade, mais do que isso, elas têm um caráter ontológico, pois, é a partir delas (e das demais determinações do sistema)

superar) nega a experiência anterior, mas não completamente, a conserva de modo mais elevado (mais rico conceitualmente) no momento presente. Como no exemplo da primeira tríade da Ciência da Lógica: ser, nada e devir, o não ser carrega em si, mas de maneira mais desenvolvida, o momento anterior que é o ser. Já o devir suprassume tanto o ser quanto o nada.

³ Uma caracterização mais precisa sobre a metodologia especulativa é encontrada na pequena e na grande lógica, onde Hegel afirma que existem três lados que são momentos de toda realidade lógica, isto é, de todo o conceito ou de toda a verdade em geral. a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*, b) o *dialético* ou *negativamente-racional*, c) o especulativo ou positivamente racional (ECF, §§ 79 - 83). Para Hegel, o pensamento envolve essas três operações. O entendimento define conceitos (em geral); a razão dialética é quando o entendimento se depara com contradições (“negativo de si mesmo”), aspectos opostos do ser. Por fim, a razão especulativa é a tendência de ultrapassar essas diferenças, apreende os contrários como o movimento interno, de autodesenvolvimento, de um conceito único que se manifesta em diversas configurações necessárias.

que se identificam os objetos da experiência empírica, bem como essas determinações são responsáveis pela atribuição de sentido aos fatos da realidade.⁴

Isso significa que “o movimento do conceito (*Begriff*) é desenvolvimento, pelo qual só é posto o que em si já está presente” (ECF, § 161). Se desenvolve de modo autônomo, devido sua lógica interna especulativa, a ponto de ultrapassar o âmbito do pensamento, identificando-se com o que é verdadeiro na realidade do mundo. Quando esse devir, que ocorre na passagem de momento a momento no sistema, unificando uma multiplicidade de aspectos) se realiza na realidade empírica, surge a Ideia, “unidade absoluta entre conceito e realidade” (ECF, § 213).⁵

Essa perspectiva epistemológica repercute em todo o pensamento filosófico de Hegel, o qual abarca as diferentes áreas de atividade humana; se aplicando, inclusive, ao conhecimento da verdade dos conceitos jurídicos e sociopolíticos. Vejamos de que modo.

O objetivo de Hegel com seu sistema filosófico, exposto em sua totalidade na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, é mostrar que os resultados das determinações especulativas do pensamento racional caracterizam a estrutura de toda a realidade. Tal caracterização ocorre do seguinte modo (explicado neste parágrafo em termos bastante gerais a fim de mostrar somente a relação das grandes partes do sistema com o desenvolvimento da Ideia). A primeira parte do sistema, a Lógica, momento em que o pensamento pensa suas operações intelectuais mais básicas, conclui que a Ideia precisa se

⁴ O sistema hegeliano é [...] verdadeiramente um *sistema* e o sistema; porque nele a ordem das razões de conhecer e a ordem das razões de ser — o processo lógico e ontológico — são idênticos e, no seu curso, verificam a afirmação de Hegel de que pensamento e ser se fazem um só.” (BOURGEOIS, Bernard. *A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*. Apresentação da obra Enciclopédia das Ciências Filosóficas da edição francesa. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.) “Hegel vê uma profunda conexão entre o desenvolvimento de conceitos e o desenvolvimento de coisas, o que é essencial para o seu idealismo.” (INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 304.)

⁵ Dito de outro modo, a Ideia (*Idee*), em Hegel, é o conceito e a objetivação desse conceito. Diferentemente da filosofia de Platão, a Ideia no sentido hegeliano não permanece na subjetividade ou num plano que transcende a realidade do mundo; mas se torna existente. Isto é, por intermédio do pensamento, que faz generalizações, se exterioriza (por oposição à interioridade do pensamento especulativo), comprovando-se no plano do sensível/ imediato. Caso contrário, não é Ideia, é simplesmente conceito. A Revolução Francesa é um exemplo da Ideia da liberdade: isto é, conceito de liberdade que se manifestou na realidade histórica do século XVIII. Em outros termos, o exemplar de um conceito é a ideia.

realizar. Isto é, a Ideia surge quando supera a abstração das conceitualizações do pensamento (representações universais, i. e., comum a vários objetos) e as realiza em um objeto específico. No entanto, essa realização do conceito ocorre também gradualmente tornando-se cada vez mais objetivo. O conceito realizado (ou a Ideia) se manifesta progressivamente na Filosofia da Natureza, nas configurações do espaço, do tempo etc., e também, no terceiro grande momento do sistema, na Filosofia do Espírito, lugar do sistema que trata dos assuntos propriamente humanos (psicologia, relações sociais, políticas, arte etc.).

O interesse desta etapa do trabalho é enfatizar que o processo especulativo da Ideia se desenvolve em todo o sistema, se manifestando no momento do Espírito objetivo e, mais precisamente, na vida ética, âmbito da sociedade civil e do Estado. Isso significa que a compreensão da verdade de todos os aspectos da realidade depende de um exame especulativo. Na vida prática, apesar de toda contingência que possa emergir, a verdade sobre as relações econômicas, sobre a história, sobre a política (etc.) também é identificada na medida em que se acompanha o progresso racional, que procede necessariamente de um momento a outro, inerente ao desenvolvimento conceitual (ou ainda, ontológico) das coisas. A enigmática afirmação de Hegel no Prefácio da *Filosofia do Direito*: “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional” — onde “racional é sinônimo da ideia” e *efetivo* quer dizer tão somente a realidade desenvolvida mediante as determinações racionais do conceito — ressalta justamente esse movimento lógico para a realidade do mundo, legitimando tão somente os conceitos mediados pelo pensamento lógico-especulativo. As determinações do pensamento sistemático especulativo (o racional) se realizam na realidade (i.e., se efetivam), e o efetivo, por definição, já é racional. Desse modo, se, por exemplo, uma organização política está em discordância com as determinações do pensamento sistemático, ela não é efetiva, não é racional.

Diferentemente da interpretação que atribui, a partir da frase acima (do Prefácio da *Filosofia do Direito*), uma visão conservadora a Hegel, como uma defesa ao Estado vigente em sua época (no caso, o prussiano); ao aplicarmos essa afirmação a um contexto

prático, o filósofo está, na verdade, priorizando o desenvolvimento especulativo sistemático como aquilo que mostra o que é verdadeiro numa organização sociopolítica. As instituições éticas (familiares, jurídicas, sociais, políticas) que se apresentam na realidade do mundo, num determinado momento histórico e num determinado contexto, que divergem das determinações necessárias sistemáticas não são instituições éticas efetivas. “Tudo o que não é essa efetividade posta pelo conceito mesmo é *ser aí* passageiro, contingência exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, não verdade, ilusão etc.” (FD, § 1) “[...] O desenvolvimento a partir das razões históricas não se confunde com o desenvolvimento a partir do conceito e que a explicação e a justificação históricas não alcançam a significação válida *em e para si*”⁶ (FD, § 3). “Os conceitos são, para Hegel (tal como para Platão), ideias normativas: um cavalo inutilizado ou defeituoso não é inteiramente um cavalo [...]”⁷, o mesmo se aplica aos demais conceitos, como o de Estado. Dado que as determinações do sistema, no contexto da Eticidade, fazem uma descrição sobre o que é um Estado, qualquer organização política que não corresponder a tal formulação não se trata de um Estado propriamente. (O exame sobre o conceito de Estado, tal como compreende a filosofia de Hegel nos §§ 260-1 a FD, será feito no Capítulo III deste trabalho. No entanto, antes disso, é necessário ver como se caracteriza o percurso especulativo que resulta em sua formação.)

A *Filosofia do Direito*, possuindo o título de ciência, deve justificar as normas aplicadas nas instituições sociais e políticas (ambas pertencentes ao âmbito do Direito⁸) a partir do método especulativo sistemático, i. e., a partir do percurso necessário do *conceito*

⁶ Ao afirmar que as justificações históricas não possuem uma significação válida *em (si) e para si*, Hegel afirma, grosso modo, que existem dois planos que não necessariamente se comunicam: 1) O plano das determinações necessárias dadas pelo processo especulativo que em determinado estágio formam conceitos em si (estágio em que a racionalidade é simplesmente potencial, como uma essência ainda não desenvolvida) e, então, para si (realização de uma ação consciente das demandas da razão especulativa como constituindo seu fim). 2) O outro plano é o da contingência dos fatos, ou, digamos, da realidade diretamente vivida numa situação histórica particular, numa organização política específica etc. Tanto um quanto o outro plano são *unilaterais*, são apenas um lado da verdade do objeto de conhecimento. Isto é, consideradas isoladamente, essas instâncias são incompletas. A verdade só é conquistada na medida em que o âmbito especulativo e o empírico estão inter-relacionados, expressando a Ideia.

⁷ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 74.

⁸ “O conceito de direito é, para Hegel, algo mais amplo que a noção de lei; é uma lista daqueles princípios, leis, valores, ordens, costumes, convenções, tradições e instituições as quais regulam o comportamento dos indivíduos em sociedade.” (ROSE, David. *Hegel's Philosophy of Right*. London: Continnum, 2007, p. 18)

de direito em direção à sua efetivação (em direção à *ideia do direito*). (FD, §§ 1- 2) A filosofia tem como tarefa demonstrar os princípios *universais* que fundamentam as leis, apreendidos pelas estruturas racionais do pensamento, por oposição às justificativas meramente contingentes, impostas a partir do bel-prazer de autoridades políticas que visam interesses *particulares*. Nesse sentido, Hegel afirma: “Que a violência e a tirania possam ser um elemento do direito positivo, isso é contingente e não concerne à sua natureza” (FD, § 3).

Então, se a mera positividade é insuficiente para legitimar as leis de modo justo, o que a filosofia especulativa reconhece como aquilo que pode julgar adequadamente o proceder das prescrições do direito? *Grosso modo*, é o desenvolvimento do conceito enquanto vontade livre humana. A vontade livre, por ter uma natureza racional, acopla o conhecimento teórico (sobre o devir do conceito de direito) com a prática, visando fazer do sistema do direito ‘o reino da liberdade efetivada’. A liberdade trata-se da capacidade propriamente humana (pertencendo, portanto, ao ‘mundo do espírito’ no sistema) de superar impulsos e instintos naturais (o que seria “uma primeira natureza”) em prol de fins livremente escolhidos que, em última instância, resultam no sistema do direito. Nesse sentido, ao surgir necessariamente das determinações da liberdade, o sistema dos direitos é, para o homem, ‘uma segunda natureza’ (FD, §4). Assim, (diferentemente de como afirmaram alguns contratualistas como Hobbes, por exemplo) para Hegel, o sistema do direito é natural, pois é uma etapa indispensável do desenvolvimento também natural do homem rumo à realização de sua liberdade. Isto é, o processo de emancipação do homem exige que ele produza as instâncias jurídicas, sociais e políticas.

A liberdade, no entanto, também é conquistada de modo processual, manifestando-se, primeiramente, em forma de vontade. Em seu primeiro estágio, a vontade é *pura indeterminidade* (ou *pura reflexão do eu sobre si mesmo*). Esse momento caracteriza-se pela consciência da vontade de que possui uma multiplicidade de desejos direcionados aos dados da realidade. Contudo, a vontade livre, num primeiro modo de liberdade exime-se de escolher entre as diversas alternativas de ação que a ela se

apresentam, pois as vê como um tipo de limitação. É a vontade *universal*, que renega todas as ações que manifestem a imposição dos desejos, tendências e impulsos naturais; abstraindo as imposições das circunstâncias na qual se encontra, distanciando-se dos fatos finitos do mundo. O suicídio é um exemplo dessa liberdade negativa, máxima recusa às imposições da realidade. Ou, como no exemplo de Hegel: o religioso hindu, que abandona a vida convencional para conquistar uma vida espiritual plena (FD, § 5).

No segundo momento (o da *determinação*), a vontade se torna objetiva, isto é, manifesta sua liberdade na escolha de um objeto ou de uma ação na realidade do mundo em detrimento da diversidade de outros desejos que possui. Esse momento corresponde ao da vontade *particular*, uma vontade específica sobre um objeto específico finito.⁹ “A vontade anuncia aqui como ela começa a aventurar-se na criação de um mundo próprio, aceitando seus riscos e sabendo que a liberdade só pode ser produzida se enfrentar as suas limitações (ainda que estas tendam a coisificar-se) e delas se apropriar.”¹⁰ (FD, § 6) A vontade particular enquanto vontade natural (ou imediata) Hegel descreve como uma “multidão e variedade de impulsos” (FD, § 12). Na vontade particular enquanto arbítrio, o sujeito não necessariamente age de acordo com o desejo mais intenso, ele reflete sobre suas formas de querer, optando por um ou outro curso de ação. Ele é capaz de escolher qual dos desejos, que se impõem a ele, satisfazer (FD, § 15).

Contudo, esses dois momentos, considerados isoladamente, não são o maior grau possível de liberdade que a vontade pode alcançar no âmbito do Espírito objetivo. Para tanto, é necessário que a vontade se *singularize* (ou se *individualize*, dependendo da tradução). Isso significa que a vontade é capaz de se *autodeterminar*. Isto é, a vontade singular (também denominada universal concreta) é mais livre que nos momentos anteriores, pois *escolhe*, pelo critério racional, os desejos que quer ter (os quais não lhe são impostos como no caso da vontade particular). Nesse momento, a vontade é produzida pelo

⁹ Os §§ 8-20 da FD tratam de modo mais aprofundado da vontade particular, faremos nesse parágrafo um apanhado das características básicas desse tipo de vontade.

¹⁰ ROSENFELD, Denis. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense. 1983, p. 38.

próprio indivíduo, conciliando os dois tipos de vontade anteriores. a) A capacidade de distanciar-se de desejos e circunstâncias impostas (como a recusa da vida convencional do religioso hindu). b) No entanto, a vontade, nesse momento, se relaciona com a realidade dada, fazendo escolhas específicas. Isto é, é uma vontade que escolhe determinado objeto (ou ação) em detrimento de outros (como a vontade *particular*), atuando em conformidade com as circunstâncias do mundo. No entanto, o que é específico da vontade singular é que sua escolha tem como critério a razão, refletindo sua busca pela liberdade enquanto tal (FD, § 7) ¹¹. A vontade livre torna-se uma nova universalidade, i. e., ao ser consciente de sua lógica especulativa, torna-se uma prescrição a toda vontade.

Esses momentos da vontade são também exemplos da expressão do desenvolvimento ontológico-especulativo do conceito, que se manifesta (em direção à Ideia, como já visto) sempre nos três momentos: universal - particular - singular para, então, retornar a um universal mais elaborado (e assim por diante); sem que particular e individual deixem de ser universais, mesmo que menos abrangentes. (ECF, §§ 160-3) Por exemplo, a *Ciência da Lógica*, primeiro momento do sistema, é o pensamento universal na medida em que abstrai a multiplicidade de informações empíricas tais como dadas na realidade, formulando as determinações puras do pensamento. No entanto, particulariza-se em pensamentos específicos (ser, nada, devir etc.) e singulariza-se na Ideia, pois essa incorpora (*suprassume*) em seu conceito tanto a abstração do pensamento puro (já que é por meio do pensamento especulativo que a Ideia é identificada) quanto as particularidades específicas da realidade finita (unindo conceito e realidade), na medida em que se realiza plenamente em objetos particulares, quando esses estão de acordo com as determinações racionais do conceito, aplicando conhecimento teórico na prática. O esforço de Hegel, na *Filosofia do Direito*, é justamente mostrar que o desenvolvimento do espírito especulativo exige que o

¹¹ “Como se vê, para Hegel, a liberdade da vontade não se reduz nem à faculdade de se tornar indiferente frente às tendências (primeiro momento), nem à faculdade de optar a favor de tal ou qual dentre elas (segundo momento). Mais do que isso, a vontade não se torna livre, no sentido forte do termo, a não ser se decidindo a se reconciliar com a alteridade.” (MARMASSE, Gilles. *Force et Fragilité des Normes. Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*. PARIS: CNED, 2011, p. 67. Tradução: José Pinheiro Pertille (versão em português ainda não publicada).

conceito de Estado (tal como prescrevem as determinações lógicas) encontre seu conteúdo na realidade, i. e., torne-se a Ideia de Estado. Em outros termos, a ideia é singular, pois é “o verdadeiro *em si e para si*” (EFC, § 213), é *concreta* (ECF, § 164), i. e., realização de uma ação (ou representação de um objeto) a partir da consciência das demandas da razão especulativa. No entanto, a Ideia, enquanto tal, mostra-se também como uma universalidade ao se aplicar a totalidade do sistema, abrange a totalidade das diferentes formas do ser.

Assim, voltamos à questão que motiva, em especial, este texto: de que modo o desenvolvimento do conceito (em direção à Ideia, percorrendo os três momentos: universal, particular, singular e assim por diante, sem que particular e singular deixem de ser universais menos abrangentes) repercute na relação sócio-política?

A *Filosofia do Direito* (ou Filosofia do Espírito objetivo) descreve o progresso do conceito enquanto vontade, que busca ser livre em suas diferentes determinações (universal, particular, singular). Tais modos de ser da vontade livre se realizam nas instâncias da ciência do direito: na propriedade, na moralidade, na organização sócio-política, enquanto prescrições a toda vontade. Especificamente no contexto da Eiticidade, a vontade natural imediata canaliza suas pulsões e instintos, se adaptando às prescrições racionais das relações entre os indivíduos na esfera da família, da sociedade civil e do Estado. (FD, § 19)

A cultura (*Bildung*), que se caracteriza pelo conhecimento do desenvolvimento histórico do homem bem como pelo cultivo das capacidades mediante o trabalho¹², tem um papel importante no incentivo da autodeterminação da vontade no sentido de que, é por meio dela, que a vontade adquire consciência do valor da realização da vontade livre (FD, § 20). Isto é, consciência de que a liberdade, em detrimento das pulsões e tendências naturais, só é alcançada a partir da criação de instituições as quais os indivíduos se submetem e por meio das quais atingem um grau cada vez mais elevado de racionalidade. Assim, a consciência da vontade (sobre si mesma) de que as instituições éticas são o fim último de

¹² Essa caracterização de cultura é encontrada no § 187, ao qual Hegel remete no § 20 em análise.

suas ações (vontade livre *em si*) bem como ao adaptar-se às exigências delas, de modo *efetivo*¹³ (vontade livre também *para si*), faz da Eticidade a “ideia verdadeira”: unidade entre o conceito de direito (ou ainda, de liberdade) e a realidade, isto é, a liberdade deixa de ser um simples anseio do conceito de vontade livre para realizar-se. (FD, § 21)

Nesse estágio de autoconsciência e realização da vontade (vontade em si e para si), ela finda em ser universal ao suprasumir todo o aspecto particular e singular do seu conceito; isto é, abstraiu-se do plano dos desejos e prazeres imediatos, arbitrários e finitos, criando uma situação na qual a satisfação das vontades particulares seja possível por meio da realização de um fim universal, a saber, a liberdade de toda vontade. “O universal sendo em si e para si é, de maneira geral, o racional e o que não pode ser apreendido senão de modo especulativo”. (FD, §§ 22 e 24)

“[...] o sujeito que quer a vontade livre *em e para si* age conscientemente sob as regras morais e as instituições sociais que foram criadas ao longo do processo histórico-cultural da humanidade. São as instituições sociais, portanto, a expressão e realização do conceito de liberdade – da vontade que se autodetermina.”¹⁴

A aplicação desse movimento do conceito enquanto vontade na relação entre sociedade civil e Estado ocorre do seguinte modo. A sociedade civil é, primeiramente, o momento do desenvolvimento da liberdade particular. Seus membros encontram direitos relacionados à vida econômica e, conseqüentemente, relacionados à satisfação de fins egoístas (não num sentido pejorativo), fins que visam ao benefício do próprio agente: tanto benefícios relacionados à subsistência, quanto benefícios que resultem em satisfação pessoal. Entretanto, a sociedade civil é também uma universalidade quando considerada em sua totalidade, enquanto um sistema de relações de troca, por exemplo, cuja finalidade é

¹³ “A efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior” (ECF, § 142). O conceito de efetividade (*Wirlichkeit*) é, desse modo, não uma realidade exterior, mas uma realidade desenvolvida e criada a partir do pensamento especulativo, uma realidade resultante da consciência sobre as determinações do conceito.

¹⁴ GALLEGO, Carla. O conceito de vontade na introdução da Filosofia do Direito de Hegel. In: *Dissertatio*, UFPEL, 2008, p. 103.

satisfazer os fins egoístas de todos. Cada um, ao buscar sua própria satisfação particular, acaba por contribuir para a satisfação de todos.

No entanto, como visto, a liberdade buscada pela vontade só pode ocorrer plenamente na medida em que a vontade se autodetermina, escolhendo, por um critério racional, a vontade que quer ter, i. e., enquanto vontade singular (que quer a liberdade enquanto tal, suprassumindo vontade universal e particular). O momento que corresponde ao Estado evidencia, primeiramente, essa finalidade singular na medida em que sua finalidade concilia a vontade livre particular e universal da sociedade civil.¹⁵ Isto é, a finalidade do Estado consiste em abstrair a tendência de querer satisfazer meramente os próprios fins particulares e desejos arbitrários; mas não totalmente, conserva essa instância da vontade livre particular enquanto uma determinação necessária do conceito. Desse modo, não recusa totalmente as circunstâncias que se apresentam. A partir da autoconsciência de seus membros sobre qual a vontade livre mais plenamente desenvolvida, o Estado é capaz de escolher livremente que rumo dar à sua ação (às suas leis), visando à conservação da universalidade pública. Essa vontade autoconsciente concilia os diferentes interesses privados da sociedade civil a partir de um fim comum a ser buscado por eles, a saber, a vontade livre racional (no sentido hegeliano do termo) que resulta no benefício de totalidade que compõe o corpo político. Desse modo, o Estado revela-se uma universalidade ao abranger a totalidade das vontades em “uma comunidade humana livre”¹⁶. É, no entanto, uma universalidade mais plena que a da totalidade econômica da sociedade civil na medida em que Estado tem uma finalidade mais valorosa moralmente do que a simples proteção e garantia das relações entre as particularidades arbitrárias da esfera dos carecimentos.

¹⁵ “O singular é, para Hegel, o verdadeiro universal (ou momento mais verdadeiro do universal), porquanto é o universal desenvolvido de modo imanente e, por isso mesmo, não é o universal do Entendimento, o comum de uma variedade, mas antes, o uno que se subcinde, fazendo-se reflexivamente singular e vários.” (AQUINO. João E. F. Diferença e singularidade. Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. In: Revista *Conatus Filosofia de Spinoza*. Volume I., 2001, p. 26.)

¹⁶ “Ora, a universalidade situada no centro do pensamento de Hegel tem como função, como determinação, o estabelecimento de uma comunidade humana livre, uma comunidade onde os indivíduos tenham consciência de serem agentes das tomadas de decisões.” (ROSENFELD, Denis. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense. 1983, p. 35.)

Ao suprasumir (negar, mas não completamente, conservando de modo mais elevado) os diferentes modos da vontade na sociedade civil (em seu modo particular e universal) o Estado as unifica de modo substancial. Isto é, não se trata de um simples agregado de indivíduos, mas uma esfera que os vincula por meio da autoconsciência de cada um sobre a necessidade de evolução imanente do conceito (especulativo) de vontade livre.

Na sociedade, a esfera da particularidade, a sociedade civil, está subordinada à singularidade do Estado, no qual necessidades e interesses particulares são reintegrados e suprasumidos numa universalidade mais diferenciada e abrangente do que a simples universalidade da família ¹⁷. Universalidade, particularidade e singularidade são os três momentos do conceito. Hegel rejeita a noção de que universais, particulares e singulares são lógica, ontológica e epistemologicamente distintos uns dos outros. O universal [...] desenvolve-se para o particular e para o singular, embora mantendo-se neles. ¹⁸

A partir das considerações da Introdução da *Filosofia do Direito* e da pesquisa a outras obras as quais caracterizam mais detalhadamente certos conceitos específicos da filosofia hegeliana, é possível adiantar o significado dos parágrafos que são referência para esse trabalho citados no início do capítulo.

“Os indivíduos são, enquanto cidadãos, pessoas privadas, as quais têm por fim seu interesse próprio. Como esse fim é *mediado* pelo *universal*, que, por conseguinte lhes *aparece* como *meio*, assim ele apenas pode ser alcançado por eles na medida em que eles mesmos *determinam* de modo *universal* seu saber, querer e atuar [...]” (FD, § 187)

Essa passagem, referente ao conceito de sociedade civil, ressalta o segundo momento da vontade livre, a vontade particular de querer satisfazer seus carecimentos e fins pessoais. Por outro lado, esses fins só podem ser garantidos *mediante* determinações e leis válidas universalmente, para toda vontade enquanto particular, capazes de assegurar que todos tenham o direito a esse nível de vontade livre.

¹⁷ O Estado é “uma universalidade mais diferenciada e abrangente do que a simples universalidade da família” e também do que a universalidade (enquanto sistema de relação de trocas) da sociedade civil-burguesa.

¹⁸ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 315.

Ao afirmar: “O Estado é a *efetividade da liberdade concreta* [...]” (FD, § 260) assevera-se que a instituição política tal como mostram as determinações do conceito especulativo (portanto, não é um Estado simplesmente imposto por circunstâncias históricas contingentes, e sim o Estado efetivo). Essa afirmação do §260 da FD está associada à vontade livre singular, pois a concepção de concreto está relacionada com a singularidade (ECF, § 164). O Estado nega a particularidade da vontade do contexto da sociedade civil, mas não totalmente, escolhe livremente a vontade que quer ter em sua atuação, concretizando (não se mantendo no plano abstrato, portanto, por isso é Ideia de Estado que promove) o bem da universalidade política, revelando-se uma universalidade diferenciada que a da sociedade civil.

Desse modo, o Espírito objetivo é o momento do sistema no qual o homem termina por manifestar-se de modo prático (objetivo) no mundo. Transforma sua realidade, organizando-a em leis e instituições válidas universalmente (para todos os homens), as quais representam sua “interioridade”. Isto é, representam sua conquista por uma vontade mais elaborada (uma vontade livre, que se autodetermina) a partir do conhecimento teórico do desenvolvimento do conceito enquanto vontade. O sistema do direito (que estipula direitos e deveres e instâncias sociais amplamente reconhecidos e reivindicados) é, assim, “a liberdade consciente de si”, consciente das determinações do seu conceito. O direito abstrato, a moralidade e a eticidade ¹⁹ são diferentes figuras do *ser aí da liberdade*: i. e., etapas progressivas do desenvolvimento (especulativo) do conceito de vontade na realidade exterior, na relação entre os homens, estabelecida objetivamente no mundo. (FD, § 30)

Esse desenvolvimento é um “progredir imanente” em direção ao *universal*, isto é, a vontade não tem por fim último uma satisfação ou desejo particular, mas a realização da

¹⁹ O Direito Abstrato é o momento em que a vontade livre (abstraindo o vínculo com qualquer forma de corporação com regras estabelecidas: instituição social, organização política, comunidade), gradualmente se objetiva ao evoluir para a imediatidade dos objetos materiais, possibilitando que o sujeito se realize como *pessoa* na relação com objetos materiais e com os demais indivíduos. A Moralidade, por sua vez, trata das condições subjetivas do homem, isto: considera o caráter ou disposição interior do indivíduo antes da realização de uma ação. Nessa esfera, o indivíduo se percebe como autônomo e responsável por seu querer e atuar subjetivos. Hegel inclui, nessa esfera, a moral kantiana que valoriza a reflexão subjetiva de máximas universalizáveis. A Eticidade trata de valores que antes eram morais/ subjetivos, mas que por intermédio da ação, se objetivam nas instituições da família, da sociedade civil e do Estado.

liberdade da totalidade que compõe o estágio em que se encontra o conceito. No âmbito da eticidade, isso significa que as ações visam, em última instância, “à manutenção do todo maior: o Estado e suas instituições subsidiárias. [...] A vontade e sua liberdade formam, assim, uma ponte entre a sociedade e o indivíduo”²⁰. O movimento do conceito em direção à Ideia (e suas respectivas determinações) é a racionalidade e a essência da realidade (“a alma própria do conteúdo”), é “liberdade enquanto mundo existente” (FD, § 31). O percurso especulativo, que Hegel expõe na *Filosofia do Direito*, é a explicação racional de acordo com a qual a vontade tem por finalidade realizar de modo efetivo a liberdade (uma teleologia da liberdade, portanto) na sociedade política. No entanto, isso não implica que o plano histórico e o social sejam idênticos ao plano do movimento especulativo do conceito; mas sim que esse movimento reconhece dentre os fatos contingentes do mundo a racionalidade que lhe dá sentido.²¹ (FD, § 32)

Em sua descrição ontológica (ou ainda, especulativa) da liberdade na introdução da *Filosofia do Direito*, Hegel adianta, em relação ao restante da obra, que a liberdade singular e particular evoluem para uma realização universal nas determinações das instituições sócio-políticas. As normas e instituições do direito pressupõem os princípios universais da liberdade (a partir do desenvolvimento do conceito enquanto vontade que busca se autodeterminar). Por isso, são reconhecidas pelos indivíduos como obrigatórias uma vez que provêm do desenvolvimento interno de sua vontade que quer ser livre e não de uma autoridade externa que as impõe de modo autoritário. O desenvolvimento do conceito enquanto universal racional necessário identifica a verdade nos dados da realidade, se distinguindo dos conteúdos finitos e contingentes ao qual se refere.

²⁰ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p.327.

²¹ “Em suma, a realidade efetiva é o resultado de uma mediação feita entre o pensamento e o mundo, diferente da realidade em geral que pressupõe os seus objetos como dados. Nesse sentido, ao afirmar o estado como o racional em si e para si, não se trata de asseverar que os Estados empiricamente existentes, pelo simples fato de estarem presentes na realidade, sejam racionais. A filosofia política hegeliana não deriva da simples existência empírica de uma estrutura estatal a sua legitimação como algo racional.” (PERTILLE, José Pinheiro. O Estado racional hegeliano. In: Revista *Veritas*, 2011, p. 10.)

Em suma, este primeiro capítulo do trabalho destacou que a metodologia especulativa sistemática de Hegel é a base argumentativa (em termos hegelianos, é a forma) que dá sentido à sua posição sobre assuntos específicos, como sua filosofia política. Desse modo, a compreensão sobre a relação entre sociedade civil e Estado, tal como exposta na *Filosofia do Direito*, exige um conhecimento prévio de, ao menos, algumas noções de sua ontologia, tal como estar ciente de que o movimento imanente do conceito (que progride sempre no sentido: particular, universal, singular) se desenvolve enquanto vontade humana na Filosofia do Espírito objetivo (momento do sistema que trata dos assuntos jurídicos e sócio-políticos) de modo a tornar-se cada vez mais livre. Por ser o movimento do conceito, a vontade desenvolve sua liberdade mais plena quando está em sua forma singular, i.e., quando concilia a vontade particular (vontade arbitrária sobre um objeto específico) e vontade universal (vontade que se autodetermina em direção ao benefício de uma universalidade). Isso é o que adianta a introdução da FD. De que modo esse desenvolvimento do conceito reflete na relação entre sociedade civil e Estado? Esse movimento do conceito (que concilia particular e universal), juntamente com a noção cultura, possibilita à vontade adquirir uma consciência de que a liberdade, em detrimento das pulsões e tendências naturais, só é alcançada a partir da criação de instituições às quais os indivíduos se submetem e por meio das quais atingem um grau cada vez mais elevado de racionalidade. Nesse sentido, as instituições éticas surgem para criar condições para que seja possível a satisfação de todas as vontades particulares por meio da realização de um fim universal, a saber, a liberdade de toda vontade. A aplicação desse movimento do conceito enquanto vontade na relação entre sociedade civil e Estado ocorre do seguinte modo. A sociedade civil é, primeiramente, o momento do desenvolvimento da liberdade particular na medida em que cada um visa aos seus interesses particulares. No entanto, a sociedade civil é também uma universalidade quando considerada em sua totalidade, enquanto um sistema de relações de trocas. Por outro lado, o movimento do conceito deve evoluir para a singularidade do Estado, quando suprassume vontade universal e particular. Assim, o Estado abstrai a particularidade da vontade do contexto da sociedade civil, mas não totalmente, proporcionando o bem-estar da universalidade política, revelando-se uma

universalidade diferenciada que a da sociedade civil, uma universalidade mais plena em termos de liberdade. Isto é, ocorre na relação entre sociedade civil e Estado um “progredir imanente” em direção ao *universal*, isto é, a vontade não tem por fim último uma mera satisfação ou desejo particular, mas a realização da liberdade da totalidade das vontades. Isso ocorre de modo mais significativo no estágio em que o conceito se encontra no Estado, mediante os fins políticos.

1.2 A transição da moralidade subjetiva para a Eiticidade (moralidade objetiva): um percurso do particular ao universal

O âmbito mais específico no qual sociedade civil- burguesa e Estado estão inseridos é a Eiticidade (*Sittlichkeit*), terceiro grande momento da *Filosofia do Direito*, a qual aceita como sinônimos vida ética e moralidade objetiva. Esse último modo de nomear a Eiticidade evidencia que ela é uma etapa complementar do segundo grande momento da obra: a Moralidade (subjetiva). Trata-se, nesse último caso, de uma perspectiva *subjetiva*, pois o que está sendo considerado é a reflexão de um indivíduo sobre a racionalidade da própria vontade, quando a vontade relaciona-se apenas consigo mesma, i. e., autorreflexão de uma vontade particular.

O processo de autoexame da vontade ocorre da seguinte maneira. Em determinado momento da moralidade (na segunda seção: A intenção e o bem-estar), essa vontade subjetiva visa a um fim que lhe satisfaça, busca um interesse seu, *particular* (FD, § 122). São uma etapa necessária da moralidade não só objetivos que resultam na manutenção da subsistência (como alimentação, segurança etc.), mas também aqueles que visam a um contentamento ou felicidade individual (como a escolha de determinada profissão, de alguma ou nenhuma religião, o visar a determinada propriedade). Desse modo, Hegel, em certa medida, não recrimina a vontade natural humana de buscar fins que resultem tão somente em realizações pessoais, valorizando, assim, a subjetividade de cada vontade.

No entanto, essa etapa em que a vontade moral legitima seus objetivos particulares é ainda o nível mais básico de sua consciência. O desenvolvimento da vontade exige que esse direito de satisfazer fins subjetivos evolua para um caráter *universal*; quando a consciência legitima os fins particulares de toda e qualquer vontade. O que é rejeitado é a

vontade que exclui o querer individual dos demais (como a vontade de um político corrupto, por exemplo) e também, por outro lado, a vontade que desconsidera o próprio querer individual (como o caso de uma esposa que abdica de todas as suas vontades em favor da vontade da família ou ainda o exemplo de Hegel na introdução da FD, visto no texto anterior, do religioso hindu que abdica de todo tipo de querer em prol de uma vida religiosa independente da realidade convencional). “O bem-estar de *muitos outros* particulares em geral é então também fim essencial e direito da subjetividade.” (FD, § 125)

Uma questão se impõe: por que a consciência percebe a necessidade de reconhecer a vontade subjetiva das demais consciências já que sua vontade tem uma tendência natural de querer satisfazer os próprios fins? Em outros termos, por que ela não se mantém no estágio de querer a qualquer custo satisfazer seus fins particulares?

O que motiva essa evolução no modo de querer da consciência é ainda sua preocupação em garantir a realização dos próprios fins subjetivos. Ela percebe que o reconhecimento da vontade subjetiva de todos é condição para poder satisfazer a sua. “Uma vez que todos temos fins e queremos que eles sejam atingidos, temos que procurar uma coincidência com a subjetividade dos outros. É o que podemos chamar de emergência da ‘subjetividade universal’”²². Se na etapa do Direito Abstrato (primeira parte da FD), a investigação é sobre a vontade direcionada a objetos materiais (a Coisa) e o modo como ocorrem acordos entre as vontades, que querem obter objetos; na Moralidade, ocorre uma análise sobre as razões pelas quais a universalização das vontades é uma determinação da liberdade. A consciência conclui que considerar igualmente a vontade de todos é o que valida as relações de contrato, as leis, os direitos (etc.). É desse modo que o caráter interessado da ação e a racionalidade do direito estão juridicamente justificados na Moralidade. Nesse sentido, o *bem-estar* (*Wohl*) é o direito moral de cada vontade particular. “[...] as categorias morais expressam a preocupação de Hegel de gerar o universal pelo próprio desdobramento da particularidade, pois disto depende uma vida verdadeiramente

²² WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis, Vozes, 1993, p. 80.

livre.”²³

O próximo momento da evolução da vontade moral é quando são legitimados *não somente* modos de querer associados à satisfação de fins naturais e subjetivos (que visam ao bem-estar), mas também à de fins objetivos (substanciais), i.e., fins livremente escolhidos. O sujeito moral, por intermédio da reflexão, busca uma autonomia na vontade. Isso é feito na medida em que seus desejos, voltados exclusivamente para si mesmo, conforme o prazer ou desprazer, contentamento ou descontentamento, utilidade ou inutilidade na ação são percebidos como vontades menores, menos desenvolvidas. (FD, § 129) Quando a autoconsciência moral utiliza sua particularidade como meio para fins de caráter universal, coletivo, ela se impõe esse fim racionalmente e livremente, pois o escolheu, negando a vontade natural de agir tão somente em vista de seus interesses particulares. Ao agir de acordo com esse fim escolhido, comprova ser capaz de autodeterminar-se bem como mostra que tem o Bem (*Gute*) como aquilo de essencial (ou de substancial, i. e., o fim imanente), que orienta seu saber e seu querer.

Nessa nova etapa, a consciência percebe que há maior valor moral na ideia do Bem do que nos fins relacionados ao seu bem-estar (FD, §130). Desse modo, a consciência moral subjetiva inicia um processo de objetivação da liberdade, que tem a necessidade de se efetivar na Eiticidade, pois concebe o Bem, o querer de uma particularidade direcionada à vontade da universalidade, como um *dever (sollen)*, isto é, “fazer dele [do Bem] um fim e levá-lo a cabo” (FD, § 131). Nesse sentido, a autoconsciência tem a vontade livre na medida em que esse seu querer, mediado pelo *pensamento*, realiza-se no mundo, com o poder de questionar e modificar a realidade que a ela se apresenta, caso esse dado seja contrário aos fins universais (FD, § 132). Isso significa que a vontade subjetiva só reconhecerá como válidas aquelas leis que concordem com sua concepção de Bem adquirida pelo pensamento racional especulativo.

O objetivo de Hegel é mostrar que existe relação entre os fins “interiores” da

²³ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense. 1983, p. 112.

vontade moral subjetiva que se autodetermina pela ideia de Bem com a realidade “exterior”, com a objetividade do mundo. A partir desse processo em que a vontade particular acaba por reconhecer um valor moral mais alto nos fins universais, ela está apta a legitimar as leis de um Estado que estejam de acordo com a experiência de hierarquização de fins vivenciada por ela e também a negar leis contrárias a essas determinações morais. Desse modo, a consciência exige que uma organização política concorde com o que sua vontade moral identificou (em sua vontade livre, em sua reflexão) como sendo o *dever* (ou *obrigação*). (FD, § 132, Obs.) “[...] *o que é a obrigação?* Para essa determinação, inicialmente ainda não está presente senão isto: realizar o *direito* e cuidar do *bem-estar*, de seu próprio bem-estar e do bem-estar em uma determinação universal, do bem-estar do outro” (FD, § 134). Para que ocorra o bem-estar da universalidade, como veremos, o dever tem de tornar-se efetivo na realidade sócio-política que se apresenta à consciência, aplicando-se nas leis do direito e do Estado, superando a pura abstração do Bem, o que ocorre apenas na Eticidade.²⁴

A consciência, convicta do que é o Bem, o justo e o bom por intermédio de sua “reflexão absoluta dentro si”, isto é, do pensamento racional, desvaloriza qualquer forma de poder que imponha direitos e deveres diferentes daqueles identificados por sua subjetividade, por sua autodeterminação (FD, §138). Por outro lado, é ainda possível que a autoconsciência negue esses seus pressupostos morais, sendo *má*.

²⁴ É nesse sentido a crítica hegeliana à filosofia moral de Kant. No âmbito da moralidade, Hegel utiliza muitos aspectos da filosofia kantiana. Entre outras coisas, defende a razão como critério para leis universalizáveis, a autonomia (ou autodeterminação) da vontade em detrimento das inclinações (i. e., de uma vontade imediata que visa somente ao seu bem estar particular). Por outro lado, afirma que é possível extrair desses pressupostos dados pelo pensamento, seus resultados. Isto é, deve-se mostrar de que modo são aplicáveis na objetividade do mundo, o que é o *dever*, o que será feito, como dissemos, na Eticidade, terceira parte da *Filosofia do Direito*. Caso não ocorra essa objetivação, a moral permanece no plano das intenções, se limitando ao aspecto *formal*, vazio de conteúdo (FD, § 135). “Em vez de moralidade e eticidade, pode-se falar também em moralidade subjetiva e moralidade objetiva. Kant, segundo Hegel, teria permanecido na primeira.” (TUGENDHAT. E. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 219). Segundo Weber, Kant e Hegel tinham propósitos diferentes. Enquanto o primeiro, na busca da fixação do princípio supremo da moralidade está mais preocupado com as intenções do sujeito agente; o segundo, ao mostrar o desdobramento e a concretização objetiva da Ideia de liberdade nas instituições sociais, está mais preocupado com os resultados e consequências das ações (WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 76).

Se, como visto, Hegel legitima os fins da particularidade, o conceito de Mal moral (o qual diz respeito a algo reprovável), em contraste com o de Bem, não se aplica aos fins de caráter individual pelo motivo de serem interessados. Para o filósofo, nenhuma ação é isenta de interesses, inclusive as mais desenvolvidas moralmente. O que é caracterizado como mal é a possibilidade de estagnação de um sujeito no plano de seus fins particulares, relutando em promover a evolução de sua consciência e de sua liberdade. Tal liberdade só ocorre, de maneira significativa, quando a vontade tem em vista a satisfação universal das vontades. Isto é, o Mal ocorre, não quando o sujeito sente a vontade natural e a satisfaz (já que “o natural não é bom nem mau”); mas quando o princípio que move sua ação é uma escolha consciente de negar o Bem da universalidade, i.e., prejudicando outras vontades. “A natureza do mal é, pois, que o homem possa querê-lo, mas não tenha que querê-lo necessariamente” (FD, §139).

Podemos descrever aqui, brevemente, as diferentes formas do Mal moral, quando a vontade, enquanto má consciência, defende ao extremo sua individualidade. A *hipocrisia* ocorre quando uma vontade, “num artifício de enganação para outros”, faz uma ação má ter a aparência de um bem. Forjar um contrato, por exemplo, tal como ocorre na fraude no momento do Direito Abstrato (FD, § 87), também é um tipo de hipocrisia para o contexto da Moralidade. Tal como na fraude, a vontade particular hipócrita só conquista o consentimento da outra vontade contratante pela razão de que esta última desconhece a verdadeira intenção do contrato (ou da outra vontade). O *probabilismo* (um modo de hipocrisia) consiste em o sujeito eximir-se de refletir por si mesmo, atribuindo a outrem o poder de decidir o que é bom e mau moralmente (o exemplo de Hegel é de incumbir a um teólogo tal responsabilidade) sem qualquer senso crítico sobre o que é decidido e utilizando-se dessa opinião na medida em que ela reflete a vontade particular do agente. A *má ação por boa intenção* é quando uma boa intenção é utilizada para realizar uma má ação. Assim, “matar um assassino” ou “roubar para fazer bem aos pobres” não são aceitos pela moral hegeliana, pois essa nega o princípio que afirma que o “o fim santifica os meios”. Só existe uma exceção para esse caso do roubo, é o *direito de emergência* (FD, § 127), relacionado ao

direito de preservação da vida que torna justificável, por exemplo, pegar o objeto de outrem para salvar-se. Já a *convicção particular que toma algo por direito* é vista como um mal moral, pois se fundamenta em uma simples crença arbitrária individual (ou subjetiva), não compartilhada por outros indivíduos, para julgar o que é bom ou mau em detrimento da objetividade do direito e do dever (associados ao Bem da universalidade). A *ironia*, por sua vez, aplica-se à vontade que age somente segundo convicções subjetivas arbitrárias, negando a universalidade e a objetividade de leis (FD, § 140). O abuso de autoridade é um exemplo de ironia.

Entretanto, é sensato questionar: por que ainda existe a possibilidade de a consciência realizar uma má ação (mesmo depois de toda sua experiência de descoberta de que o melhor modo para legitimar a realização de seus fins particulares é reconhecendo esse direito nas outras vontades e também depois de perceber que a liberdade ocorre na medida em que o Bem da universalidade é querido em detrimento de seu mero bem-estar particular)?

É ainda possível que o sujeito realize uma má ação, pois a consciência sobre o que é o bem e o mal difere da capacidade de tornar essa consciência objetiva na realidade. Uma coisa é concluir, a partir do processo de reflexão, que a universalidade possui necessariamente maior valor moral do que a particularidade. Outra coisa é realizar esses pressupostos morais. Na realização de ações, sempre existe espaço para a contingência na determinação da vontade, isto é, possibilidade de ações não livres, arbitrárias (isto é, fazer aquilo que deseja caso a situação permitir em prol das pulsões naturais ou interesses particulares).

Hegel mostra que o conceito de liberdade inclui a possibilidade de agir diferentemente. A liberdade é autodeterminação do sujeito em agir de acordo com a necessidade dada pelas prescrições morais do pensamento especulativo. No entanto, a possibilidade de agir diferentemente do que tais determinações morais dadas pela razão é o que testa a capacidade de autodeterminação da vontade. Caso sua ação esteja de acordo com

a vontade racional, ela é livre. Caso a consciência prejudicar a universalidade, ao abusar de sua autonomia de diferenciar o bem do mal, o justo do injusto, relativizando esses conceitos em prol de seus fins particulares, não é livre. A partir da consciência sobre o que é o bem e o mal, é que se impõe ao sujeito uma dupla possibilidade de ação: a) agir de acordo com sua natureza natural arbitrária e b) agir de acordo com sua natureza racional, que mostra as determinações necessárias do dever. É considerando que o sujeito se depara com essas duas alternativas que ele é considerado culpado moralmente e não simplesmente por ter uma vontade natural. Pela mesma razão, se atribui méritos a uma ação justamente porque se pressupõe que o agente, que escolheu o bem, poderia ter escolhido o mal. (FD, § 139)

Desse modo, Hegel ressalta que, mesmo valorosa, a capacidade subjetiva da vontade de refletir sobre o bem e o mal é insuficiente para que a má ação seja evitada, tanto que, numa forma drástica do mal, é possível que a vontade subjetiva relativize esses pressupostos morais, considerando o mal como um bem e o bem como um mal (FD, § 140).²⁵ É necessário, desse modo, dar um *conteúdo* a esse bem e a esse mal formais, mostrar à vontade o que, de fato, é o dever. Isto é, mostrar o que é uma ação de acordo com o Bem. Isso será feito nas normas objetivas da Eticidade, onde é supressumido o estágio de incerteza sobre o conteúdo do dever e onde a noção de dever é menos vulnerável à manipulação do arbítrio na medida em que suas determinações estão aplicadas em leis e em instituições éticas específicas.

Assim, a ideia do Bem consiste em considerar que leis de caráter universal (objetivamente estabelecidas) possuem maior valor moral do que fins que se mantêm no plano da particularidade e também do que fins universais que se mantêm no plano da subjetividade (i. e., formais), pois esses se limitam a intenções, podendo não se realizar devido a contingência das ações humanas. O *dever ser* da consciência moral, desse modo, é aplicar essa sua experiência subjetiva sobre o que é o Bem (conquistada por sua reflexão)

²⁵ “Com efeito, se a vontade moral permanece encerrada em um poder somente subjetivo de determinação do que é o ‘bom’ ou ‘mau’, ela inevitavelmente cairá nas armadilhas próprias de uma subjetividade que não consegue ‘superar’ as suas oposições naturais.” (ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense. 1983, p. 128.)

nas normas das instituições éticas: família, sociedade civil e Estado.

Em suma, a distinção entre o bem e o mal ocorre mediante a reflexão especulativa. A consciência moral reflete sobre sua vontade subjetiva e particular e percebe que, embora o contentamento individual de cada vontade na satisfação de seus fins particulares seja indispensável para a promoção do Bem, ela deve ser capaz de autodeterminar-se a buscar fins de caráter universal. Num estágio mais avançado da consciência moral, ela se dá conta de que precisa se tornar objetiva, se relacionando com o mundo em que vive a partir das instituições éticas. Em outros termos, o percurso em direção ao desenvolvimento da liberdade, vivenciado pela autoconsciência, exige que a vontade autônoma se efetive, se realize na realidade de acordo com as prescrições da razão especulativa, mostrando “*o que o homem precisa fazer, quais as obrigações que tem de cumprir para ser virtuoso*” (FD, § 150) nas determinações da Eticidade.

1.3 A Eticidade enquanto segunda natureza ²⁶

A vida ética surge para tornar a liberdade, que até então era vontade livre subjetiva, objetiva nas instituições da família, da sociedade civil e do Estado. No entanto, não se trata de qualquer concepção de liberdade arbitrária. Trata-se nada menos do que a liberdade que passou por todo um processo de “amadurecimento” na medida em que vivenciou as determinações racionais do desenvolvimento do conceito enquanto vontade que se tornou autônoma e autoconsciente. Nesse sentido, a eticidade é a *ideia de liberdade*, realização do conceito de liberdade na realidade objetiva, de modo efetivo. Isto é, o conceito de liberdade torna-se realidade mediante as prescrições da vontade especulativa racional. A liberdade revela-se, então, “mundo presente” e “natureza” da autoconsciência (FD, § 142).

Ao afirmar que a liberdade é natureza da vontade autoconsciente, Hegel, no parágrafo inicial da eticidade, quer dizer que essa espécie de vontade é imanente à liberdade mais elaborada, que está emergindo num novo contexto. Assim, as prescrições da vida ética são legítimas na medida em que atualizam, numa configuração mais elevada, as categorias prescritas pela consciência moral. Como visto no texto anterior, essa vontade autoconsciente evidenciou que o melhor modo para assegurar a realização de seus fins particulares é reconhecer também a realização dos fins particulares das outras vontades. Identificou também que a liberdade ocorre plenamente na medida em que o Bem da universalidade é querido em detrimento de seu mero bem-estar particular. Assim, como essas duas “descobertas” refletirão no contexto da eticidade de modo mais elaborado como exige o processo especulativo?

É necessário que o direito ao bem-estar particular e o direito do Bem da

²⁶ Antes da análise mais detalhada sobre a relação entre sociedade civil e Estado, é importante considerar para esse assunto algumas informações sobre a eticidade como um todo, pois aplicam-se às partes que a compõem.

universalidade apareçam em forma de leis e instituições na vida ética, dando conteúdo à essas determinações formais (que se restringem a um *dever ser*) da vontade subjetiva. Em outras palavras, o desenvolvimento da liberdade exige, desse modo, que os indivíduos compartilhem objetivamente esses princípios que expressam a autoconsciência e autonomia de suas vontades. Enquanto membros de uma comunidade ética (tal como a família, as corporações, o Estado), as quais não rompem com as determinações morais, a vontade identifica leis e instituições específicas (determinações objetivas) que prescrevem quais exatamente são as ações livres. Do mesmo modo, identificam, nessas determinações, limites direcionados a ações não livres, aquelas fundamentadas na vontade natural ou nas pulsões e desejos arbitrários (em detrimento do Bem da universalidade), o que foi visto no texto anterior se tratar do mal moral. As leis das instituições éticas surgem para mediar efetivamente a convivência entre as vontades a partir de imperativos que visam ao benefício dos grupos e, em última instância, da universalidade ética. Isso só pode ser feito na medida em que estabelece não só direitos (relacionados a liberdade de satisfação da vontade *particular* e bem-estar), mas também deveres (relacionados a contribuição de cada um para o Bem da *universalidade*, i. e., para que todos possam ter direitos).

“Nessa identidade da vontade universal e da vontade particular, obrigação e direito, com isso, unem-se em um, e o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos.” (FD, § 155)

A vida ética utiliza como fundamento para suas leis e instituições a vontade autoconsciente e autônoma em detrimento da mera vontade natural e, em última instância, em detrimento de vontades que se mantêm no simples plano do querer particular. Em outros termos, o que motiva o surgimento das leis éticas é um aprimoramento gradual da vontade, uma formação conquistada após a experiência de diferentes fases evolutivas da vontade livre. Para Hegel, esse estágio a que chegou a consciência moral diz respeito à natureza humana. Não relacionada à natureza imediata, à sua vontade natural de satisfazer pulsões, inclinações e interesses para si mesma, mas a uma natureza mais desenvolvida a partir de sua capacidade racional (i.e., que acompanha o desenvolvimento do conceito enquanto

vontade); natureza do homem enquanto autoconsciente. (FD, § 142) Assim, a vontade livre racional especulativa trata-se de uma capacidade humana, também própria da vontade, não enquanto primeira, mas enquanto segunda natureza, a qual é passível de ser conquistada num processo de *formação* (FD, § 187) da vontade e do agir e conduz à liberdade de fato, o que a torna legítima de ser um hábito na vida dos indivíduos e um costume do agir coletivo mediante as instituições da vida ética (FD, § 151).

De modo geral, a liberdade que fundamenta as instituições e suas leis diz respeito à vontade singular (caracterizada, na primeira parte deste capítulo, como a vontade mais plenamente livre que a vontade universal e particular, também traduzida por vontade individual). Isto é, quando a vontade não se exime totalmente de escolher entre as diversas opções que a ela se apresentam (como a liberdade negativa do religioso hindu); mas não escolher formas de querer impostos pela vontade arbitrária (como a vontade particular). A vontade singular escolhe livremente seu fim, se autodetermina ao abstrair os aspectos finitos que se apresentam à vontade em prol dos fins infinitos (válidos universalmente) e necessários (de acordo com o processo especulativo). Isto é, é a vontade que quer o bem de modo universal, o bem da totalidade (em primeiro lugar), mas sem excluir o direito à satisfação da vontade particular.

A aplicação desses momentos do conceito enquanto vontade na sociedade civil e no Estado pode ser resumida na afirmação de que a sociedade civil, embora não deixe de ser uma universalidade, é a esfera, por excelência, da vontade particular. O Estado, por sua vez, mantém esse direito da vontade livre particular (FD, § 154), mas esse momento da vontade é subsumido ao Bem da universalidade política (ou ainda, da coletividade ética). No entanto, como as determinações da eticidade são produzidas pela vontade autônoma, as leis e instituições, incluindo sociedade civil e estado, não são para o sujeito algo “estranho” (FD, § 147), mas correspondem à vontade da autoconsciência que, desde o momento da moralidade, legitima o direito de ser livre (a partir da vontade singular) à toda vontade. Vejamos, de modo mais detalhado, como isso ocorre.

Capítulo II. A sociedade civil-burguesa

2.1 A sociedade civil-burguesa e os carecimentos particulares (FD, § 187)

A sociedade civil é o momento em que o indivíduo se torna independente da unidade da família (esfera que se fundamenta nas relações afetivas) para vivenciar uma relação de diversidade de interesses com outros indivíduos. O trabalho é o meio pelo qual ele satisfaz tanto suas necessidades naturais, relacionadas à manutenção da própria vida, quanto às relacionadas à satisfação de seus interesses pessoais. A vontade particular arbitrária (vista na Introdução da FD e na Moralidade como uma etapa necessária do desenvolvimento do conceito de liberdade) encontra na sociedade civil o lugar de sua realização, superando sua situação de incompletude enquanto vontade moral. Por outro lado, o sujeito, na sociedade civil, se depara com outras vontades particulares com as quais se relaciona social e economicamente (por exemplo, enquanto vizinhos ou colegas de trabalho respectivamente). Tais relações, num primeiro momento (da evolução do conceito de vontade livre), dispensam qualquer vínculo político.

O que aparece como necessária é a interdependência das vontades particulares de tal modo que cada indivíduo necessita do trabalho dos demais para satisfazer seus carecimentos particulares, o que resulta num sistema de relações de troca. Em outros termos, Hegel ressalta a natureza dependente do homem em relação aos demais membros da sociedade civil, não tanto numa questão de sobrevivência, mas em termos de garantia do bem-estar individual. Por exemplo, um padeiro precisa não só de pães para desfrutar de algum bem-estar. Ele precisa de roupas, de outros tipos de alimentos, de moradia etc. No entanto, só pode conquistar essas coisas todas na medida em que vende pães, satisfazendo o carecimento de uma multiplicidade de pessoas que consomem sua mercadoria. Isto é, visando, primeiramente, aos fins egoístas de uma universalidade. É a partir de sua produção

e da satisfação dos fins da universalidade que ele pode, então, satisfazer os próprios fins particulares. Isso ocorre de modo generalizado numa comunidade. Todos precisam de todos para realizar suas vontades particulares, surgindo uma demanda por uma multiplicidade de profissões. Assim, em razão da busca de todos pela satisfação de seus interesses e da “dependência multilateral” entre as vontades, se estabelece uma nova universalidade, i. e., surge uma economia universal de satisfação de carecimentos.

Uma vez que esse sistema supre as diversas necessidades e carecimentos das vontades particulares, ele é julgado como legítimo de se tornar objetivo em forma de leis. Isto é, essas relações entre as vontades particulares traduzem-se num conjunto de regras jurídicas que regulam as ações particulares. A finalidade dessas leis, num sentido especulativo-conceitual, é realizar a vontade livre da universalidade (tipo de vontade já caracterizada no capítulo anterior deste trabalho), a qual decide, por um critério racional, que é direito de todos satisfazer a vontade particular, i. e., os fins denominados egoístas. Os fins particulares devem ser realizados, mas, desde que se adaptem, antes, à vontade coletiva. Nesse sentido, aplicar preços excessivos, por dificultar o acesso ao produto a uma universalidade, vai de encontro à racionalidade do sistema de trocas. Nessa situação, o comerciante visa, antes, aos seus fins particulares.

É a partir da primazia da universalidade em relação à particularidade que a sociedade civil pode funcionar harmonicamente, possibilitando a realização dos fins da totalidade das particularidades. Caso contrário, quando as vontades permitem-se minimizar ou ignorar a vontade particular das demais, é possível afirmar que ocorre um desentendimento entre as vontades. A liberdade de cada um em promover os interesses pessoais se limita à liberdade dos outros de fazer o mesmo. (FD, §§ 182-3)

No entanto, essas máximas, que priorizam a universalidade, devem se objetivar. É por intermédio de leis que a vontade universal, determinação do conceito enquanto vontade livre particular, se concretiza nas instituições éticas, tornando-se, agora, Ideia

(como visto, unidade absoluta entre conceito e realidade). Isto é, tornando objetivo o aspecto particular da liberdade, mas de modo universal, enquanto direito de toda particularidade. Não deixa de ser, portanto, também uma etapa da vontade livre universal (FD, § 184). Esse contexto é um exemplo de que a ideia de liberdade só ocorre, de fato, mediante a vontade singular, quando tanto particularidade quanto universalidade são consideradas.

A sociedade civil é a vida em comunidade onde predomina o trabalho, a vida econômica, a propriedade privada e as leis voltadas para esses fatores. É uma esfera dos anseios tipicamente burgueses, isto é (num sentido e num contexto pré-marxista), grupo social urbano especializado na atividade comercial, de modo independente (historicamente, dos feudos medievais e, no caso) do âmbito público, político do Estado. A sociedade civil burguesa é, portanto, a sociedade que projeta em suas leis e em suas instituições a realização da vontade livre particular de seus componentes; mas também baseada na economia de mercado, a qual proporciona a satisfação mútua de carecimentos individuais.²⁷ Assim, o sujeito enquanto membro da sociedade civil-burguesa distingue-se de sua condição enquanto cidadão (*Citoyen*), membro de uma comunidade política (próxima etapa do desenvolvimento do conceito enquanto vontade livre no Estado).

No entanto, nesta etapa da sociedade civil, a universalidade, enquanto direito de todos de satisfazer a vontade particular é vista como um simples *meio* para a realização dos fins particulares de cada um. Os indivíduos se relacionam tão somente em razão de interesses egoístas. Essa relação é *necessária*, de tal modo que o sistema universal de carecimentos é condição para a particularidade ter seus interesses pessoais reconhecidos positivamente, mediante leis. (FD, § 186) As particularidades, mais do que se inter-relacionarem, são interdependentes, formando cada uma um “elo da corrente” entre as vontades individuais na “conexão” entre elas a partir das relações de troca. Por isso, os

²⁷ Suprimiu-se, neste trabalho, em alguns momentos, o termo ‘burguesa’ da sociedade civil simplesmente por motivos de estilo, a fim de evitar tantas repetições; mas a sociedade civil, na filosofia política hegeliana, tem sempre esse sentido de burguesa explicado acima.

indivíduos devem, no sentido forte do termo, “determinar de modo universal seu saber, querer e atuar” para que possam ter seus interesses privados legitimados (FD, § 187).

Os fins particulares, ao serem motivadores da relação entre os indivíduos, fazem da sociedade civil um “estado exterior”, no sentido de que o vínculo entre seus membros não é motivado por vontades livremente escolhidas; mas por suas necessidades. Embora seja um momento necessário para a ideia de liberdade, os membros da sociedade civil são obrigados (por seus carecimentos) a se relacionar. É uma relação que, *grosso modo*, “vem de fora”, não provém de sua interioridade, de seu querer livre voltado para o universal, que expressa a substancialidade (ou substância) ética. A sociedade civil-burguesa é um “estado externo”, pois o universal se limita a “aparecer”, de modo superficial, no particular. (FD, § 184)

Além disso, as necessidades, que impulsionam tais relações, são intermináveis; a particularidade é “infinitamente estimulada” por seus carecimentos. Por isso mesmo, a universalidade econômica não garante a unidade ética livre, é uma “universalidade parcial”²⁸, não existindo ainda entre os indivíduos um sentimento de pertencimento a um grupo social, o qual represente sua subjetividade livre. As relações socioeconômicas resultam na competição e na separação entre os indivíduos na medida em que eles se veem ou enquanto um simples meio para o querer particular (como clientes, por exemplo) ou enquanto um possível empecilho nessa busca de satisfação dos interesses privados (como concorrentes). (FD, § 185) Nesse sentido, a sociedade civil é o momento em que a Eiticidade “se perde em seus extremos”: mesmo que os princípios da particularidade e da universalidade se relacionam diretamente, existe ainda grande estranhamento da primeira perspectiva em relação à outra e vice versa (FD, § 184). A sociedade civil-burguesa, num primeiro momento, “arranca” o indivíduo dos laços familiares, tornando seus membros estranhos uns aos outros.²⁹

²⁸ WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis, Vozes, 1993, p. 117.

²⁹ FD, § 238.

O processo em direção a uma liberdade mais plena, desenvolvimento que caracteriza a filosofia do Espírito, deve, portanto, continuar. Em outros termos, a universalidade econômica precisa evoluir para uma universalidade mais livre, a saber, para a universalidade da *cultura*. A *formação* e o *cultivo* pessoal (*Bildung*), por intermédio do trabalho (transformar o mundo dado e a si mesmo, capacidade humana, nesse sentido espiritual), permitem ao sujeito se libertar de sua condição natural e imediata de viver em função de infundáveis benefícios particulares. O cultivo de si mesmo permite também superar a condição de “exterioridade” da sociedade civil (enquanto motivada meramente por necessidades e formas de querer incessantes), possibilitando que ela se desenvolva de acordo com a substancialidade ética. Isto é, de acordo com aquilo que é subjacente ao desenvolvimento da Eticidade, como modo de ser do movimento imanente do conceito enquanto vontade livre racional, que busca fins universais. Assim, enquanto movimento substancial do conceito enquanto vontade livre, as partes (os particulares) se autodeterminam em prol do todo (da universalidade). Mais precisamente, na vida ética, ocorre o movimento da vontade de superar a consciência particular em favor do benefício coletivo, no caso, a comunidade social.

Ao trazer as determinações do conceito enquanto vontade para o contexto da sociedade civil-burguesa (modos da vontade apresentadas no § 7 da Introdução FD), percebemos que esse surgimento de uma universalidade mais plena, por meio do cultivo do querer, é o surgimento da vontade singular (i. e., escolha, por um critério racional, da vontade que se quer ter). A vontade singular é uma forma de querer que reúne, de modo consciente, o particular e o universal, agindo de acordo com fins que expressam uma nova universalidade. Desse modo, ocorre a superação da unidade anterior da sociedade civil, nas relações de trocas das vontades egoístas, para uma universalidade ética.

Essa passagem para uma universalidade mais livre é também o movimento da Ideia: união do conceito interior (no caso, a subjetividade livre moral) com a realidade exterior (a objetividade ética). Isto é, a formação e o cultivo das necessidades imediatas, que

superam a incompletude desse tipo de querer particular arbitrário, é o surgimento da afirmação da subjetividade da vontade enquanto livre autônoma em uma eticidade universal e reflexiva (FD, § 187). A liberdade subjetiva, que escolhe os fins que expressam a autonomia da vontade, o que se dá na vontade universal, é transformada em liberdade objetiva. Isto é, ocorre uma exteriorização na realidade do mundo desse querer livre racional. Isso não significa que Hegel deslegitima a vontade particular, “a solução não é eliminar a particularidade, — mas a totalidade deve adquirir a força de pôr em harmonia a particularidade e a unidade ética”.³⁰

Na Observação do § 187, Hegel faz uma crítica à excessiva valorização de Rousseau de sua concepção de vontade e de carecimentos naturais em sua teoria jusnaturalista. Para Hegel, o cultivo do querer, em detrimento da naturalidade da vontade, permite ao indivíduo se libertar de sua condição imposta pelo querer imediato voltado para suas necessidades e vontades arbitrárias. Por intermédio de sua capacidade reflexiva, o sujeito determina sua vontade, o que resulta no querer uma universalidade plena, sem, no entanto, excluir totalmente a vontade particular; subordinando essa àquela. Em outros termos, de acordo com a “linguagem” da moralidade subjetiva (segundo grande momento da FD), o sujeito, a partir de uma vontade livremente escolhida, privilegia o bem-estar de todos em lugar do mero bel-prazer individual, embora esse não seja negado totalmente.

Assim, a cultura é uma evolução do homem, possibilitando sua emancipação ao transformar uma forma de querer, de certo modo, primitiva em um querer cultivado, consciente das determinações da eticidade, esfera na qual o homem, mediante o trabalho, transforma o que é exterioridade (querer particular) em interioridade (querer universal). Não só a teoria jusnaturalista de Rousseau, na qual há uma grande valorização da naturalidade do querer humano, é alvo de críticas. Hegel discorda também de uma perspectiva oposta da rousseauniana de vontade natural, a saber, teorias que defendem certo tipo de individualismo. Isto é, que afirmam que “as carências, a satisfação, as fruições e as

³⁰ SOARES, Marly Carvalho. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: EdUECE, 2006, p. 119, nota de rodapé.

comodidades da vida particular etc.” são os “fins absolutos” da vontade. Para Hegel, ambas as formas de querer não são um querer cultivado, de acordo com “a natureza do espírito”³¹ e com “fim da razão”, tal como é o querer que valoriza a particularidade, mas que passa a conceber a própria particularidade como algo em segundo plano numa comparação com a universalidade. (FD, § 187)

Nesses parágrafos iniciais sobre a sociedade civil-burguesa, Hegel apoia-se, de modo mais evidente, no processo de formação do conceito enquanto vontade livre para caracterizar a sociedade civil. O conceito encontra sua forma mais plena, não em manifestações unilaterais, enquanto somente particular ou enquanto somente universal, mas na suprassunção desses dois aspectos. A vontade singular (FD, § 7) é a responsável pela unificação desses dois momentos, a qual se manifesta em forma de universal concreto (ou ainda, efetivo), i. e., progredindo em direção à realidade finita, por isso, na figura de uma vontade específica que se relaciona com outras vontades. Ao concretizar-se (manifestando no exterior aquilo que ela é em sua interioridade conceitual, quando é ideia, portanto) mediante a cultura, ocorreu uma suprassunção da vontade natural (tendências, inclinações), para uma vontade particular (que visa ao bem-estar) para, então, num terceiro momento, culminar numa vontade livre *em si e para si*, quando a vontade é consciente de suas pulsões, mas também consciente da racionalidade do Bem da universalidade, sendo capaz de autodeterminar-se de acordo com os ditames da razão especulativa. Esse é o interesse da Ideia, como afirma Hegel, a saber, captar o próprio desenvolvimento subjacente às relações entre os indivíduos na sociedade civil, independentemente da consciência que esses tenham desse movimento do espírito em direção ao universal. (FD, § 187)

³¹ O espírito, nesse contexto específico, diz respeito à união entre a subjetividade da moral e a objetividade da vida ética, passagem marcada pelo movimento do conceito enquanto vontade no aprimoramento de seu modo de ser livre. “Esse movimento espiritual — o qual se dá, na sua simplicidade, sua determinidade e, nessa, sua identificação consigo mesmo — é o desenvolvimento imanente do conceito, o método absoluto do conhecimento e também a alma imanente do próprio conteúdo.” (Prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica*, p. 17).

2.2 As instituições e as corporações

Como, exatamente, surge na sociedade dos carecimentos, esse *cultivar* o modo de querer da vontade particular em direção ao universal, possibilitando superar a condição de “estado exterior” da sociedade civil? A superação dessa vontade livre menos evoluída (de limitar-se ao querer meramente particular, considerando a universalidade meramente enquanto meio) para uma vontade livre mais evoluída ocorre de modo gradual. O processo inicia a partir das formas de racionalidade em geral das instituições sociais; mas é a partir das corporações (associações voluntárias) que a sociedade civil se torna, de fato, um “estado interior” (quando todos tem um fim comum, convergente). Vejamos como esses modos de racionalidade que surgem na sociedade civil, as quais são independentes do poder político do Estado, *formam* a vontade dos seus membros.

A primeira forma de racionalidade que reúne, em certa medida, os componentes dispersos, em razão do individualismo, na sociedade civil são os *estamentos*. As trocas recíprocas do sistema de necessidades implicam o surgimento de diferentes grupos profissionais, dividindo formas trabalho de acordo com suas funções sociais específicas. Os membros que compõem cada estamento escolhem por um critério subjetivo, escolha pessoal, a qual estamento querem fazer parte; não sendo, portanto, algo que lhes é imposto.

São três as formas fundamentais que compõem a sociedade civil. a) O estamento agrícola (ou substancial) é dependente das condições imediatas da natureza tais como solo, clima para trabalhar e obter os resultados desse trabalho. É uma atividade, por isso, que depende menos da reflexão, da autoconsciência e da vontade do trabalhador camponês (FD, § 203). b) O estamento industrial é a atividade da sociedade civil-burguesa em especial uma vez que visa ao comércio, ao acúmulo de riquezas, transformando matéria-prima em produto de vendas. Esse estamento (dos artesãos, dos fabricantes, dos comerciantes)

desfruta de maior autonomia em relação ao estamento anterior, pois depende muito menos da contingência da natureza e mais do seu esforço, reflexão e vontade e da sua relação com o trabalho dos demais. Direitos e deveres regulam tais relações (FD, § 204). c) Por outro lado, o estamento social universal tem por objeto de trabalho o funcionamento público, “os interesses universais da situação social”. Administra, fiscaliza e pune os excessos na vontade particular arbitrária (FD, § 205). Cada estamento está à disposição de ser escolhido pelos membros da sociedade civil, de acordo com seu querer subjetivo, possibilitando que eles se desenvolvam profissionalmente de acordo com suas habilidades e méritos individuais, nos limites dos direitos e deveres que lhes cabem (FD, § 206).

Os direitos e deveres, que garantem e conciliam interesses conflitantes dos diferentes estamentos no que diz respeito às relações econômicas, são estabelecidos e administrados pela jurisdição objetiva do direito, que garante os direitos da pessoa enquanto tal, em sua universalidade. “O homem vale assim, porque é homem, não porque é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc.” A administração da justiça, exercício independente do setor político do Estado, ocupa-se dos direitos e deveres do setor privado. A cultura, a formação do querer livre em prol do universal antes do estritamente particular (princípio válido e reconhecido universalmente, por ser uma demanda da razão e do pensamento sobre os costumes) é o motivador e influência das exigências da jurisdição (FD, § 209-10). Desse modo, não se tratam de quaisquer leis contingentes, mas de leis que expressam o movimento do conceito lógico-especulativo de vontade livre, o qual defende o querer livre conjuntamente com as relações econômicas dos componentes da sociedade civil. Determinado estágio do desenvolvimento da liberdade — mais precisamente, a vontade livre particular da universalidade — é a razão de ser das relações comerciais. Além disso, todos os indivíduos devem conhecer as leis. (FD, § 215)

No entanto, existe ainda a possibilidade de haver conflitos entre as particularidades sem a mediação do universal, nesse sentido, se objetiva o conceito de Mal visto na moralidade subjetiva. A lesão a uma vontade livre, tal como um roubo, por

exemplo, trata-se não só de um crime a uma particularidade, mas de uma lesão à racionalidade das leis. Cabe ao *tribunal*, mediante o juiz, aplicar a pena ao infrator, restituindo e reforçando a legitimação universal das leis. É de responsabilidade do tribunal examinar a peculiaridade dos casos e buscar provas a fim de avaliá-los justamente, i. e., de modo imparcial, tratando a todos, sem exceção, enquanto pessoas que têm o direito de realizar sua vontade particular, mas que devem reconhecer como mais valoroso o princípio que afirma que todos têm esse direito.

O sistema de carecimentos, embora proporcione, em certa medida, a satisfação dos indivíduos, é insuficiente para prover todas as necessidades da sociedade civil no que diz respeito ao seu bem-estar. Ou seja, o sistema de relações de trocas se restringe ao atendimento de uma parcela das demandas referentes às relações humanas em sociedade (a saber, a econômica). Para os demais carecimentos como saúde, segurança, construção civil, fácil acesso aos alimentos essenciais, fiscalização do mercado, educação etc. existe a *administração pública*, também denominado *poder de polícia* (num sentido, portanto, diferenciado do que o cotidianamente se utiliza, restrito às tarefas do soldado da força policial).

O desenvolvimento do conceito mostra que o movimento em direção ao universal deve continuar. Isto é, os carecimentos econômicos, que se restringem ao querer particular egoísta, precisam ser *suprassumidos*, o que significa que o direito da particularidade continua a ser respeitado (é conservado), mas que emerge um direito mais abrangente, concretizando o interesse de uma nova totalidade (a social, não mais a econômica) e, por isso, mais importante. “A administração vem a ser uma instituição a serviço da coletividade, subtraída dos caprichos da particularidade, começando, assim, a ‘superar’ a contradição entre a vontade moral e a atividade econômica.”³²

³² ROSENFELD, Denis. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense. 1983, p. 197.

Por outro lado, a administração pública é insuficiente para assegurar a realização dos fins econômicos da sociedade civil. Não possui a capacidade de incentivar que todos os estamentos sociais satisfaçam em iguais condições seu bem-estar. É possível perceber que a sociedade civil-burguesa, tal como Hegel a compreende, é fundamentada num sistema econômico mercantil-capitalista, compartilhando esse fator com teorias liberais. Contudo, esse sistema deixado à própria sorte produz excesso de riqueza e miséria, mais do que bem-estar e estabilidade. Por isso, são necessárias as corporações, as quais são “unidades econômicas e políticas, na qual o cidadão particular encontra, como homem privado, a segurança de sua riqueza; ao passo que também ele sai dos seus limites a fim de exercer uma atividade consciente para um fim ‘relativamente universal’ [...]”³³

As corporações são sindicatos, associações que conciliam e integram a diversidade de interesses de determinada classe profissional que compõe a sociedade civil. Por exemplo, a corporação dos professores representa e defende os direitos dessa sua atividade específica, a qual, por sua vez, contribui significativamente para a formação da sociedade. Por isso, existe também a corporação dos médicos, dos agricultores, dos soldados policiais e dos demais tipos de trabalho. A liberdade de cada indivíduo depende de sua associação nessa comunidade ética, pois, nesta etapa do desenvolvimento do conceito de liberdade, a vontade livre deve supressumir o interesse simplesmente privado (o que é ainda a motivação de profissões informais, sem ofício específico na indústria ou, num sentido comumente utilizado, os denominados “bicos”, que se limitam ao querer particular, sem uma finalidade coletiva), é prestar serviços de utilidade pública, beneficiando a universalidade da sociedade civil. “[...] O fim *egoísta*, dirigido para o seu particular, apreende-se e atua ao mesmo tempo, como fim universal.” Desse modo, é enquanto representante de uma corporação que o indivíduo tem “honra” profissional na sociedade civil-burguesa. (FD, § 251-3)

³³ SOARES, Marly Carvalho. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: EdUECE, 2006, p. 155.

Na reunião entre os membros, ocorrem reflexões e empenhos sobre os interesses individuais econômicos e sobre o bem-estar de seus componentes. As corporações têm como função mediar a capacitação profissional de seus membros e, quando necessário, prover assistência a eles no que diz respeito a desemprego e a pobreza em razão das contingências nas relações comerciais e das desigualdades entre as classes sociais. Devido a esse “zelo” para com os membros e o sentimento de cooperação entre os profissionais, cria-se um vínculo entre eles de tal forma que as corporações surgem aos membros da sociedade civil como uma “segunda família” (FD, § 252).

Sua atividade é pensar e discutir conjuntamente sobre como cada fim se relaciona com os demais e como o agregado desses fins particulares econômicos pode ser satisfeito de modo igualitário, fiscalizando o poder público para que tais interesses e o direito de exercer o ofício sejam garantidos. Assim, o que eram interesses particulares tornam-se interesses de um grupo. Nessa coletividade, onde existe um reconhecimento recíproco de interesses, os indivíduos não se veem mais como oposições, concorrentes ou simples clientes. Se veem como indivíduos que têm fins particulares, não mais num sentido individualista, mas fins que são comumente compartilhados e defendidos. Ao reunirem-se em assembleias, no planejamento e na realização de objetivos coletivos, os indivíduos supressumem a fase do conflito de interesses, evoluindo para a busca de um fim comum, buscado por todos. (FD, § 254)

É por ser membro de uma corporação que o sujeito pode ser considerado também membro da sociedade civil. É considerado, não somente enquanto membro de uma família, tampouco apenas enquanto membro de um contexto político; mas também (e principalmente) enquanto representante de uma função social específica, a saber, da profissão oficial que exerce. A diferença entre esse último momento da sociedade civil em relação aos anteriores é que, na corporação, o indivíduo não se apresenta mais como motivado pura e simplesmente por interesses privados numa relação necessária e inconsciente com os demais membros. Se antes existia uma espécie de batalha de interesses

privados, tornando os indivíduos “estranhos uns aos outros” (FD, § 238), agora, mediante as corporações, os fins de uma determinada universalidade tornam-se valorizados. Em suma, a corporação tem como objetivo conciliar os antagonismos das vontades particulares de modo a dar uma nova e figuração à vontade livre, a saber, uma disposição autoconsciente de cultivar uma comunidade ética.

Desse modo, a sociedade civil-burguesa, a partir do sistema de carecimentos, possibilita que os indivíduos satisfaçam sua vontade livre particular arbitrária. Esse sistema econômico de “dependência multilateral”, por sua vez, trata-se de uma evolução da particularidade para a satisfação da particularidade de modo universal, i. e., para a satisfação de toda vontade particular. Assim, leis e instituições surgem para assegurar (de modo universal) os direitos das particularidades, de modo independente de uma autoridade política. No entanto, é necessário evoluir para uma liberdade maior, enquanto tem seu funcionamento motivado meramente pelas intermináveis necessidades dos indivíduos. Suas relações devem evoluir para um fim livremente escolhido, como exige o desenvolvimento do conceito enquanto vontade livre em direção a uma “unidade” ética livre. A cultura aparece aos indivíduos como um elemento “conscientizador” sobre o valor da liberdade mediante o Bem da universalidade, sem, no entanto, excluir totalmente a vontade particular. A administração pública e as corporações, atividades do universal na sociedade civil, não se restringem à proteção das relações comerciais, surgem para visar ao bem-estar da totalidade social. A segunda, provendo o bem-estar de grupos profissionais. Contudo, o desenvolvimento do conceito em direção a uma maior liberdade necessita evoluir mais, e isso ocorre no Estado, forma mais desenvolvida da vida ética, quando os fins particulares e os fins da comunidade coincidem.

Capítulo III. A evolução para o Estado

A evolução da sociedade civil para a sociedade política, a qual nos interessa especialmente neste trabalho, significa um novo aprimoramento da vontade livre. O Estado é o momento no qual os indivíduos supressumem o estágio dos interesses de caráter particular. Mesmo que os direitos referentes à propriedade e demais interesses particulares sejam respeitados, o conceito de coletividade evidencia-se como algo a ser mais valorizado. No Estado, os indivíduos, motivados por sua capacidade racional, têm a vontade que querem ter, a saber, uma vontade livre peculiar, mais desenvolvida, que pressupõe a consciência da necessidade de aplicação de princípios universais mais abrangentes. Na organização política, os indivíduos encontram condições para realizar de modo universal sua liberdade; o que significa uma evolução também no modo de convivência entre os homens. Explicitar de que modo ocorre esse progresso em termos de liberdade na esfera do Estado é o que nos propomos a fazer neste capítulo.

3.1 O aprimoramento da vontade livre no Estado (FD, § 260)

Hegel inicia sua caracterização do Estado, na terceira seção da Eiticidade, afirmando que o Estado é a efetividade da ideia ética (FD, § 257). Tal caracterização, embasada fortemente na argumentação ontológico-especulativa do filósofo em questão, atribui à instituição política o mérito de realizar e concluir de modo pleno o fim a que se propõe a vida ética. Se, como visto (no Capítulo I deste trabalho), a Eiticidade, em seu todo, é a concretização do processo evolutivo do conceito enquanto vontade livre percorrido na Moralidade (subjativa), tendo como critério o Bem da universalidade; é no Estado, último

momento da vida ética, que essa vontade livre deixa de ser apenas conceito para tornar-se Ideia, i.e., se realiza. Isto é, onde o Bem (querer o benefício da universalidade antes do bem-estar particular) e, conseqüentemente, a promoção da liberdade realizam-se de modo mais significativo.

Desse modo, não é qualquer vontade que fundamenta a instituição política. A vontade que motiva o Estado é a vontade que se tornou autoconsciente da necessidade de elevação do particular ao universal. Essa é a vontade substancial, a vontade livre que percorreu todas as determinações da Moralidade (subjéitiva) bem como as determinações da família e da sociedade civil, ciente de que só encontra o que procura (a liberdade ética plena) na unidade política; por oposição à diversidade no modo de querer dos indivíduos enquanto membros da sociedade civil-burguesa, limitados nos seus fins egoístas.³⁴

Por isso, Hegel defende que o Estado não pode ser confundido com a sociedade civil-burguesa, pois a organização política tem como fim algo mais do que a proteção à propriedade e a promoção da vontade livre particular arbitrária. Não são por essas razões que os indivíduos são membros da comunidade política. O fim do Estado está, mais do que a sociedade civil, relacionado com a união da vontade universal (liberdade objetiva) com a vontade que busca seus fins particulares (liberdade subjéitiva). Nesse sentido, do particular ao universal e do conceito à ideia, cumpre-se o movimento necessário do espírito especulativo que, ao se desenvolver desse modo, evolui da liberdade em si (enquanto potência) para ser também para si (quando se efetiva, completa o percurso a que se destina)³⁵. Assim, os indivíduos são membros do Estado em vista de leis e princípios mais diretamente associados à vontade racional, forma de querer que supressumiu a fase da vontade “ensimesmada” e que pensa em termos de coletividade de modo mais abrangente que o querer coletivo das corporações profissionais.

³⁴ “Não se pode, então, dizer que a vontade confunde-se com uma atividade que parte de nada com o propósito de construir alguma coisa. A vontade é *substancial*, ou seja, traz em si o percurso figurativo das suas relações substanciais organizadas segundo as determinações lógicas que lhe são próprias.” (ROSENFELD, Denis. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983 p.215).

³⁵ “Essa ideia é o ser em si e para si eterno e necessário do espírito.” (FD, § 258)

Segundo a filosofia política hegeliana, existe mérito na teoria de Rousseau quando essa afirma que é a *vontade* coletiva dos indivíduos o princípio fundador do Estado, no que diz respeito ao seu *conceito pensado* (num sentido filosófico, por oposição a uma investigação empírica, histórica dos eventos políticos) e não, por exemplo, o medo ou a natureza sociável humana, como afirmaram outros pensadores. Outro fator valorizado por Hegel é que, a partir de Rousseau, não existe mais uma oposição intransponível entre vontade particular e vontade geral. No entanto, o filósofo alemão discorda dessa teoria de que são vontades arbitrárias, fundamentadas na “opinião e no consentimento caprichoso” que motivam a instauração da comunidade política. A concepção rousseauiana de vontade geral trata-se da reunião de vontades isoladas e individualistas que aderem ao Estado mediante o contrato de modo facultativo, já que são vontades particulares arbitrárias. Desse modo, o pacto pode ser desfeito assim que as particularidades quiserem. Hegel não aceita essa versão na medida em que ela se fundamenta no querer contingente, o que fragiliza a legitimidade da razão de ser da organização política.

Hegel concorda que a vontade que fundamenta o princípio da comunidade política é a vontade geral (em termos hegelianos, a vontade universal); porém é a vontade geral que, como o filósofo diz, possui “autoridade e majestade absolutas”, a saber, a vontade racional em si (enquanto conceito) e para si (já desenvolvida pela vontade livre universal). É a vontade geral que abarca não só a totalidade das vontades particulares, mas também as vontades que visam ao querer coletivo. É a vontade coletiva, mas na sua racionalidade, que quer autonomia no que diz respeito à vida individual (enquanto membros da família e da sociedade civil), mas também quer discutir e decidir sobre as individualidades bem como sobre o Bem de todos enquanto cidadãos, que quer usufruir direitos civis e políticos e são representados nas instituições. (FD, § 258)

Isso significa que o exercício da liberdade se realiza na totalidade ética; mas o que Hegel entende por liberdade não se trata de uma posição unilateral, que privilegia ou o indivíduo particular (como a concepção de vontade geral de Rousseau) ou o Estado (no caso de um Estado máximo, que se impõe sobre o querer individual). A vontade racional em si e

para si, diferentemente de uma vontade natural, impulsionada pelas inclinações ou da vontade meramente arbitrária, que se limita ao bem-estar particular, trata-se do reconhecimento da particularidade nas determinações universais. Em outros termos, a vontade racional que Hegel defende ser o princípio da organização política exige um aprimoramento que transcende as paixões humanas ou os fins egoístas, sendo um desenvolvimento necessário das determinações da razão especulativa. Hegel, com isso, reforça que o Estado não tem seu princípio justificado pelo querer contingente, mas no princípio racional do movimento do conceito. Por isso, os indivíduos têm uma “obrigação suprema” de serem membros da instituição política. (FD, § 258)

Cabe à razão especulativa examinar os fatos históricos (o fenômeno da organização política) e julgá-los adequados ou não, modificando os dados empíricos contingentes quando esses se mostram irracionais, i. e., diferentes da vontade em si e para si, a qual é a substância do Estado. O pensamento teórico consciente dos indivíduos sobre o conceito de Estado deve realizar-se na imediação histórica do mundo de modo que as leis e as instituições estão a serviço da sociedade como um todo, não se limitando a representar o interesse de um indivíduo ou de grupos isolados. (FD, § 258)

Ao afirmar que o conceito especulativo de Estado está a serviço do todo, isso significa considerar também a liberdade de cada uma de suas figuras. A vida privada da família e os interesses particulares da sociedade civil, como momentos constitutivos da Eticidade e também como momentos da totalidade do Estado, têm seus direitos reconhecidos como momentos necessários do desenvolvimento da vontade livre. Isto é, a vontade livre singular, a vontade livre particular e a vontade subjetiva (essa última também se refere a vontades que envolvem escolhas pessoais, prosperidade individual, tal como uma profissão a ser exercida na sociedade dos carecimentos)³⁶ são direitos legítimos uma vez que são indispensáveis para a efetivação da liberdade concreta (união da particularidade

³⁶ “A vontade subjetiva é livre moralmente na medida em que estas determinações são interiormente *postas como suas* e queridas por ela. Sua exteriorização ativa com esta liberdade é ação, cuja exterioridade ela só reconhece como sua e só deixa imputar aquilo que ela soube e quis dentro de si mesma.” (ECF, § 503).

com a universalidade) que é o Estado.

Por sua vez, os indivíduos considerados enquanto membros da família e da sociedade civil não podem realizar sua liberdade plenamente quando se limitam a esses aspectos da vontade livre; mas somente quando também são conscientes do fim racional universal de suas vontades livres e agem em conformidade com essa consciência. Em outros termos, se, por um lado, as peculiaridades da esfera da família e da sociedade civil são necessárias para a formação do Estado, como o processo que precede necessariamente a comunidade política; por outro lado, essas duas esferas não alcançam ainda a substancialidade da eticidade. As vontades livres tem de autodeterminarem-se, visando à organização política como seu fim imanente. O Estado enquanto totalidade ética (assumido todas as configurações da eticidade, portanto) suprassume (conserva de modo mais elevado) as formas de liberdade que caracterizam seus momentos anteriores. É desse modo que o Estado é a concretização da ideia de liberdade. (FD, § 260)

O Estado, em Hegel, concilia a noção de política do Estado grego antigo com os anseios do Estado liberal moderno³⁷. Isso ocorre porque se defende que é somente no âmbito público, social que o ser humano cumpre sua destinação, o indivíduo se vê como membro de uma comunidade política; mas não sacrifica sua vida particular para tanto. Ao mesmo tempo, percebe a necessidade da delimitação dos poderes do governo, exige direitos tais como o de propriedade e ausência de privilégios jurídicos. Isto é, tanto os assuntos relacionados aos direitos individuais quanto aos relativos a assuntos coletivos e sociais estão sendo considerados na teoria do Estado hegeliana. Nesse sentido, o filósofo afirma: “O universal, por conseguinte, tem de ser ativado, mas, por outro lado, a subjetividade tem de ser inteiramente e vivamente desenvolvida.” (FD, § 260 Obs.)

Desse modo, a estrutura especulativa do conceito de liberdade de Hegel aplica-se

³⁷ “[...] Só o estado moderno, produto do amadurecimento temporal de um princípio político, pode conter em si o princípio da autonomia individual sem deixar-se destruir por ele; ao contrário, sua potência alimenta-se do exercício individual da autonomia, do julgamento e da participação ativa dos cidadãos.” (BORGES, *História e Metafísica em Hegel. Sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 152).

a sua tese da irredutibilidade do Estado à sociedade civil-burguesa. A filosofia política hegeliana mostra que a organização política é produto do dinamismo da vontade dos indivíduos, a qual (num sentido mais imediato) se desenvolveu nas determinações da vida ética³⁸ e, sem abrir mão do bem-estar de cada um, passa a querer o bom funcionamento da comunidade social e política. É essa vontade, que sofreu um processo de autodeterminação (e não uma vontade natural ou arbitrária) que, nesse momento de transição da sociedade civil para o Estado, expressa a subjetividade dos cidadãos. É a vontade substancial do Estado, i. e., que reflete e determina o modo de ser das instituições da comunidade política. Assim, desde que se acompanhe esses ditames da razão especulativa, as leis representam, de fato, os anseios de cada cidadão.

³⁸ “Num sentido mais imediato” porque o desenvolvimento da vontade ocorre desde o Direito Abstrato, nas determinações da *propriedade*, do *contrato* e do *ilícito*, quando o indivíduo se realiza como *pessoa*, possuindo direitos e deveres no que diz respeito a suas relações com os objetos e com as demais pessoas. Após, evolui para a Moralidade e só então, depois de completar essa “trajetória”, evolui para a Eiticidade.

3.2 Sobre os direitos e deveres³⁹ na organização estatal (FD, § 261)

Em relação à família e à sociedade civil, o Estado é um poder superior, pois se trata de um estágio em que a vontade livre já suprassumiu a fase dos interesses privados e particulares, típicos das duas primeiras esferas da eticidade (respectivamente). Esse poder diz respeito a formas de querer mais elevadas de um ponto de vista da liberdade e da racionalidade na medida em que tem em vista o benefício da comunidade política em seu todo, visando a fins mais nobres, portanto. Nesse sentido, é inegável que a máxima que expressa “beneficiar o universal antes do particular” deva ser um poder superior em relação a que expressa “beneficiar o particular antes do universal”. Na análise da moralidade subjetiva, vimos que a primeira máxima equivale ao que Hegel chama de Bem. Desse modo, podemos afirmar que a frase o “Estado é um poder superior” — de acordo com a filosofia hegeliana — quer dizer nada mais do que: existe uma superioridade ética no querer, antes, o Bem da coletividade do que no querer antes os fins que se mantêm num plano individualista. Não está se afirmando que os fins egoístas não sejam importantes; mas que os fins universais, que visam ao benefício de todos, são mais. Essa é uma afirmação completamente plausível de um ponto de vista moral. Ninguém que utilize o bom senso no seu julgamento pode negar que é melhor o benefício de uma comunidade inteira do que o benefício de apenas partes dela. Assim, nada mais justo do que, a partir de um critério de proporção, dizer que o poder do Estado, de beneficiar a todos, é um poder quantitativamente (pois abrange mais beneficiários) e qualitativamente (pois supera em termos de liberdade o plano do mero bem-estar) superior ao poder dos indivíduos enquanto membros da sociedade civil, que têm uma capacidade mais restrita de beneficiar os interesses de uma particularidade. Assim, o governo político tem sua autoridade legitimada para regular, a partir desses critérios da vontade livre universal, as instituições da sociedade civil, uma vez que existem contingências nas formas de querer dos indivíduos da sociedade civil que

³⁹ Todas as ocorrências do termo ‘dever’ (*sollen*) são utilizadas, neste texto, como equivalentes a ‘obrigação’; pois das duas traduções brasileiras que foram referências neste trabalho, uma utiliza ‘dever’ e a outra ‘obrigação’.

podem desvirtuar seus fins universais.

O Estado, desse modo, não diz respeito somente à fase do “eu”, do “eu quero o melhor para ‘mim’”, o melhor “para ‘minha’ família”, “para o ‘meu’ grupo profissional” (no caso, as corporações), pois evolui para uma representação do “nós” na comunidade política, a qual é vista, nesse sentido, como uma unidade que visa ao bem de todas as suas partes e não de apenas algumas. Podemos fazer a seguinte analogia: quando vamos ao médico, queremos que tudo esteja funcionando bem, não só o estômago ou a perna ou a cabeça, pois sabemos que o bem de todas as partes, por estarem relacionadas, é que mantém a vida e a utilização do corpo. O Estado, que considera a família, a sociedade civil (âmbito dos interesses particulares) e a comunidade e instituições políticas (espaço para a promoção dos fins universais) o seu corpo, intenta preservar essas suas partes. Nesse sentido, se diz que o Estado se trata de uma totalidade orgânica (FD, § 278). Ele não é um simples agregado de indivíduos particulares; mas uma totalidade na qual suas partes são interdependentes e os fins da organização política só se concretizam na medida em que suas partes se desenvolvam autonomamente. A sociedade civil, por sua vez, só pode ter seus interesses legitimados devido à autoridade da organização política. Desse modo, sociedade civil e Estado estão relacionados a ponto de um depender do outro para exercer sua finalidade.

Assim, o desenvolvimento especulativo da liberdade exige que os indivíduos e a coletividade social se autodeterminem, se desenvolvam em direção ao Estado. Num primeiro momento, a oposição que existe entre vontade privada e vontade pública faz com que o Estado, como o querer da universalidade por excelência, apareça à particularidade como uma *necessidade exterior*, i. e., como algo diferente dela, que lhe opõe. No entanto, à medida que os homens aprimoram suas vontades, a comunidade política surge a eles como seu fim imanente. O Estado, como autoridade em relação à sociedade civil, surge para evitar que exista uma “guerra de interesses”, não mais entre indivíduos isolados, mas entre as corporações profissionais isoladas.

A sociedade civil-burguesa, que constitui o momento intermediário e, se podemos dizê-lo, o mais propriamente moderno da vida ética, contém em si mesma uma contradição interna tal que leva a exigência de sua suspensão (*Aufhebung*) e conseqüente reconciliação na unidade mais elevada que é o Estado.⁴⁰

Diferentemente de uma perspectiva liberal-contratualista que defende que o que motiva o princípio do Estado é o mero agregado das vontades particulares (o que não implica a evolução para a comunidade política, pois esses têm como fim último beneficiar suas particularidades), o Estado hegeliano fundamenta-se numa evolução ética que resulta numa disposição de união entre as vontades. Ao ter como princípio a vontade livre racional, que só pode realizar-se plenamente unindo-se com as demais vontades num sentido cada vez mais universal (i. e., mais abrangente), as instituições políticas aparecem como um fim necessário. A liberdade, no sentido forte do termo, discorda, em considerável medida, com a vontade contingente, arbitrária.⁴¹

O Estado, desse modo, tem a função de conciliar as vontades individuais com os assuntos da vontade coletiva de um povo⁴². Essa integração entre o fim substancial, que é a organização política, com as particularidades é possível mediante os direitos e deveres políticos. Hegel reforça a tese de que esses dois elementos, direitos e deveres, são inseparáveis um do outro numa instituição racional que visa à liberdade de seus membros. Como o conceito de liberdade defendido pela concepção hegeliana de Estado trata-se da defesa da satisfação não só da particularidade, mas também (e principalmente) da universalidade política, beneficiando não só as partes, mas também o todo; os direitos servem para possibilitar o bem-estar particular e os deveres, o Bem público. A liberdade, desse modo, necessita desenvolver para a totalidade.

⁴⁰ CHAMMA. Verrah. *Repensando o Estado moderno na Filosofia do Direito de Hegel: a herança contratualista e a primazia da política à luz da liberdade substantiva*. Dissertação de Mestrado pela UFRGS, 2009, p. 74.

⁴¹ De acordo com Thadeu Weber, em relação à necessidade da vontade livre resultar no Estado: “o que Hegel está propondo, em última instância, pode ser interpretado como sendo uma conciliação e identificação entre liberdade e necessidade. Liberdade é a necessidade de fazer o que é determinado pelo ‘substancial’, isto é, o Estado.” (WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis, Vozes, 1993, p. 144)

⁴² “O estado é o racional, nesse sentido, por ser a instância que permite a mediação dos interesses individuais, ou seja, não de um ponto de vista acima deles, mas através da reflexão deles por eles mesmos” (PERTILLE. José Pinheiro. O Estado racional hegeliano. In: Revista *Veritas*, 2011, p. 53).

Como visto no momento da sociedade civil-burguesa, os indivíduos tem de, primeiramente, satisfazer os carecimentos dos outros (escolhendo uma profissão específica, como o exemplo utilizado do padeiro) para, então, satisfazer as suas necessidades, ao colher os frutos do seu trabalho. O mesmo raciocínio se mantém no âmbito do Estado. Por exemplo, no caso do pagamento de impostos, na mesma medida em que cada indivíduo tem o dever de reservar certa quantia de suas economias para aplicação e na preservação do Bem coletivo: no asfaltamento de ruas, na manutenção da segurança, na promoção de saúde etc, cada indivíduo tem o direito de receber esses benefícios todos. Nesse sentido, Hegel afirma que um escravo não é livre. Ele não é livre não somente porque não possui direitos, mas também porque não possui deveres legítimos. Deveres e direitos estão unidos na concepção de uma comunidade política livre e racional, pois promove o bem-estar particular e o Bem da coletividade.⁴³ Os interesses próprios de cada um são canalizados, aprimorados, gradualmente, nas determinações reguladoras da família, da sociedade civil, dos estamentos, das corporações (e assim por diante), de modo que necessariamente se universalizam.

No entanto, é importante destacar que o desenvolvimento do conceito enquanto vontade evolui de modo a querer essa substancialidade, se reconhecendo também nesses deveres, que visam ao benefício da coletividade ética. O conceito de Estado hegeliano, diferentemente do que afirmam algumas interpretações, não se trata de uma instituição opressora. Os deveres que são aplicados aos indivíduos estão de acordo com o seu querer livre autoconsciente que quer não só satisfazer os fins egoístas, mas também os benefícios da sua comunidade, os quais indiretamente estão a eles (de modo individual) associados. Em outros termos, os indivíduos encontram satisfação nos fins do Estado. Do mesmo modo que direitos e deveres estão unidos “numa mesma relação”, particularidade e universalidade

⁴³ Como esclarece Thadeu Weber: “[...] No Estado idealizado pelo autor [Hegel], há uma identidade entre direitos e deveres; o indivíduo tem direitos na medida em que tem deveres, e deveres, na medida em que tem direitos. Isso significa que aquilo que o Estado exige como um dever é, ao mesmo tempo, um direito para os indivíduos” (*Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 134).

também precisam, em termos de liberdade política, um do outro para se realizar. Desse modo, os interesses particulares — nesse estágio de desenvolvimento da vontade livre — estão em concordância com a “coisa pública”.

O Estado suprassume as vontades particulares e liberdades individuais (guarda-as de modo mais elevado) no interesse da coletividade. O suprassumir não significa um descaso com as particularidades (como fazem os Estados absolutistas e totalitários); mas sim o desenvolvimento delas em termos de liberdade na medida em que se instaura nesse processo imanente um espírito comunitário (no sentido de querer o bem comum, o bem da totalidade ética), o qual se reflete na constituição que rege as relações entre os homens. “Elimina-se a possibilidade do surgimento do Estado totalitário e instaura-se o Estado constitucional.”⁴⁴

Por outro lado, embora sociedade civil e Estado estejam interligados, suas estruturas não são as mesmas já que são esferas distintas. As funções e competências do Estado dizem respeito, dito de uma maneira negativa, a tudo o que não é (ao menos diretamente) de carácter particular, privado. O Estado em seu aspecto político (numa distinção como sua perspectiva ética, que visa, primeiramente, ao Bem da universalidade antes do bem-estar de particularidades) é composto de três poderes. 1) O príncipe: o qual tem o poder de decisão final a respeito da deliberação e discussão dos demais poderes e tem o papel de acatar a vontade livre universal da comunidade ética. 2) O legislativo: determina as leis que são decididas, em última instância, pelo príncipe, mas são acatadas por esse soberano na medida em que representam o judiciário (poder da sociedade civil embasadas nos seus interesses particulares que se desenvolvem em bens universais a partir da ação do legislativo). 3) O governo: “que implica a submissão das esferas particulares e casos individuais ao Universal”^{45 46}.

⁴⁴ WEBER, Thadeu. O Estado ético. Revista *Filosofia Política*. Rio de Janeiro. Série III. Nº 5, 2003, p. 106.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁶ Apresentamos neste parágrafo uma breve descrição sobre as estruturas gerais e instituições do Estado (FD, § 272 – 340), a fim de evidenciar o intento deste trabalho sobre a diferença da sociedade civil para a sociedade política na filosofia de Hegel. Como o assunto que motiva este texto é o problema da relação

Em suma, as competências e funções dos órgãos do poder governamental (no caso, da monarquia constitucional) são apresentadas como condição para o bem não só da universalidade, mas também da particularidade. Numa aplicação das estruturas da Moralidade subjetiva podemos perceber que toda vontade livre é interessada. No entanto, esse interesse, que inicia com uma vontade particular, se desenvolve e, à medida que se torna mais livre, quer também (e principalmente) o bem-estar coletivo, evolução que tem como seu fim último as instituições e o fim do Estado, instância da universalidade por excelência, onde os interesses da universalidade sócio-política alcançam seu total desenvolvimento. Assim, a relação entre indivíduos e Estado não é de subserviência daqueles com este. Ao contrário, os indivíduos, a partir de uma consciência de comunidade adquirida, conforme o desenvolvimento de sua vontade livre, reconhecem nas instituições da sociedade civil e do Estado a condição de conquista plena de sua liberdade a partir da noção de bem-público como algo diretamente relacionada com a noção de bem-estar particular. O indivíduo encontra sua representação na figura do Estado a tal ponto que os interesses privados (os quais pressupõem direitos e deveres), em determinado momento, coincidem com o interesse público. A particularidade não é anulada, justamente, porque na organização política, tal como Hegel a concebe, a união entre particular e universal é o que possibilita que ambos sejam realizados.

entre sociedade civil e Estado nos §§ 187 e 260-1, em especial, a análise sobre a estrutura e os poderes do Estado se limita a essa abordagem bastante superficial visto que ela é suficiente para nossos propósitos.

CONCLUSÃO

Para esclarecer a questão acerca da diferença e da relação entre sociedade civil e Estado de acordo com a *Filosofia do Direito* de Hegel, este trabalho apoiou-se na metodologia especulativa como o fator argumentativo fundamental para examinar como cada uma dessas esferas é compreendida pelo filósofo. O desenvolvimento do conceito enquanto vontade livre, que se desenvolve no sentido: particular, universal e singular (elemento esse último que se trata, na verdade, de um universal mais completo do que aquele que o antecede, pois suprassume o particular) mostrou-se um fator metodológico significativo para o nosso tema. Esse processo, o qual se trata da “fórmula” que caracteriza a evolução progressiva de conquista de uma vontade cada vez mais livre (como mostrou a introdução da FD, visto no texto 1.1), evidencia uma teleologia em direção à liberdade na obra que motiva este trabalho. Esse molde (particular, universal e singular) se aplica também na Moralidade subjetiva (quando a vontade percebe que há maior valor moral no Bem, que envolve uma totalidade de vontades, do que nos fins que se restringem ao seu bem-estar). O grande momento seguinte é quando essa experiência da consciência moral se efetiva nas determinações da Moralidade objetiva (Eticidade). Em outras palavras, esse movimento imanente do conceito em direção ao universal se manifesta também no contexto sócio-político. (Resumo correspondente ao capítulo I)

De que modo esse movimento em direção ao universal se aplica na relação entre sociedade civil e Estado, mostrando que essas duas esferas são diferentes? Primeiramente, a sociedade civil aparece como representante da vontade particular na medida em que os indivíduos vivenciam uma relação de diversidade de interesses com os demais. A atividade do trabalho é o meio pelo qual os indivíduos satisfazem suas vontades naturais de subsistência e seus interesses egoístas (que visam ao bem-estar). Num segundo momento,

no entanto, uma vez que todos querem satisfazer suas particularidades, precisando uns dos serviços dos outros para tanto, se estabelece um sistema de relações de trocas que, no fim das contas, trata-se de uma universalidade de satisfação dos carecimentos individuais, o qual se objetiva em forma de leis. As leis que regem a economia de mercado representam a vontade universal de promover o bem-estar particular. Outras formas de universalidade surgem no interior da sociedade civil nos estamentos, nas corporações. Tais relações entre os indivíduos usufruem de certa independência do poder político. (FD, § 187)

No entanto, o desenvolvimento do conceito enquanto vontade que se torna autoconsciente e busca uma liberdade mais plena continua. A evolução da sociedade civil para a sociedade política significa um novo aprimoramento da vontade livre. O Estado representa a vontade singular (que concilia a vontade particular com a vontade universal), sendo uma universalidade mais plena que a universalidade dos carecimentos da sociedade civil-burguesa. A finalidade do Estado equivale à vontade coletiva, que preserva a autonomia no que diz respeito à vida individual (enquanto membros da família e da sociedade civil), mas também promove discussões e decisões que visem ao bem-estar das individualidades bem como sobre o Bem de todos enquanto cidadãos. A organização política surge como uma instância superior à esfera da família e da sociedade civil, em termos de desenvolvimento do conceito e de conquista de liberdade, por superar as necessidades privadas individuais, buscando um bem maior. No entanto, ele representa mediante leis os interesses dessas esferas. O Estado não pode interferir nas relações econômicas particulares dos indivíduos, tais como as relações econômicas ou privadas da família, só pode intervir, por meio de leis, quando ações particulares prejudicam o bem da coletividade. Portanto, um Estado absolutista ou totalitário não se aplica ao conceito de Estado hegeliano. *Grosso modo*, os poderes do Estado existem para impedir, por exemplo, que ocorra o conflito de interesses nas “pequenas” universalidades da sociedade civil, conflitos entre as corporações profissionais etc. (FD, §§ 160-1)

Nesse sentido, a metodologia especulativa, que mostra o percurso do conceito enquanto vontade livre, é o que fundamenta a tese hegeliana de que a liberdade se manifesta

de modo mais pleno no Estado (devido aos seus fins universais mais abrangentes) do que na sociedade civil. A liberdade, por sua vez, trata-se da vontade que supera o mero querer arbitrário particular, de querer a todo custo satisfazer apenas seus interesses particulares, e se autodetermina a pensar em termos de benefício coletivo; o que não implica que a vontade abandone seus interesses particulares.

O propósito de Hegel ao diferenciar sociedade civil do Estado é mostrar que a legitimidade desse último não se fundamenta em pressupostos liberais de promoção da vontade arbitrária dos indivíduos, diferentemente da esfera da sociedade civil. Fundamentar o Estado no querer particular arbitrário implicaria a possibilidade de evasão dos indivíduos da comunidade política; o que é inadmissível uma vez que isso significa recusar a racionalidade humana e negar ao indivíduo o benefício de uma vontade mais livre e de desfrutar de fins universais. A importância de distinguir a sociedade civil do Estado na filosofia em questão é justificada na medida em que confundir o Estado com a sociedade civil significa, para Hegel, desvirtuar os fins políticos a capacidade do Estado de realizar uma liberdade mais abrangente e mais valorosa do que aquela da sociedade civil-burguesa.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária:

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*; Tradução: Paulo Meneses [et alii.] São Leopoldo, RS: Unisinos, 2010.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Terceira Parte: A Eiticidade. Tradução: Marcos Lutz Müller. Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas: Textos Didáticos, 1998.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____. *Ciência da Lógica*. Tradução: Augusta e Rodolfo Mondolfo. Argentina: Solar. 1968.

_____. *O sistema da vida ética*. Tradução: Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1991.

Bibliografia Secundária (Clássica):

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução: Aurélio Jiménez. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução: Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Traducción y comentarios: Luis Farre: Barcelona: Folio, 2002.

HARTMANN, Nicolai. *La Filosofia del idealismo alemán*. Buenos Aires: Sundamericana, 1960.

HOBBS, T. *Leviatã*. In.: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Rohden/ Moosburg. Col.: Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

_____. *Fundamentação da metafísica dos Costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

MARX, K. ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da nova filosofia alemão em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner e do Socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, K., *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus, São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. In.: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: S.A., 1960.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

ROUSSEAU. J. J. *Do contrato social. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In.: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SPINOZA, B. *Ética; demonstrada à maneira dos geômetras*. São Paulo: Editora Afiliada, 2003.

_____. *Tratado Teológico Político*, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

Bibliografia Terciária (Especializada):

AQUINO, João E. F. Diferença e singularidade. Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. In: *Revista Conatus*. Volume 1, nº 2, 2007.

AVINERI, Sholmo. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge University Press, 1972.

BARBOSA, Alexandre de Moura. *Ciência e experiência. Um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel. Direito, sociedade civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____; BOVERO. Michealangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. (Título original: *Società e Stato nella Filosofia Política Moderna*). São Paulo: Brasiliense, 1998.

BORGES, Maria de Lourdes. *História e Metafísica em Hegel. Sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

BOURGEOIS, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*. Traducción: Anibal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1972.

_____ Apresentação da obra Enciclopédia das Ciências Filosóficas da tradução francesa. In: *A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

COSTA, Danilo Vaz Curado; PIMENTEL Jr., Paulo Albino SILVA, Adriano Silveira (organizadores). *Dialética e metafísica: o legado do espírito*. Festschrift em homenagem a Paulo Meneses. Recife: universidade Católica de Pernambuco, 2010.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos In.: *Filosofia Política 2*. Porto Alegre. L & PM, 1985.

CHAMMA, Verrah. *Repensando o Estado moderno na Filosofia do Direito de Hegel: a herança contratualista e a primazia da política à luz da liberdade substantiva*. Dissertação de Mestrado pela UFRGS, 2009.

DOTTI, J. E. *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1966.

DUDLEY, Will. *Idealismo alemão*. Tradução: Jaques A. Wainberg. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FLECK, Amaro; RAMOS, Diogo. *A racionalidade do real: estudos sobre a filosofia hegeliana do direito*. Florianópolis: NEFIPO, 2011.

GALLEGO, Carla. O conceito de vontade na introdução da Filosofia do direito de Hegel. In: *Dissertatio*, UFPEL, 2008.

HÖLSE, Vittorio. *Hegel's System*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.

SALGADO, Joaquim C. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

KERVÉGAN, Jean-François; MARMASSE, Gilles. *Hegel penseur du droit. [et alii]* Paris: CNRS, 2004.

_____ Condições da subjetividade política, as incidências do conceito hegeliano de politische Gesinnung. In ROSENFELD, D. L. e BRUM TORRES, J. C. (ed.) *Filosofia Política 4*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

KNOWLES, Dudley. *Hegel and the Philosophy of right*. London: Routledge, 2002.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, igualdade e Estado*. Tradução: Carlos Alberto Dastoli., São Paulo: Unesp, 1998.

MARMASSE, Gilles. *Força e fragilidade das normas*. PARIS: CNED, 2011. Tradução: José Pinheiro Pertille (ainda não publicada).

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução. Hegel e o advento da teoria social*. Tradução: Marília Barroso. São Paulo: Paz e terra, 1978.

MAZORA, Martín. *La sociedade civil em Hegel. Crítica y reconstrucción conceptual*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2003.

MITIAS, Michael H. Hegel's conception of law. In: *Revista internazionale di filosofia del diritto*, genova vol. 59, n2. p 223-231.

MÜLLER, Marcos 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*. Org. por Valério Rohden. Porto Alegre: Ed. Da universidade/ UFRGS, Instituto Goethe/ ICBA, 1992. Diálogos Brasil/ Alemanha, n. 3.

_____ A gênese conceitual do Estado ético. In: *Filosofia Política*, Nova Série. Volume – 2. Porto Alegre: L&PM, 1998.

_____ A dialética negativa da moralidade e a resolução especulativa da contradição da consciência. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 27, São Paulo: Bartitra Gráfica Editora, 1996.

PERTILLE, José Pinheiro. O Estado racional hegeliano. In: Revista *Veritas*, 2011.

PIPPIN, Robert B. Hegel's practical philosophy: the realization of freedom. In: AMERIKS, Karl (ed.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

RAMOS, Cesar Augusto. O conceito hegeliano de liberdade como estar junto de si em seu outro. In: *Revista Filosofia Unisinos*. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

RIEDEL, Manfred. Nature and freedom in Hegel's Philosophy of right. In: PELECZYNSKI, Z. A. (ed.). *Hegel's political philosophy, Problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

ROSE, David. *Hegel's Philosophy of right*. London: Continnum, 2007.

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

SILVA, Márcia Zebina Araújo. *A teoria da moralidade em Hegel*. Dissertação de mestrado UFRGS, Orientador: Prof. Dr. Denis L. Rosenfield. 1995.

SOARES, Marly Carvalho. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: EdUECE, 2006.

SCHÄEFER, Márcio Egídio. A crítica de Hegel à ideia de vontade geral de Rousseau. In: *Revista Kínesis*. Vol. II. nº 4, 2010.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução: Luana Pundenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

TORRES, João Carlos Brum. Hegel e o destino. In: *Filosofia Política*. Rio de Janeiro, 2002.

_____ *Figuras do Estado Moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

WARTENBERG, Thomas E. Hegel's idealism: The logic of conceptuality. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: University Press, 1993.

WEBER, Thadeu. O Estado ético. In: *Revista Filosofia Política*. Rio de Janeiro. Série III. Nº 5, 2003.

_____ *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____ *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

WESPHAL, K. The basic context and structure of Hegel's Philosophy of right. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: University Press, 1993.