

PAULO ROBERTO MONTEIRO DE ARAUJO

A FRAGMENTAÇÃO DA ETICIDADE
NA SOCIEDADE CIVIL BURGUESA
NA FILOSOFIA DO DIREITO DE
HEGEL.

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e
Silva

SÃO PAULO

1994

Ao

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

minha gratidão.

A

Eliana e Marina

e a minha amigona Graciela

"Cabe ao filósofo rememorar apenas o passado para nele descobrir as linhas que se cruzam nos enigmas do presente o que será, talvez, a primeira condição para se aceitar lucidamente o desafio do futuro."

(Vaz, H.C. de Lima. Escritos de Filosofia II, Loyola, São Paulo, 1988 p. 146)

SUMARIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPITULO 1 (A VONTADE COMO DIREITO).....	7
1.0) O MOVIMENTO DE EXTERNALIZAÇÃO DA LIBERDADE COMO DIREITO DA PESSOA.....	7
1.1) A UNIDADE DA ESTRUTURA PENSAnte: O SURGIMENTO DA PESSOA.....	8
1.1.1) A IDEALIDADE TAUTOLÓGICA E A SUBJETIVIDADE.....	9
1.2) A PESSOA CAPACITADA AO DIREITO.....	10
1.2.1) O DIREITO COMO RECONHECIMENTO DA AÇÃO.....	11
2.0) PESSOA E PROPRIEDADE.....	13
3.0) O DIREITO DO ESPIRITO A POSITIVIDADE DAS SUAS QUALIDADES.....	15
4.0) O STATUS DE COISA DAS QUALIDADES DO ESPIRITO.....	17
5.0) A PESSOA COMO EXTERIORIZAÇÃO DE SI MESMA NA COISA..	17
6.0) RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E ESPIRITO.....	21
6.1) A INADEQUAÇÃO DO CONCEITO DE NATUREZA.....	23
6.2) A REPRESENTAÇÃO DA NATUREZA PELA CONSCIENCIA.....	24
6.3) A NÃO LIBERDADE DA NATUREZA.....	26
7.0) A POSSESSÃO: COMO EXPRESSÃO DA VONTADE LIVRE.....	26
7.1) A VONTADE LIVRE E A TOMADA DE POSSE.....	27
8.0) A PROPRIEDADE PRIVADA.....	29
9.0) A ARBITRARIEDADE DA VONTADE.....	31
10.0) O PROCESSO DA TOMADA DE POSSE.....	32
10.1) O USO DA POSSE.....	35
11.0) A QUESTÃO DA ALIENAÇÃO.....	36
11.1) O RETORNO AO PARA SI DA VONTADE.....	38
12.0) O SURGIMENTO DO CONTRATO.....	40
12.1) A INDEPENDENCIA DA VONTADE NO CONTRATO.....	42
13.0) O AMBITO CONTINGENTE DA VONTADE EM SI.....	45
14.0) A NEGAÇÃO DO DIREITO: A INJUSTIÇA.....	46
15.0) A SUPERAÇÃO DA VIOLENCIA PELA VIOLENCIA.....	51
16.0) A NÃO VIOLAÇÃO DA VONTADE EM SI.....	53
17.0) A RECOMPOSIÇÃO DO DIREITO.....	53
18.0) CONCLUSÃO.....	55

CAPITULO 2 (A MORAL OU A FINITUDE ABSOLUTA).....	60
1.0) A AUTODETERMINAÇÃO DO SUJEITO.....	60
2.0) A CIRCUNSTANCIALIDADE DA SUBJETIVIDADE.....	62
3.0) A UNIVERSALIDADE FORMAL DA VONTADE.....	65
4.0) A ESTRUTURAÇÃO DA AÇÃO MORAL.....	68
5.0) O PROJETO E A RESPONSABILIDADE.....	69
6.0) O DIREITO DE SABER SOBRE A REALIDADE.....	70
7.0) A INTENÇÃO E O BEM-ESTAR.....	72
8.0) A BUSCA PELA RACIONALIDADE DA AÇÃO.....	75
9.0) A PROBLEMATICA ENTRE O BEM E A CONSCIENCIA MORAL..	80
10.0) O AFASTAMENTO DA REALIDADE.....	84
11.0) A NEGAÇÃO DO CONTEUDO PARTICULAR.....	85
12.0) A DUVIDA DO SABER DO BEM.....	87
13.0) O SURGIMENTO DO MAL.....	88
14.0) A QUESTAO DA ARBITRARIEDADE E O MAL.....	89
15.0) A HIPOCRISIA COMO CARACTERIZAÇÃO DO MAL.....	91
16.0) A QUESTAO DO PROBALISMO.....	93
17.0) O SURGIMENTO DA CONVICÇÃO.....	95
18.0) A NADIFICAÇÃO DO BEM.....	97
19.0) A PASSAGEM PARA A ETICIDADE.....	101
20.0) CONCLUSAO DO CAPITULO.....	102
CAPITULO 3 (A ETICIDADE E A SUA FRAGMENTAÇÃO).....	107
1.0) A FUNÇÃO DA CONSCIENCIA DE SI NA ETICIDADE.....	108
2.0) O ETICO COMO ESSENCIA DO INDIVIDUO.....	110
3.0) A RELAÇÃO IMEDIATA ENTRE INDIVIDUO E A SUBSTANCIA ÉTICA - A FÉ.....	111
4.0) O HABITO COMO UMA SEGUNDA NATUREZA NO INDIVIDUO..	116
5.0) O SURGIMENTO DO ESPIRITO OBJETIVO.....	117
6.0) A LIBERDADE DOS INDIVIDUOS NA ETICIDADE.....	119
7.0) O PONTO DE VISTA DA VIDA ÉTICA.....	121
8.0) A FAMILIA.....	122
9.0) O SURGIMENTO DA SOCIEDADE CIVIL BURGUESA.....	124
10.0) A AUTOREFERENCIA DOS INDIVIDUOS NAS RELAÇÕES SOCIAIS.....	126
11.0) A NAO RELAÇÃO ÉTICA DA SOCIEDADE CIVIL BURGUESA..	128
12.0) O FIM EGOISTA.....	130
13.0) O ESFACELAMENTO DA IDEIA ÉTICA.....	131
14.0) A NOSTALGIA DA POLIS GREGA.....	137
15.0) O RECONHECIMENTO ENTRE AS CONSCIENCIAS DE SI PARTICULARES.....	139
16.0) A AUTODIFERENCIAÇÃO DA PARTICULARIDADE.....	140
17.0) A VISAO EXTERIOR DA CULTURA OU O NAO RECONHECIMENTO DA NATUREZA DO ESPIRITO.....	143
18.0) O TRABALHO DA CULTURA.....	145
19.0) A SOCIEDADE CIVIL COMO INSTANCIA DA DIFERENÇA..	149
20.0) O SISTEMA DE NECESSIDADES.....	150
21.0) A QUESTAO DOS OBJETOS EXTERNOS.....	151
22.0) A QUESTAO DO ENTENDIMENTO.....	152
23.0) A OBJETIVIDADE DAS NECESSIDADES.....	155
24.0) TRABALHO E RACIONALIDADE.....	158
25.0) A UNIVERSALIDADE DAS SATISFAÇÕES PARTICULARES..	160
26.0) CONCLUSAO FINAL.....	161

INTRODUÇÃO

A investigação das determinações essenciais do Estado enquanto ciência do Estado (Staatswissenschaft) na Filosofia do Direito mostra a preocupação de Hegel com a crise da eticidade (Sittlichkeit) ⁽¹⁾ na era moderna. O Estado para Hegel teria a capacidade determinante de reunificar a fragmentação da vida social moderna por meio de uma estrutura institucional-política que pudesse concretizar a Idéia de liberdade.

A nostalgia do jovem Hegel o levou ao mundo grego, onde ele tentou apreender o conceito de eticidade; para transpassá-lo ao mundo moderno⁽²⁾. O mundo grego oferecia-lhe a noção perfeita da harmonia da totalidade social. Entretanto faltava para essa mesma totalidade o elemento subjetivo. Pois a base da referência conceitual da sociedade moderna é a subjetividade. A dificuldade do jovem Hegel surge com o problema de interligar a objetividade da Sittlichkeit grega com a subjetividade da era moderna.

1 Preocupação essa de toda geração pertencente ao Idealismo Alemão, como Hölderlin e Schelling entre outros. Ver: HARTMANN, Nicolai. A Filosofia do Idealismo Alemão. Trad. José G. Belo. 2ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983. Também o ensaio de José Guilherme Merquior: Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1969, pgs. 195 à 201.

2 Como salienta Ritter no seu estudo sobre Hegel, intitulado *Hegel und die französische Revolution*, a era moderna enquanto momento histórico rompe com a tradição metafísica emancipando-se dela ao negar, por meio dos acontecimentos que ocorreram na sua existência temporal (Revolução Francesa e Revolução Industrial), as verdades atemporais ditadas pela tradição do pensamento metafísico.

Deste modo, Hegel para desenvolver o conceito de Sittlichkeit moderna precisou transformar o pensamento metafísico em teoria do tempo presente. Essa teoria vai se revelar como o próprio processo de realização da metafísica enquanto saber preocupado com a presença da substância na temporalidade atual da história.

A epocalidade da era moderna, em sua particularidade histórica, é um momento crucial dentro do movimento de concretização do conceito de totalidade da vida ética social. Pois é na modernidade que se radicaliza a negação desta totalidade. O indivíduo, como vontade particular, voltado somente para a realização dos seus fins revela, no interior do sistema hegeliano, o movimento dialético do Espírito objetivo no seu processo de concretização de si mesmo enquanto Idéia totalizante da Liberdade.

Ao analisar a sociedade civil burguesa (bürgerliche Gesellschaft), Hegel tenta compreender essa fragmentação, que se esconde através de uma universalidade formal (3); primeiramente na esfera econômica.

A influência recebida pela leitura de Adam Smith e dos outros pensadores escoceses da economia política clássica (4) levou Hegel a investigar conceitualmente a estrutura da economia moderna pelo prisma da relação entre o universal e o particular. O conflito que surge nessa estrutura econômica está relacionado com a eticidade, que, conceitualmente, só se realiza de maneira formal. A eticidade na sociedade civil burguesa está constituída sob a relação de associação entre os indivíduos, visando satisfazer as suas carências particulares de forma mútua.

Hegel se utiliza do fenômeno da dissociação familiar que ele explicita no parágrafo 181 da Filosofia do Direito,

3 Filosofia do Direito §182.

4 Como aponta Benard Bourgeois no seu livro El Pensamiento Político de Hegel. Trad. Anibal C. Leal, para Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972

intitulado *Passagem da Família para a Sociedade Civil Burguesa*, para melhor apreender o caráter fragmentário e autônomo dessa organização social moderna. As relações entre os indivíduos, enquanto pertencentes a uma multiplicidade de famílias, transformam-se em puras relações exteriores, pois cada família significa um fim em si mesma. Deste modo, a *Sittlichkeit* aparece somente na esfera de uma universalidade formal.

O caráter externo das relações mostra como a determinação essencial da vida ética não se efetua de maneira plena. A vida ética encontra-se vazia de conteúdo, pois ela unifica as particularidades dos indivíduos, não a partir da substância da própria eticidade, mas somente através de um sistema de necessidades mútuas que interligam os indivíduos através de uma solidariedade universal formal. O que acontece é uma interdependência entre os indivíduos, enquanto pessoas privadas (*Privatpersonen*). A sociedade civil torna-se no seio dessa reciprocidade de dependência dos indivíduos, o primado do individualismo velado pela universalidade formal.

O individualismo compreendido como a característica principal da sociedade civil burguesa deve ser analisado no contexto das determinações do conceito de vontade (5) . Surge com essa problemática do individualismo (6) , a

5 O qual se apresenta como objeto impulsionador da investigação hegeliana.

6 Apontado por Christian Ruby em seu livro chamado *L'Individu Saisie par L'état*. édition du Félin, Paris, 1991.

questão sobre a relação entre o particular e o universal no plano ontológico da vida ética.

Como uma das determinações do conceito de vontade o individualismo é uma vontade particular que se realiza sob a forma vazia da universalidade. Em termos didáticos, o interesse do indivíduo que fabrica sapatos não se origina em um fim geral, antes em uma vontade que busca um fim particular recoberto por uma universalidade formal. O indivíduo ao fabricar os sapatos universaliza o seu fim particular, satisfazendo a necessidade e o desejo de uma outra particularidade. Entretanto ele não supera a própria particularidade em que está fundado o seu fim. A universalidade, deste modo, não é o seu fim, mas somente instrumento ou meio de realização da particularidade. O indivíduo não consegue ultrapassar a satisfação do seu objetivo particular, permanecendo na unilateralidade da sua liberdade abstrata (7) .

A sociedade civil burguesa como momento que compõe o quadro sistemático da Filosofia do Direito traz à baila a questão referente à diferença na unidade, compreendida como totalidade da vida social. Daí a necessidade de se analisar as determinações da sociedade civil burguesa enquanto organização social vinculada à era moderna.

O presente trabalho tem como objetivo analisar a questão da fragmentação do todo da vida social, que se localiza no interior da sociedade civil burguesa, na qual

7 Adam Smith caracteriza de uma forma brilhante esse individualismo no cap.2 da *Riqueza das Nações*.

podemos visualizar a realização de um tipo de individualismo moderno.

Deste modo, para chegarmos à nossa questão, tomamos o próprio processo de auto-exposição da Idéia de Liberdade apresentada por Hegel na Filosofia do Direito. Acompanhamos desta sorte o horizonte em que se desenvolve, no pensamento hegeliano, as determinações da Liberdade na sua instância ontológica; que pressupõe o desenvolvimento conceitual da Liberdade em um encadeamento lógico. Encadeamento este que acontece através do processo de amadurecimento da vontade livre enquanto momentos ônticos, que se configuram em discussões sobre o indivíduo. Estas discussões revelam a existência de problemas conceituais na esfera do direito abstrato (referente à pessoa), da moralidade (referente ao sujeito da ação moral) e da eticidade (referente ao indivíduo como membro de uma comunidade).

Sendo assim, a nossa dissertação foi estruturada no sentido de possibilitar um caminho que conduzisse ao cerne da nossa questão. Para tanto, formulamos os dois primeiros capítulos visando a compreensão do problema hegeliano da Idéia de Liberdade em torno das duas primeiras seções da Filosofia do Direito, as quais são: o Direito Abstrato e a Moralidade. Deixamos para o último capítulo a análise da eticidade ⁽⁸⁾; onde se concentra o nosso tema sobre a sociedade civil burguesa.

8 Não é o propósito do nosso trabalho entrar na parte do Estado, pois o seu conteúdo vai além do nosso tema. Por outro lado, isto não significa que ele não irá ser relacionado no bojo do nosso trabalho.

No que tange a parte metodológica de tratar o texto condutor do nosso estudo, nos preocupamos em elaborar uma interpretação própria (9), sem contudo, deixar de dialogar com outros comentadores das obras de Hegel. Cabe ressaltar, além disso, que algumas passagens da Filosofia do Direito, inseridas dentro do nosso quadro analítico, não foram tratadas com profundidade, pois percebemos ao longo da nossa investigação a sua não necessidade em relação aos nossos fins. É o caso da maior parte da seção que trata da família, assim como de alguns parágrafos referentes às três seções da Filosofia do Direito por nós tratadas.

Quanto ao material usado, principalmente no que diz respeito ao texto da Filosofia do Direito, tivemos acesso à edição alemã da Surhkamp de 1986, além das traduções francesa (Vrin, 1986, trad. por Derathé), argentina (Ediciones Siglo Veinte, 1987, por Alfredo Lanos) italiana e inglesa. A nossa preocupação foi cotejá-las com o texto alemão com o fito de melhorar a nossa compreensão da obra hegeliana, assim como sanar certas dúvidas no campo textual.

Em relação aos comentadores, com já frisamos, mantivemos, dentro do possível, um diálogo com eles ao longo do trabalho, de modo a inserí-los no nosso texto sob a forma de debate e de esclarecimento a respeito do nosso objeto de estudo.

9 Embora o nosso trabalho tenha sido uma constante interpretação do texto hegeliano, não foi nosso propósito formular uma exegese da Filosofia do Direito como realizou o prof. Dr. Denis Rosenfield em seu livro intitulado *Política e Liberdade em Hegel*

CAPITULO 1

A VONTADE COMO DIREITO

1.0) O MOVIMENTO DE EXTERNALIZAÇÃO DA LIBERDADE COMO DIREITO DA PESSOA

O direito abstrato, enquanto primeiro momento de todo o desenvolvimento das figuras que compõem a Idéia de Liberdade na Filosofia do Direito, é o lugar onde aparece o conceito de pessoa.

É em torno desse conceito de pessoa que se pode apreender a estrutura, em formação, da vontade livre na sua imediaticidade natural. O conceito de pessoa vai significar o surgimento da vontade livre na sua ação sobre um conteúdo dado, através da sua relação com o mundo exterior das coisas.

A partir da relação imediata com o mundo, a pessoa se limita ao desejo de realização de tomar posse dos objetos dados, que aparecem na existência (Dasein) dessa relação com o mundo. É na tomada de posse de cada objeto dado no e pelo mundo, que a pessoa como vontade ⁽¹⁰⁾ apreende o Ser do direito ⁽¹¹⁾. Deste modo, configura-se uma identidade entre vontade e direito.

10 Cabe ressaltar que a vontade aparece primeiramente como vontade universal formal (§35), sendo então vazia de conteúdo. Daí a sua necessidade de dar-se um conteúdo; para poder externalizar-se como vontade.

* 11 Em termos de comparação essa identidade inicial estrutura-se de forma semelhante ao movimento imediato da primeira experiência da consciência (Certeza Sensível) na Fenomenologia do Espírito, e com o processo ontológico do Ser na Ciência da Lógica.

A identidade desses dois planos sendo ainda vinculada à imediaticidade do conceito (12) , apresenta-se na unilateralidade do para si da consciência em relação às determinações do direito.

Essa unilateralidade da consciência ressalta (13) o caráter sem conteúdo e simples da relação que a vontade livre mantém consigo em sua universalidade abstrata. É nesta relação vazia consigo mesma que a vontade livre desenvolve-se como subjetividade (14) . Sendo consciente da vontade livre abstrata, a subjetividade se sabe como sendo infinita nas circunstancialidades dos desejos e inclinações.

1.1) A UNIDADE DA ESTRUTURA PENSANTE: O SURGIMENTO DA PESSOA

O saber que a consciência tem da sua infinitude abstrata enquanto vontade, faz com que ela permaneça em uma simples identidade consigo mesma, que a torna objeto de si mesma. É esse ensimesmamento da subjetividade que possibilita a formação primeira do conceito de pessoa. Pois é a reflexão sobre si mesma que leva a consciência a se saber como auto-determinação de si.

Como salienta Hegel, há na personalidade (Persönlichkeit) um saber de si comparável ao de um objeto, porém, é um objeto elevado pelo pensamento a uma simples infinitude e, por conseqüência, um objeto puramente

12 Ainda não desenvolvida no plano das determinações conceituais conforme o léxico hegeliano.

13 Ver §35 da Filosofia do Direito; de agora em diante FD.

14 -E depois como pessoa através da propriedade.

identificado a si (15).

A consciência de si no momento da liberdade abstrata pura (16) como auto-saber de si alcança a sua auto-identidade (Ich bin Ich). A consciência de si, então, atinge uma auto-identidade nos termos da auto-identidade do Eu fichtiano; que torna a consciência de si, como aponta Hegel (no § 35), puro pensamento de si. Significando, assim, um saber que se sabe em sua unidade pensante.

Deste modo, é a partir dessa estrutura da unidade pensante que se constitui o caráter da personalidade; que é a mesma do Eu que se põe como Eu. A estrutura da personalidade exposta por Hegel através de uma base conceitual fichtiana do Ich bin Ich (17) esclarece a idealidade da consciência de si na personalidade vazia de conteúdo objetivo.

1.1.1) A IDEALIDADE TAUTOLÓGICA E A SUBJETIVIDADE

A consciência como objeto de si mesma perde o elemento diferenciador de si. Ela torna-se pura identidade de si. Não há nessa relação consigo mesma, objeto em um sentido real. Em outros termos, a consciência de si, nessa instância de ser objeto dela própria, permanece em uma idealidade tautológica de si mesma. Sendo assim, a estrutura circular

15 Ver §35 FD.

16 Ver: §413 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Ed. Portuguesa.

17 Na introdução da Filosofia do Direito Hegel faz uma clara alusão ao pensamento fichtiano. Ver as obras de Fichte (Trad. francesa): Le système de L'éthique selon les principes de la doctrine de la science. Também, Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science.

da repetição traz à tona o vazio da idealidade da identidade da consciência na fórmula fichtiana do Eu igual ao Eu.

Ao referir-se a si mesma através da reflexão a consciência limita-se a um jogo de espelhos, em que a imagem de si reproduz-se repetidamente ao infinito de forma indeterminada. É no vazio da idealidade, onde a consciência faz de si mesma a sua identidade, que Hegel, aproveitando o pensamento fichtiano, explicita a instauração imediata da vontade livre da consciência em relação à existência (Dasein) externa do mundo das coisas. Além disso, é a vontade livre que possibilita o surgimento da pessoa como indivíduo singular que se realiza através das suas determinações particulares (18). São essas determinações, portanto, que a vontade procura universalizar por meio do direito. Tem-se assim no direito, configurado no direito da pessoa, o processo de objetivação da subjetividade ensimesmada da vontade livre.

1.2) A PESSOA CAPACITADA AO DIREITO

A pessoa, então, ao determinar a sua existência de forma objetiva, contém a capacidade do direito (§36). Deste modo, só tendo consciência da sua auto-determinação é que a subjetividade alça a instância da sua objetividade através do direito. Só assim, ela ganha direito sobre a determinação

18 Isto é, da sua subjetividade que se apresenta como livre-arbitrio, inclinações e desejos. Ver: §35 FD.

da sua vontade enquanto pessoa jurídica (racional). Sendo o imperativo desse direito da pessoa o respeito por terceiros (19) . Podemos salientar a esse respeito a existência de uma instância social formal, em que a pessoa se encontra submersa. Tem-se assim uma relação social que se concretiza sob a forma do reconhecimento do direito alheio. Ou ainda podemos compreender essa relação sob o aspecto da auto-preservação da vontade da pessoa ao respeitar o direito de terceiros.

1.2.1) O DIREITO COMO RECONHECIMENTO DA AÇÃO

De qualquer modo, não há um caráter de eticidade na relação jurídica entre os indivíduos. Do que se trata nessa relação, é do caráter formal do direito. *

O direito abstrato significa o reconhecimento ou não das ações dos indivíduos. Isto é, a permissão ou a autorização para a realização do conteúdo das ações dos indivíduos. *

19 "Sou uma pessoa e respeito os outros como pessoas" (§35 FD). Podemos salientar o caráter racional dessa sentença, que mostra a capacidade da pessoa formular uma representação de si de forma universal. É essa máxima com uma estrutura de inspiração kantiana que vai servir de base conceitual para o desenvolvimento do direito abstrato.

"Em referência à ação concreta e às relações morais e éticas o direito abstrato é somente uma possibilidade contra o conteúdo ulterior daquelas; por isso a determinação jurídica só é uma permissão ou autorização" (838 Fil. do Dir.)

O caráter do direito abstrato se limita às interdições (Rechtsverbote) e à forma positiva das prescrições jurídicas (Rechtsgebote) em relação às ações como algo de negativo.

O significado geral deste caráter regulador do direito formal está vinculado ao desenvolvimento da pessoa jurídica. É preciso regulamentar as ações que os diversos indivíduos realizam, sob o princípio de pessoa. Isto é, o direito de tomar posse de algo externo a si mesmo, para se auferir uma realidade objetiva (20). Deste modo, é no movimento de concretização do conceito de pessoa que o direito formal possibilita, através das regras jurídicas, o direito para que todos possam se realizar como pessoa legalmente reconhecida.

É desse movimento de estruturação do direito da pessoa,

20 No §39 da FD Hegel explicita a noção de personalidade, que ao negar a sua simples subjetividade, a qual se limita à sua interioridade ao mesmo tempo que se contrapõe à externalidade da coisa, supera assim a própria identidade idealizada da consciência de si. A personalidade da vontade ao superar a subjetividade limitada a si mesma, vai se realizar externamente por meio da existência da natureza das coisas que ela coloca como sendo sua.

Deste modo, discordamos de Eugene Fleischmann que comenta em seu livro intitulado La Philosophie Politique de Hegel (pg.77), a respeito dos §39 e §40 da FD, que o movimento de tomada de posse significa uma superioridade do homem sobre a natureza. Ao fazer essa declaração, Fleischmann perde a nuance do movimento de passagem de superação da subjetividade da consciência de si, limitada a si mesma, à objetividade externa como realização da vontade. Em outros termos, ele não compreende o movimento de objetivação de si mesma da vontade por meio da posse da coisa. É esse movimento de tomada de posse que vai desencadear o processo de concretização da liberdade, primeiramente na esfera da propriedade. Deste modo, não se trata da superioridade simplesmente do homem sobre a natureza, mas de uma forma de externalização da sua vontade livre. Daí, só no movimento de concretização objetiva da vontade é que podemos compreender o direito do homem de tomar posse de todas as coisas (§44 FD).

que o conceito de propriedade surge como "esfera exterior da liberdade". A propriedade, então, constitui o resultado da ação legitimada da vontade particular enquanto pessoa jurídica.

2.0) PESSOA E PROPRIEDADE

A estrutura ôntica da vontade como pessoa tem a sua sustentação na determinação externa da propriedade. A vontade sendo subjetiva, só encontra razão de ser na externabilidade objetiva da propriedade. Deste modo, pessoa e propriedade são duas determinações distintas, que mantêm uma relação de existência. Pois a pessoa necessita para se determinar ⁽²¹⁾ no plano jurídico, de algo que externalize objetivamente a sua vontade. Por isso, "a pessoa deve se dar uma esfera exterior da liberdade para existir como idéia" (§41).

Há, então, uma relação de dependência entre a pessoa e a coisa (como esfera exterior à pessoa), em que a primeira ao tomar posse da segunda, ganha um significado de existência. A propriedade, sendo o resultado desse processo de posse da coisa, torna-se a base da existência racional da idéia de Liberdade, como Hegel explicita no adendo do § 41.

21 Determinação tem aqui o significado conceitual utilizado por Hegel na Ciência da Lógica.

"O caráter racional da propriedade não reside na satisfação das necessidades, porém, nisso que a pura subjetividade da personalidade lhe suprime. É somente na propriedade que a pessoa existe como razão (...)"

A realidade da propriedade como coisa exterior é o que confere racionalidade existencial à liberdade da pessoa no âmbito do direito. Assim, mesmo que essa realidade da propriedade seja uma má realidade da liberdade da pessoa, ela é a única possibilidade em termos imediato de caracterização da liberdade (§41).

A coisa enquanto algo externo em si mesmo, não tem nem liberdade, nem personalidade, nem direito (§42). Daí a legitimidade da posse em relação à coisa. Então é a forma externa da coisa apossada que possibilita ao espírito livre concretizar a sua vontade sob a forma de propriedade. Concretiza-se assim pela propriedade o reconhecimento jurídico da vontade da pessoa, enquanto processo de externalização da vontade por meio das coisas apossadas e reconhecidas racionalmente.

A configuração externa da liberdade da pessoa pela propriedade (na sua instância coisal) faz com que a unilateralidade representativa do entendimento jurídico tenda a considerar que tudo aquilo que está na posse de alguém necessite ter a determinação em si e para si da coisa. Pois para o entendimento é a coisa, na sua substancialidade, que possibilita o reconhecimento jurídico

da existência real do direito da pessoa. Entretanto, a representação coisal do direito vai gerar, como aponta Hegel, uma dificuldade conceitual em relação ao direito da pessoa de apropriar-se da positividade das suas qualidades internas. Pois o entendimento encontra dificuldade em qualificar juridicamente o que é propriamente da determinação da coisa e o que não é.

3.0) O DIREITO DO ESPÍRITO A POSITIVIDADE DAS SUAS QUALIDADES INTERNAS

Deste modo, vai haver um impasse no que diz respeito aos produtos das qualidades internas do espírito que aparecem como coisas para as representações unilaterais do entendimento (22). O entendimento não consegue apreender na sua unilateralidade o processo que resultou na aparência coisal das qualidades internas do espírito.

Os produtos do espírito apresentam-se aparentemente como coisas através do resultado da mediação criadora do espírito. O espírito transforma isso que lhe é interior em exterioridade sob a forma de obra (positivada). Daí a mediaticidade dos produtos do espírito terem esse aspecto aparente de coisa.

Essa aparência coisal da obra do espírito vai fazer com

22 Hegel vai salientar a estrutura representativa do entendimento jurídico como sendo incapaz de apreender a particularidade da tomada de posse das qualidades internas do espírito embutidas na obra.

que Hegel esclareça as diferenças das determinações entre a coisa enquanto externalidade natural em si e para si mesma e a positividade da obra do espírito livre, que se dá na aparência externa da coisa (23) .

O que Hegel tenta mostrar é o outro lado da tomada de posse da vontade daquilo que diz respeito à capacidade interna do espírito de criar. E, ao mesmo tempo, o direito que o indivíduo criador tem sobre as suas obras realizadas.

Tendo posse das suas qualidades internas, o indivíduo tem o direito de dispor do resultado da sua criação. Sendo sujeito daquilo que foi criado, o indivíduo pode dispor da sua obra para negociá-la como coisa, sem que haja uma espécie de alienação da posse da sua capacidade criativa .

Pois, essa capacidade interna ao espírito permanece embutida na obra enquanto trabalho realizado, durante a sua elaboração. Entretanto, o entendimento jurídico só vai reconhecer o direito às qualidades internas dos indivíduos se elas forem consideradas como possessões desses mesmos indivíduos. Hegel constata, então, a limitação do direito abstrato, que só legitima o direito da pessoa por meio da possessão jurídica como forma de caracterizar como coisa a sua liberdade criadora.

23 Como por exemplo a pintura, a ciência etc.

4.0) O STATUS DE COISA DAS QUALIDADES DO ESPIRITO

As qualidades internas do espírito precisam então adquirir o status de coisa para poderem ser consideradas como sujeitas a serem posse de uma pessoa.

Hegel chama a atenção para as conseqüências da injustiça que pode haver nas considerações do direito abstrato em relação àquilo que não é coisa como sendo. Hegel dá, como exemplo desse tipo de injustiça, o direito romano (24) . A pretensão do raciocínio hegeliano é mostrar a contradição que existe no direito abstrato, que tenta unir duas instâncias (da coisa e da não-coisa) sem levar em consideração o processo lógico que determina a diferença entre elas.

É na relação entre espírito e natureza que Hegel tenta apreender a determinação conceitual daquilo que é próprio à natureza externa da coisa, daquilo que é próprio à interioridade do espírito.

5.0) A PESSOA COMO EXTERIORIZAÇÃO DE SI MESMA NA COISA

Por meio da propriedade a pessoa se dá uma exterioridade a fim de efetivar a Idéia de Liberdade. Desta forma, a exterioridade apresenta-se como ponto de orientação para o movimento de concretização do conceito de liberdade .

24 Hegel refere-se ao direito paterno romano, que ao mesmo tempo possibilitava ao pai manter uma relação de posse e afetividade com os filhos. Ver: FD §43.

Na exterioridade a pessoa aparece como tendo uma existência natural (§43) como se fosse algo externo.

Hegel salienta (§43) que a existência natural da pessoa é "por uma parte, a sua, porém, por uma outra parte, ela é de tal natureza que a pessoa se comporta a seu respeito como a respeito do mundo exterior". A exterioridade, assim, é a existência imediata da vontade livre. Daí a pessoa ser considerada como externa a si mesma.

A pessoa, por apresentar-se na sua imediatez como algo externo a si mesma, faz com que se crie uma dualidade conceitual entre as determinações próprias à pessoa e próprias à coisa. Essa dualidade dá margem ao problema da diferenciação do espírito (das suas qualidades internas) em relação à natureza enquanto coisa.

A questão que se coloca, então, é a da separação daquilo que é próprio ao espírito, enquanto produto de si mesmo, como por exemplo, as ciências, as artes, a religião, daquilo que não é. Para Hegel, é o próprio entendimento, como já salientamos anteriormente, que torna difícil a compreensão das diferenças das particularidades determinantes tanto do espírito, como da natureza.

O entendimento tem dificuldade em apreender por meio das suas representações o processo de externalização das qualidades internas do espírito, que se transformam aparentemente em coisas (positivadas) sem, contudo, terem uma origem proveniente da natureza externa em si e para si da coisa.

Quando as qualidades do espírito se concretizam em uma exterioridade (25) , ocorre uma espécie de assimilação por parte dessas qualidades do espírito do aspecto externo da coisa (26) . É como se acontecesse uma coisificação das qualidades internas do espírito. Sendo assim, estando no estado da aparência da coisa, as qualidades do espírito tendem a ser negociadas por aqueles que as possuem.

Deste modo, coloca-se em questão, por exemplo, se um artista tem juridicamente posse da arte que ele produziu. Portanto, se ele tem realmente direito de dispor de algo que lhe é interno (como aptidão, conhecimento, disposição) como algo externo (como coisa), de forma que possa negociá-lo.

Para Hegel fica claro que o artista como sujeito que produziu um quadro, ou outro produto qualquer que esteja na esfera da produção do espírito, tem o direito de negociá-lo como se se tratasse de uma coisa. Não há em termos ontológicos uma modificação real do conceito interno das qualidades do espírito (27) . Quando se trata da negociação dessas qualidades no plano externo, o que acontece é uma tomada de posse pela pessoa enquanto sujeito daquilo que é interno a si mesmo, por meio da externalização das suas obras, que surgem como coisas potencialmente negociáveis. Por isso, não há alienação daquilo que é uma posse interna do indivíduo enquanto capacidade criativa.

A negociação é somente o modo pelo qual se externaliza

25 Como é o caso de uma invenção, de uma pintura e etc.

26 Isto é, da aparência (Schein) da determinação da coisa.

27 A relação aqui é totalmente diferente do caso do conceito de natureza.

o caráter da posse dessa capacidade criativa do espírito. Pois só se pode fazer um contrato ou negócio a partir daquilo que se tem posse. Por isso, a pessoa como sujeito, tendo aquele princípio exposto no parágrafo 41, exterioriza a sua posse interna dos seus produtos ao transplantá-los para o mundo das coisas negociáveis. Está aí o caráter exterior das qualidades do espírito. Como Hegel expressa no parágrafo 43:

"Os conhecimentos, as ciências, os talentos são seguramente propriedades do espírito livre, pois eles lhe são interiores e não exteriores, contudo o espírito pode lhes dar uma existência exterior (...)" .

O entendimento não se preocupa em visualizar a instância da mediação do espírito "que faz passar isto que lhe é interior na imediaticidade da exterioridade" (§43). A preocupação do entendimento está em se limitar às representações categorais a respeito de algo. Não há uma preocupação por parte do entendimento de tentar apreender o movimento em que se encontra a determinação da liberdade, em seu processo conceitual.

O caráter representativo do entendimento pressupõe uma determinação coisal para o produto das qualidades espirituais. Contudo, esses produtos não são imediatamente coisas. Isso o entendimento não consegue compreender, pois ele só consegue "congelar" a imagem do fenômeno com o qual se rela-

ciona, criando imediatamente uma fantasia representativa a respeito dos produtos do espírito que passam a ser considerados como coisas. O entendimento permanece, na instância do brilho ilusório fenomenal dos produtos do espírito, em uma fantasia representativa. Daí a distorção de suas considerações. Isto é, a inversão que o entendimento faz em relação às qualidades do espírito que ele passa a considerar como coisa.

6.0) RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E ESPIRITO

Estando sob a forma da exterioridade, a coisa se identifica com a natureza. Pois a determinação conceitual da natureza é de ser exterior em si mesma (§42). Como Hegel aponta na *Filosofia da Natureza* (Encicopédia), a natureza como Idéia é a negação de si mesma ou exterior a si.

Exterior em si mesma a natureza, sob a forma da coisa, encontra-se no modo de ser-outro. Nessa instância de ser-outro de si mesma, a natureza tem as suas determinações separadas umas das outras. "Por isso, a natureza não mostra liberdade alguma na sua existência, mas só necessidade e acidentalidade" (§248 Enc.). Desta forma, por não mostrar-se como livre, que a natureza, sob a forma da coisa, tem somente garantida a sua aparência de ser independente pela consciência, ou ainda, pela intuição e pela representação (§44).

Com o movimento lógico de legitimação da posse das

coisas feitas pela vontade enquanto espírito, podemos apreender o fundo do movimento dialético dessa legitimação da tomada de posse. O movimento de externalização da liberdade possibilita à vontade abstrata dar a si mesma uma realidade externa por meio do ser-outro, enquanto determinação conceitual da natureza que em si não é livre. A vontade abstrata mesmo reconhecendo que essa realidade não reflete a verdade conceitual de si mesma, sabe que essa realidade coisal é o único caminho para caracterizar a sua liberdade (§41). Sendo assim, surge a conexão para que a vontade abstrata procure legitimar a sua apropriação da coisa, a qual lhe garante o status de realidade para o seu modo de ser livre. Daí Hegel se voltar para a distinção entre espírito e natureza.

O espírito possui uma "natureza" interna que se sabe em si mesma e para si mesma. Por isso, o espírito volta-se para as suas próprias determinações, não se afastando de si mesmo. O espírito possui "alma", a qual lhe possibilita a mediação reflexiva durante o processo de auto-conhecimento da sua liberdade; em que sofre transformações de si mesmo enquanto auto-diferenciação. Tornando-se aquilo que ele intuía desde o início do processo de auto-conhecimento do seu conceito (§248 Enc.).

6.1) A INADEQUAÇÃO DO CONCEITO DE NATUREZA

A natureza, por sua vez, não possuindo esse caráter interno como o espírito, apresenta-se sob a forma da exterioridade. As suas determinações conceituais, então, têm a aparência indiferente umas às outras. Por isso, Hegel considera não haver um movimento conceitual na Idéia da própria natureza, pois, como ele explicita no parágrafo 248 da Enciclopédia, o conceito é algo de interno. O que existe no conceito de natureza é uma contradição consigo mesmo.

"A natureza é em si, na Idéia divina, mas tal como é, o seu ser não corresponde ao seu conceito; pelo contrário, é a contradição não resolvida"
(§248 Enc.).

A natureza, pelo seu caráter de separar-se de si mesma enquanto Idéia, coloca-se como negação. A negação está relacionada à inadequação entre Idéia da natureza e aquilo que a natureza é ao se pôr como algo externo. A cisão que existe entre esses dois pólos, faz com que a natureza esteja em um tipo de instância de "não-vinculação" consigo mesma. Não se vinculando ao seu próprio conceito, a natureza surge somente na exterioridade daquilo que ela é em si mesma. Daí Hegel se referir à "contradição não resolvida" da natureza.

A natureza, então, determina-se na imediatez externa de si. A sua estrutura existencial está voltada para

fora de si, sem que haja mediação com o seu interior (28) . Não existe reflexão feita pela natureza do seu em si. A natureza, para Hegel, não possui o mesmo dinamismo do espírito. Por isso, a impotência da natureza em concretizar o seu próprio conceito (29) .

Limitando-se à sua imediatez externa, a natureza apresenta-se como uma multiplicidade de propriedades que são exteriores umas às outras, e, mais ou menos indiferentes umas perante as outras (§250 Enc.). A indiferença faz com que as propriedades que compõem a natureza sejam também indiferentes quando se trata da mais simples subjetividade (§250 Enc.).

6.2) A REPRESENTAÇÃO DA NATUREZA PELA CONSCIÊNCIA

A existência de uma semelhança entre natureza e consciência (sensível) (30) , no que se refere às suas estruturas ontológicas (31) , faz com que a consciência consiga formular para si uma representação da natureza. Por meio da consciência é que a natureza determina-se como representação de si mesma, sem que haja, entretanto, uma reflexão elaborada por ela sobre si mesma.

28 "(...) a impotência da natureza consiste em manter as determinações do conceito só de um modo abstrato e em abandonar a execução do particular à determinabilidade externa". Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome vol II (Filosofia da Natureza), ed. Portuguesa, (§250)

29 É o caso da sociedade civil que não consegue sintetizar o universal e o particular, a não ser de uma maneira formal.

30 Essa consciência sensível pode ser localizada de forma mais explícita na Fenomenologia do Espírito, primeira figura intitulada Certeza Sensível.

31 por ambas serem imediatas e contingentes.

Mesmo sendo para a consciência a representação da natureza possibilita que a Idéia de Natureza apareça (como esforço conceitual do espírito).

"(...) só à consciência, a qual é primeiramente ela própria exterior e, portanto, imediata , isto é, a consciência sensível, aparece a natureza como o primeiro, o imediato, o que é. Porque a natureza, porém, se bem que no elemento da exterioridade, é todavia representação da idéia (...)" (§248 Enc.).

De certo modo Hegel considera a representação da natureza feita pela consciência algo interno ao próprio espírito. Deste modo, a concepção da natureza considerada "como um sistema de graus" (32) é produzida na idéia íntima, que constitui o fundamento da natureza (§249 Enc.). Idéia íntima essa relacionada ao conceito, como automovimento lógico da própria natureza. Mas como o nosso filósofo explicita, a natureza só se dá em parte como idéia íntima, e em parte como algo existente em sua exterioridade. Sendo assim, podemos compreender a contradição da Idéia da Natureza (§251 Enc.).

A natureza estando vinculada à sua própria contradição de ser e não ser, sem poder conciliar conceito e existência, torna-se indiferente a si mesma. Esta indiferença aponta para o problema da relação entre liberdade e natureza.

32 Onde um grau brota necessariamente do outro, sendo que aquele que brotou de um outro antecessor é a verdade deste de onde se originou.

6.3) A NÃO LIBERDADE DA NATUREZA

Para Hegel, a natureza não pode ser considerada como livre por estar em uma determinação híbrida de ser por um lado conceito (como Idéia íntima) e por outro existência fugidia; em que ela limita-se à necessidade e à acidentalidade (§248 Enc.).

A contradição da Idéia de natureza, que se encontra na relação conceito e acidentalidade, liberdade e necessidade, faz com que na instância do direito, a pessoa tome posse da natureza sob a forma de propriedade para realizar o seu próprio conceito. A natureza, então, aparece como meio à concretização da liberdade da pessoa.

7.0) A POSSESSÃO: COMO EXPRESSÃO DA VONTADE LIVRE

As coisas (sejam como determinação da natureza, sejam como simples expressão positivada das qualidades do espírito) ao estarem na esfera da posse possibilitam que a pessoa, em sua vontade subjetiva, tenha o direito de colocar a sua vontade livre nelas (§44).

As coisas, como meio, servem para que a pessoa possa realizar em sua particularidade o direito de posse de algo externo a si mesmo. Além da tomada de posse, a pessoa surge como finalidade substancial (substantieller Zweck) à própria

coisa (33) , pois a coisa como tal não possui finalidade. Torna-se legítimo assim ao homem, ter o direito de apropriar-se de todas as coisas.

A vontade livre aparece, deste modo, no ato de tomar posse de algo. Pois, é a vontade que instaura o próprio sentido de realidade à coisa. A independência da coisa em seu em si (substancial) é somente válido à consciência (842) que se encontra em uma instância cindida entre ela e o mundo (34) .

7.1) A VONTADE LIVRE E A TOMADA DE POSSE

A vontade livre é ao mesmo tempo em si e para si, ou seja, ela se sabe na sua estrutura de vontade como vontade livre e infinita. A consequência dessa determinação da vontade livre é a possibilidade de toda e qualquer coisa se tornar propriedade do homem (adendo 844). Por isso "todo homem tem o direito de transformar sua vontade em coisa ou de fazer da coisa sua vontade, em outros termos, de suprimir a coisa para fazê-la sua" (844).

A relação que a vontade livre tem com as coisas se dá por meio de um tipo de "incorporação externa" (35) . Através

33 No §42 Hegel expõe os dois significados opostos da coisa. No primeiro ela aparece como substância frente à pessoa (daí as qualidades do espírito terem um caráter coisa). No segundo, a coisa aparece como pura exterioridade, sendo o espírito livre que surge como substância frente à coisa.

34 É, em última instância, o que ocorre com o entendimento; que para Hegel tem o seu cumme com a filosofia kantiana.

35 A referência de exteriorização (Veräußerung) que Hegel (§43) faz em relação às qualidades da pessoa, nos possibilita dizer que a tomada de posse é uma forma de incorporação externa de algo, que se torna elemento constitutivo da vontade como pessoa.

desse movimento de incorporação, as coisas tornam-se pura fonte às impulsões dos desejos naturais e particulares da vontade, enquanto passíveis de serem adquiridas pela posse.

A pessoa, tendo a capacidade de apreensão das coisas, realiza tanto a tomada de posse (Besitznahme), que intitulamos acima de "incorporação externa", como os desejos naturais da vontade. Em outras palavras, a atividade da pessoa ao adquirir algo tem como estrutura significativa o interesse particular de possuir (tomar posse) aquilo que é externo a ela mesma (845). A particularidade da vontade tem, no âmbito da posse, uma importância chave, pois é ela que possibilita à vontade livre, no ato de tomar posse, efetivar-se como vontade. Pois a vontade livre ao refletir-se na sua particularidade sensível, concretiza-se naquilo que é verídico e jurídico na possessão; ou seja na determinação da propriedade (845).

A vontade surge como a determinação da propriedade. E é por meio da determinação pessoal da vontade (846), que a propriedade torna-se objeto jurídico, no que diz respeito à posse. Além disso, a vontade ao tomar posse de algo externo a si mesma, faz com que ela própria tome ciência da sua estrutura desejante em termos racionais.

8.0) A PROPRIEDADE PRIVADA

Hegel no §46 indica o caráter subjetivo da vontade que se torna objetiva por meio da posse. Ao tomar posse de algo, o indivíduo faz com que a sua vontade prevaleça na forma de propriedade. Daí a determinação da propriedade privada. Hegel confirma a estrutura desejante da vontade singular a partir do contra-ponto que faz entre propriedade coletiva e particular. Tudo aquilo que é suscetível de tornar-se posse particular de alguém, fica potencialmente suscetível de vir a ser propriedade privada. É o que ocorre com a propriedade coletiva que pode, segundo Hegel, ser dividida entre os indivíduos. A divisão da propriedade coletiva pode transformar-se, assim, no pivô da dissolução de uma comunidade. Pois, vai depender do livre arbítrio de cada um ceder a sua parte ao todo da comunidade.

Ao expor de forma sucinta essa questão entre a propriedade particular e a coletiva, o nosso filósofo quer chamar a atenção para a necessidade conceitual da liberdade, tendo como forma básica essa particularidade da propriedade privada. Em outros termos, Hegel pretende mostrar que para se concretizar o conceito de liberdade, é preciso que a liberdade apresente-se primeiramente na singularidade da vontade dos indivíduos. Sendo assim, Hegel pensa ser injusto a idéia do Estado platônico que impossibilita, por meio de um princípio geral (*allgemeines Prinzip*), a realização da propriedade privada.

No adendo do §46 Hegel reafirma a necessidade de ter-se na realidade existencial do conceito de Liberdade a propriedade privada. Deste modo, o raciocínio hegeliano tenta apreender na primeira parte da *Filosofia do Direito*, o motivo da liberdade surgir como vontade subjetiva da pessoa. É a vontade subjetiva, então, que aparece como vontade real. É nessa condição de ser real que a vontade subjetiva aparece como propriedade. A propriedade é um tipo de epifania da vontade, expressando-se na objetividade jurídica.

A liberdade como vontade, então, tem no seu processo de concretização conceitual uma primeira determinação que é a da subjetividade. É essa determinação que Hegel chama atenção para o problema da liberdade em termos ontológicos. A liberdade, na instância da subjetividade, realiza-se na pessoa (§47) que se põe como consciência das suas vontades. Daí Hegel dizer (§47) que o animal não se mutila ou se machuca a si mesmo por vontade própria, como o homem pode fazer. Com isso, Hegel pretende expressar que o homem é essencialmente sujeito livre em si e para si.

O homem dispõe de si mesmo na imediaticidade da sua vontade individual. É essa vontade individual, que Hegel leva em consideração no interior do processo do conceito de liberdade.

9.0) A ARBITRARIEDADE DA VONTADE

A vontade individual, por outro lado, por estar em uma dimensão da arbitrariedade dos seus desejos, encontra-se sem poder determinar a si mesma. Deste modo, "na esfera da personalidade abstrata, este lado particular não é ainda colocado como idêntico à liberdade" (§49).

Esse lado particular da vontade que corresponde à natureza da personalidade abstrata, diz respeito aos fins subjetivos desta personalidade. A natureza da personalidade se realiza, assim, na posse daquilo que ela deseja. Sendo assim, "na minha relação com as coisas exteriores, isto que constitui o elemento racional, é o fato de eu possuir uma propriedade" (§49).

Além disso, com a arbitrariedade da vontade aparece a não existência da igualdade entre as pessoas. Para Hegel a igualdade é uma simples representação do entendimento (§49). Pois as pessoas se apresentam na esfera da diferenciação quantitativa da posse. Hegel aponta que "não se pode falar de injustiça da natureza a propósito da repartição desigual dos bens e das fortunas, pois a natureza não é livre, e por conseguinte, não se pode ser justo nem injusto" (§49).

Sendo assim, a vontade individual enquanto subjetividade encontra-se isenta de qualquer espécie da forma ética. O que está em questão é a realização da vontade arbitrária de tomar posse de algo; isto é, de fazer da matéria de alguma coisa uma propriedade da vontade arbitrária. Por isso, não

se leva em consideração as outras pessoas em suas particularidades. Não existe uma forma de reconhecimento do outro como identidade no que concerne a igualdade entre as pessoas. O único reconhecimento é o da vontade que precisa se objetivar na tomada de posse. Por isso, Hegel preocupa-se em esclarecer, no seio do direito abstrato, o significado do ato de tomar posse.

10.0) O PROCESSO DA TOMADA DE POSSE

Sendo a preocupação de Hegel com a estrutura significativa da propriedade enquanto realização da vontade subjetiva, ele tematiza essa preocupação a partir da tomada de posse (Besitznahme).

O ato da tomada de posse como uma das determinações da propriedade, na relação da vontade com a coisa, apresenta-se de três modos: o primeiro como puro ato corporal de apossar-se imediatamente de um objeto (die unmittelbare körperliche Ergreifung); o segundo como elaboração ou formação (Formierung); e o terceiro como simples nomeação (die blosse Bezeichnung) (§54).

Todos esses três modos de tomada de posse vão conter em si mesmos a passagem da determinação da singularidade à determinação da universalidade da vontade. Isto significa que a vontade no âmbito primário da subjetividade precisa passar da esfera do singular para a esfera do geral. O que está sendo despontado nesse movimento de passagem do

singular para o geral é a estrutura da objetivação da vontade no ato de tomar posse. Essa objetivação ocorre, então, nos três atos da tomada de posse.

A tomada de posse corporeamente do objeto, enquanto o primeiro modo da tomada de posse, permanece em uma relação sensível com este objeto; motivo pelo qual não se estabelece uma ligação com as diversas relações que formam a totalidade do objeto, em termos das qualidades naturais do mesmo. Além disso, a tomada de posse corporal não permite a relação do objeto apossado com a natureza de outros objetos (36). O que caracteriza, então, a tomada de posse corporal é a sua fragmentação. Como salienta Hegel "a tomada de posse se faz de modo fragmentário, eu não posso fazer entrar na minha posse mais do que isto que eu posso tocar com o meu corpo" (§55).

A elaboração (*Formierung*) (37) como o segundo modo de tomar posse, realiza-se através da transformação do objeto. O objeto, então, passa a ter uma determinação externa para si, não limitando-se mais à presença física, intelectual ou ainda desejante do sujeito que o possui (§56). Pois, o objeto passa a subsistir para si mesmo.

A tomada de posse pela *Formierung* significa a elaboração do próprio objeto pelo sujeito na atividade de

36 Como Hegel salienta a respeito do moinho: o homem não criou o vento, mas este se relaciona com o moinho criado por ele.

37 Embora etimologicamente *Formierung* seja diferente de *Bildung*, ambas possuem o sentido de transformação enquanto formação de algo.

posse (38) . Desta sorte, "a Formierung é a tomada de posse mais adequada à Idéia, pois ela unifica em si o objetivo e o subjetivo" (856). Sendo assim, pela atividade transformadora da Formierung, o objeto pode (potencialmente) tomar as mais variadas formas, como Hegel se refere ao campo a ser cultivado (856 adendo). Pois, ao ser formado por um tipo de cultivo, o campo ganha uma forma momentânea que pode ser infinitamente variada em função do modo de como a terra está sendo transformada.

O último modo da tomada de posse está relacionado à representação. É por meio da representação, sob a forma da marca, que se completa o movimento da posse. Pois a marca representa a tomada de posse de algo pela vontade (858). O sinal significa, então, a demonstração da dominação do homem sobre as coisas.

Sendo assim, a tomada de posse apresenta-se como realização da vontade. O objeto torna-se assim predicado da vontade (859).

38 O que Hegel pretende apontar com essa atividade transformadora (Formierung) é o trabalho reflexivo e criativo que o sujeito realiza na posse. Trabalho que consiste na superação do homem em relação à natureza, ao transformá-la de coisa bruta em objeto; no qual concretiza-se a liberdade da vontade do homem.

10.1) O USO DA POSSE

O uso da coisa (der Gebrauch der Sache), ao contrário da tomada de posse, apresenta-se como destruição daquela positividade alcançada pela vontade na estrutura dos tipos da tomada de posse. O uso da coisa vai apresentar-se como relação de negação entre a vontade e a coisa por meio do uso. Pode-se dizer que o uso da coisa é uma espécie de antítese da tomada de posse. Pois a vontade, positivando-se na tomada de posse, precisa manter-se como vontade particular, e para isso, destroi, por meio do uso, a coisa. A coisa entra aqui como elemento negativo, diferentemente do contexto da posse. Pois a função da posse é manter a positividade da vontade para o uso.

Na utilização da coisa, a vontade apresenta-se com outra face da sua determinação. A utilização marca o quanto a coisa é propriedade da vontade (da pessoa). Como Hegel salienta, é preciso que a coisa disponha-se à vontade para que se possa efetivar o conceito de propriedade. Isto é, que a coisa possa tornar-se propriedade de uma pessoa (§61).

O uso da coisa como propriedade faz parte da manifestação da liberdade da vontade em seu processo constitutivo. É no uso que a vontade pode dispor do valor da coisa (§63) enquanto propriedade para satisfazer as suas necessidades. Realiza-se assim no uso a liberdade da vontade.

A relação de propriedade entre a vontade e a coisa

nadifica-se no uso desta última. A coisa passa a não ser mais considerada como propriedade da vontade. Deste modo, surge a questão da alienação da propriedade.

11.0) A QUESTAO DA ALIENAÇÃO (ENTAUSSERUNG)

É na alienação da propriedade (§65) que se fecha o ciclo das determinações da propriedade. Como Hegel aponta já no §53, a parte da alienação possibilita à vontade se relacionar consigo mesma ao alienar-se da própria coisa. Tanto na tomada de posse como no uso da coisa, a vontade estava envolvida em uma relação externa a si mesma. Embora fosse preciso essas duas formas de relação para que ela pudesse alçar o caráter infinito de si enquanto vontade sobre as coisas.

A alienação, por meio da própria vontade em desejar separar-se da coisa, é o momento que traz à baila o estar só consigo mesma da vontade. É assim que ocorre a reflexão da vontade sobre si mesma.

O que interessa na alienação, enquanto síntese do lado positivo da tomada de posse (com os seus três momentos) e do lado negativo do uso da coisa, é a apreensão da determinação da vontade como vontade em sua infinitude. A alienação da propriedade revela o conceito da vontade para ela mesma. Em outros termos, a síntese que se efetua na alienação da propriedade permite que a vontade tome posse de si mesma como personalidade. A vontade reconhece-se nessa síntese

como vontade em si e para si sob a forma da pessoa; independente da sua relação com a coisa apossada.

O caminho que vai da exteriorização à interioridade da vontade, desemboca no processo auto-reflexivo da vontade, em que o plano material passa a ter uma importância secundária. Esse processo se dá no afastamento da vontade em relação à coisa.

Na alienação da propriedade, a vontade tem a possibilidade de "vivenciar" em si mesma, sem a presença da coisa, a sua identidade. Mas para se alcançar essa identidade pura da vontade foi preciso, como já vimos acima, que a própria vontade invertesse o caminho da sua efetivação; que primeiramente se dava por meio do caráter externo da coisa, na instância da propriedade.

Vai haver, então, uma espécie de necessidade da vontade de voltar-se para si mesma. Volta esta que significa, dentro do processo conceitual hegeliano, uma negação da negação (síntese) daquela externalização da liberdade (enquanto propriedade); voltando-se para sua primeira instância, que era a de auto-relação vazia de conteúdo (caráter sem conteúdo e simples da relação que a vontade livre mantinha consigo em sua universalidade abstrata - Ver no nosso presente texto o subtítulo 1.0). Entretanto, a vontade volta-se para si sem aquela caráter vazio de determinação, que ela possuía no início do seu processo conceitual.

Sendo assim, a questão que reaparece é a busca da adequação entre vontade e o seu conceito de Liberdade.

11.1) O RETORNO AO PARA SI DA VONTADE

Para a vontade alcançar a si mesma em sua identidade e realizar o conceito de propriedade, ela precisa passar pelo retorno de si mesma através da alienação (Entäusserung). A verdadeira alienação como é salientada por Hegel (§65) é aquela que resulta de uma declaração ou explicação (Erklärung) da vontade, em que esta não considera mais a coisa como sua. Conclui-se com essa declaração que a alienação é a concretização conceitual da tomada de posse. Pois, esse tipo de tomada de posse diz respeito não à coisa propriamente, mas antes à vontade em sua identidade. A coisa apossada que se apresentava inicialmente como exteriorização da vontade torna-se, depois dessa declaração da vontade, pura abstração de si mesma. Se anteriormente, isto é, antes da realização do processo de concretização da identidade da vontade consigo mesma, a coisa apresentava-se como sendo a essência (§42) que exteriorizava a vontade, ela passa a ser, depois do processo de alienação da vontade, não mais a substância, mas simples matéria vazia de determinação.

Alienando-se da coisa por desejo própria para apreender a sua identidade, a vontade torna-se a partir desse movimento de alienação da propriedade, inalienável (Unveräusserlich) para si mesma. Isto significa, então, que a vontade não pode alienar-se das suas determinações

substanciais, as quais a constituem como pessoa (§66). Por isso, são imprescritíveis todos os direitos que a vontade tem como pessoa, pois esses direitos são determinações próprias a ela mesma. Enfim, são imprescritíveis tanto as determinações particulares como universais da pessoa na instância do direito.

Desta sorte, o direito da vontade sobre as suas determinações, que fazem parte da sua própria constituição, permanecerem inalterados independente do seu uso. Pois os direitos da vontade são inalienáveis dela mesma.

Por isso, a Liberdade é o conceito chave de toda a estrutura da vontade no movimento de concretização do seu conceito. Sendo assim, o direito da inalienabilidade da vontade é imprescritível. Pois:

"(...) o ato pelo qual eu tomo posse da minha personalidade e do meu ser substancial faz de mim um ser capaz de responsabilidade jurídica, de moralidade, de religião, e suprime as determinações de exterioridade" (§66).

A pessoa ao tomar posse das suas determinações, enquanto vontade, ganha consciência do direito que ela tem sobre si. O discernimento que a pessoa tem do direito de dispor de si mesma faz com que a vontade torne-se racional no ato das suas ações.

A racionalidade da vontade, na instância da pessoa (consciência de si), possibilita o indivíduo refletir sobre as suas decisões, sem desconsiderar a totalidade da

vida ética. Pois a pessoa está inserida no universo das múltiplas relações que ocorrem entre os indivíduos no âmbito da vida comunitária.

A tomada de posse das determinações internas da pessoa feita por ela mesma, faz com que os indivíduos sejam responsáveis pelas suas ações, principalmente, em relação ao direito de terceiros (39) .

Esse respeito pelo direito alheio vai se caracterizar pelo respeito à propriedade alheia, seja na esfera material, seja na esfera intelectual (ver §69). Daí a necessidade de haver uma espécie de mecanismo que regularize, de forma objetiva, as relações entre os indivíduos nas suas ações no âmbito do direito.

12.0) O SURGIMENTO DO CONTRATO

O contrato, então, aparece como determinação de uma vontade comum a duas pessoas (enquanto vontades particulares).

Deste modo, a mediação da relação das vontades possibilita que a propriedade esteja na instância de uma vontade comum (40) . A propriedade na sua existência (Dasein), assim como na sua concretização conceitual, contém em si o momento de uma vontade comum que se realiza pelo

39 A partir daquela máxima apresentada no início do direito abstrato: Sou uma pessoa e devo respeitar os outros como tal (§36)

40 Nós podemos salientar que é nessa relação, a qual tem como cerne a propriedade, que surge um tipo de intersubjetividade no interior do direito abstrato.

contrato entre duas vontades unilaterais.

Como processo de concretização de uma vontade comum, o contrato apresenta-se pela contradição em que uma vontade particular só permanece sendo proprietária de algo, na medida em que a outra vontade particular abdica do seu direito de ter o mesmo objeto.

É preciso que no contrato uma das partes reconheça o direito da outra em relação à posse de algo através da abdicação do mesmo objeto. Assim, a abdicação de uma vontade em relação à posse de algo vai significar a realização do processo de uma vontade comum entre duas vontades unilaterais, em que uma delas, ao mesmo tempo, reconhece e abdica do seu direito de posse, enquanto a outra é reconhecida e mantém o seu direito de posse através daquela.

Só assim, uma vontade unilateral pode realizar-se enquanto proprietária de algo, em que, ao mesmo tempo, é para si e também é para um outro. Outro este, que é excluído daquela vontade unilateral, mas que precisa também ser considerado como vontade (unilateral), para que haja um reconhecimento em termos objetivos da propriedade enquanto posse de uma vontade particular fundada em uma vontade comum. Daí cessar a unilateralidade da vontade particular que passa para uma univocidade com outras vontades a partir da estrutura conceitual do contrato.

12.1) A INDEPENDENCIA DA VONTADE NO CONTRATO

Mesmo no contrato, a vontade particular permanece naquilo que ela é enquanto tal (na sua singularidade). Pois o contrato permite que ela continue como ela é ao se relacionar com as outras vontades, a partir de uma aparente (Schein) identidade (41). Mas para que tal identidade ocorra, é preciso que cada uma ceda em relação à vontade de outra. Isto é, que cada uma aliene-se da sua própria vontade enquanto proprietária de algo.

Abdicando-se da sua vontade para chegar a um contrato com uma outra vontade, as vontades contratantes comportam-se livremente uma em relação à outra. Ambas são pessoas independentes. Mostra-se assim, que a concretização do conceito de contrato ocorre a partir do caráter independente de cada vontade. Essa independência das vontades é exposta por Hegel a partir de três pontos básicos no parágrafo 75:

- "1) O contrato provem do livre arbítrio.
- 2) Que a vontade idêntica (comum) que, pelo contrato, atinge à existência (Dasein) é somente uma vontade colocada pelas duas partes contratantes, então que é uma vontade comum e não geral em si e para si.
- 3) Que o objeto do contrato é uma coisa singular

41 Embora haja uma aparente identidade entre as vontades particulares no contrato é a diferença entre elas que permanece de modo absoluto. é o que se pode apreender no §74 em que a relação entre as vontades se dá pela mediação de uma vontade em comum, mas que ao mesmo tempo permanece a diferença absoluta entre elas, enquanto diferença absoluta de propriedades em que cada uma tem uma existência para si.

exterior, pois é somente uma coisa dessa espécie que pode ser subsumida pela vontade comum de se alienar." (42)

A partir desses três pontos resultantes da vontade unilateral e independente, Hegel expõe a determinidade do direito privado (apontando ainda a sua diferenciação com o direito público). Esses três pontos levantados no §75 perfazem todo o movimento de realização do contrato na sua esfera conceitual. Não há na determinação conceitual do direito privado uma generalidade de vontades, mas um puro acordo comum entre as particularidades. Há, então, no contrato somente o resultado de um acordo de vontades particulares em termos comuns. Além disso, a vontade limita-se no contrato a ceder somente aquilo que não a separe (aliene) de si mesma enquanto determinação intrínseca a si. Daí o objeto do contrato restringer-se a "uma coisa singular externa".

O contrato, estando na instância do privado, compreende somente a vontade comum de duas vontades independentes, enquanto vontades que se propõem a cumprir o acordo estipulado por elas. O contrato, então, é um mecanismo regulador dessas vontades, as quais precisam ao mesmo tempo ceder e adquirir algo que esteja na esfera da posse de alguém.

Com o resultado do conceito de contrato torna-se clara a estrutura arbitrária da vontade. A ênfase dessa estrutura

42 Substituímos as letras gregas do texto original pelos números por causa do limite operacional da nossa máquina.

está na realização das intenções da vontade da pessoa em sua independência imediata enquanto vontade particular. A arbitrariedade da vontade funda-se na sua própria unilateralidade independente de qualquer outra vontade (também) particular.

A vontade como propriedade (realização da existência [Dasein] da vontade subjetiva), deixa de ter pelo contrato o caráter simples da pura tomada de posse da coisa, em que não havia uma combinação de duas vontades particulares. A propriedade é, então, o resultado da estipulação (§79) do acordo feito pelas partes (vontades particulares) através da execução do contrato (43) .

O que está por detrás das ações de execução contratual é, entretanto, a própria arbitrariedade da vontade particular. A vontade particular continua, mesmo no contrato, presa à sua natureza unilateral. A vontade particular só compartilha de uma vontade comum pela sua estrutura egoísta de usufruir de algo, mesmo tendo que ceder outra coisa sua. Daí o interesse da vontade particular pelo contrato. É nestes termos de troca que ela obriga-se a executar aquilo que foi estipulado pelo contrato.

43 É por meio do contrato que a posse de algo deixa de ser uma simples coisa no poder externo de alguém, a partir de uma impulsão das necessidades naturais de uma vontade particular, passando a ter um caráter substancial na vontade comum de duas vontades (§45 e §78).

13.0) O AMBITO CONTINGENTE DA VONTADE EM SI

Hegel chama atenção no §81 para a limitação da vontade particular, a qual não consegue ultrapassar a sua determinação unilateral no contrato. Daí ocorrer no âmbito da vontade comum somente uma simples identificação das unilateralidades de cada uma das vontades. Sendo assim, a contingência sub-existe a cada momento da formação conceitual do contrato. A independência imediata, que caracteriza as pessoas envolvidas na vontade comum, no processo contratual, é o que possibilita a especulação hegeliana compreender a lógica da contingência da vontade particular como vivência (experiência) da vontade em si.

Deste modo, no contrato o que se tem é o uso aparente do em si da vontade. A substância da vontade em si é somente para a vontade particular uma aparência de si mesma. Na realidade não existe ainda na vontade comum uma síntese entre o em si da vontade geral com o para si da vontade particular. É somente a aparência dessa síntese que tem lugar na vontade comum.

A vontade estando somente para si, na sua particularidade, manifesta-se tanto na arbitrariedade, como na contingência da sua opinião e do seu desejo (§81). Eis o motivo da reflexão hegeliana considerar essa particularidade da vontade oposta àquilo que é em si na instância do direito.

O contrato, então, mostra-se como negação do direito.

Pois a sua estrutura existencial corresponde à arbitrariedade e a contingência da vontade particular sob a égide da vontade comum contratual.

Com o contrato revela-se o problema do direito em si ou da vontade geral. Por meio dessa revelação é que ocorre a passagem do contrato à injustiça. Com a injustiça chega-se ao cerne da determinação da vontade particular como negação do direito.

14.0) A NEGAÇÃO DO DIREITO: A INJUSTIÇA

A aparência do direito (§83) enquanto independente da sua substância, ocorre em três formas de negação do direito, quais sejam, a negação do direito sem a fraude, a fraude, e o crime. Com essas três formas radicaliza-se a diferença entre o direito (em si) e a sua negação (a injustiça). Como Hegel explicita no §82, a negação do direito não mostra a sua determinação claramente. . Aparentemente a negação do direito o apresenta enquanto tal, porém, desprovido da sua essência. Por isso o direito apresenta-se como brilho (Schein) da sua própria determinação essencial nessa negação.

Deste modo, o primeiro patamar desse brilho do direito é o da ingenuidade injusta (Unbefangenes Unrecht) em que ocorre as colisões jurídicas. Pois os "títulos jurídicos" enquanto validade do direito em si, e que são reconhecidos por terceiros, tornam-se somente direito numa instância

particular.

A vontade particular pode reivindicar para si, a partir dos títulos jurídicos (Rechtsgründe), algo que também pode ser reivindicado por um outro nas mesmas condições. Ocorre assim a utilização do direito em si pela particularidade da vontade através dos títulos jurídicos. Títulos que garantem o reconhecimento aparente do direito de uma vontade particular de possuir algo que também pode pertence a outro, com os mesmos direitos reconhecidos através dos títulos jurídicos (§84) . Essa primeira negação do direito demonstra (§83) a existência de uma aparência do direito nas titulações jurídicas (Rechtsgründe). Pois, os títulos representam somente a vontade particular de cada pessoa envolvida em um conflito jurídico. Não há, então, na instância da titulação jurídica a concretização do direito em si. Daí o direito se apresentar como uma caricatura de si mesmo.

A ingenuidade do eu da vontade particular não se apercebe da sua própria separação em relação ao direito em si. Por isso, a vontade particular é injusta de forma ingênua em relação ao conflito com uma outra vontade particular. Ela não consegue superar a sua própria opinião particular ao que diz respeito ao ato de investigar se ela tem razão ou não em relação ao objeto disputado. Pois vontade particular confia nos títulos jurídicos que ela possui para fundamentar o seu direito. A vontade particular acredita estar de acordo com o direito através dos títulos.

Mostra-se assim que não há uma auto-reflexão crítica da vontade, na instância do eu da vontade particular, que possa reconhecer e negar a sua própria determinação particular. E por não haver essa auto-negação da sua particularidade, a vontade no seu direito subjetivo pode cometer uma injustiça sem ter a consciência do ato que está fazendo. Pois é o próprio brilho (Schein) do direito, enquanto rechtsgründe da vontade particular, que legitima ou permite a realização do ato injusto ou contrário ao direito em si. Daí Hegel apontar para o brilho do direito do título jurídico, que somente respeita e valida o direito subjetivo da vontade. Garantindo assim a certeza das ações da vontade particular.

O segundo tipo de negação aludida por Hegel é a fraude (Betrug). Nessa negação do direito a vontade particular tem consciência do seu ato injusto, porém, utiliza-se do brilho do direito, que lhe garante, por meio das titulações jurídicas, a legitimidade do seu ato. Se no primeiro modo de negação do direito a vontade particular ainda tinha certeza das suas ações correspondentes ao direito em si (e por isso ainda havia respeito ao direito), no segundo modo de negação a vontade particular se aproveita do mecanismo ou do aparato da aparência do direito para fazer valer os seus interesses particulares. Embora tal negação não vá contra a vontade particular de terceiros, ela vai contra o direito em si.

A fraude, então, é o resultado da redução do direito universal a um direito puramente universal aparente (887). Sendo assim, "no contrato essa redução consiste em fazer da

comunidade das vontades uma comunidade puramente exterior" (887).

Utilizando-se do contrato, que é o quê garante a validade das vontades enquanto vontade comum, a vontade arbitrária pode enganar a outra parte contratante em relação à coisa, compreendida como o motivo do contrato (888).

O crime como o terceiro modo de negação aparece como a verdadeira injustiça. Pois ele não respeita nem o direito em si e nem a forma como esse direito surge na sua aparência ou brilho (Schein). Isto é, o crime lesa tanto o direito em si na sua universalidade substancial, como o direito no seu aspecto subjetivo (890).

A forma violenta de como se dá essa terceira negação incide diretamente contra a coisa enquanto propriedade, ou seja, enquanto vontade particular que se põe numa coisa exterior (890). Ao violentar a coisa o crime viola a própria vontade particular de uma outra pessoa.

A violência traz de uma forma negativa a necessidade do direito em si na sua essência. Como ressalta Hegel no §91 "a vontade livre não pode ser violenta em si e para si". Pois a Liberdade é o fundo em que se estrutura todo o conceito do direito.

Não é possível à Liberdade concretizar-se como conceito na existência da vontade particular estruturada na violência e na coerção sobre outra vontade naquilo que diz respeito ao seu direito de propriedade. Pois "a vontade, somente tem

existência mesma, na medida em que a idéia ou a realidade livre e a existência mesma, na qual ela se colocou, seja o ser da Liberdade" (§92).

Com a violência e a coerção presentifica-se a total diferença entre determinação da injustiça e a determinação da Liberdade. A determinação do crime, enquanto concretização do conceito de injustiça, não pressupõe o ser da Liberdade na sua existência. Por isso, o crime e a coerção destroem imediatamente neles a existência da Liberdade. Não há de modo algum a possibilidade do conceito de Liberdade se realizar como Idéia, na existência do crime e da coerção. O crime e a coerção suprimem (de uma forma aniquiladora) a Idéia de Liberdade.

O que Hegel tenta mostrar no crime e na coerção é que as suas determinações corroboram para a oposição entre vontade particularizada e vontade geral. Por outro lado, a própria violência da coerção ou do crime pode ser suprimida (no sentido de superação [Aufhebung]) por uma outra violência. Isto é, uma segunda violência que vai contra àquela primeira, com o fito de instaurar a Idéia de Liberdade na existência natural das vontades (§93).

15.0) A SUPERAÇÃO DA VIOLENCIA PELA VIOLENCIA

A vontade simplesmente natural é em si, então, violência contra a Idéia existente da Liberdade (§93). Hegel salienta a necessidade de proteger a Liberdade dessa vontade natural violenta, por meio do seu próprio realçamento existencial. Daí a necessidade da utilização de uma segunda forma de violência ou coerção contra a violência, na sua instância existencial natural.

A reflexão hegeliana tenta mostrar a necessidade da externalização da violência para que por meio de mecanismos coercitivos possa haver uma supressão da violência em si. O caráter coercitivo do direito é utilizado, assim, como é explicitado no §94, na manutenção da liberdade particular de cada pessoa configurada na propriedade (naquilo que diz respeito ao seu caráter de exterioridade).

Por outro lado, cabe ressaltar que Hegel está preocupado com a questão do direito, isto é, de retomar a sua determinação conceitual a partir de uma violência exercida contra uma violência natural em si. Por isso a sua preocupação com a violência concretizada externamente. Não importando assim a violência imaginada de forma solitária pela consciência da vontade. Como Hegel esclarece no adendo do §94, "as leis do Estado não podem, então, querer se estenderem à disposição do Espírito, pois nisto que é moral, eu sou para mim mesmo, e a violência não tem aqui nenhum sentido".

O que está em jogo nessa última parte do conceito de violência é a manutenção da exterioridade da Liberdade em termos objetivos (não entra aqui a sua determinação propriamente essencial) ao que diz respeito as vontades particulares (§97). Por isso "somente na sua existência real é que a vontade pode ser lesada" (§96). É na lesão contra a exterioridade da Liberdade que surge a possibilidade de se distinguir os diversos tipos de crimes tanto na sua mensurabilidade quantitativa como qualitativa.

É na externalização da violência que a própria vontade pode neutralizá-la na sua manifestação. Deste modo para Hegel a existência da violação é ela própria nula na sua manifestação.

"A manifestação desta nulidade é anulação desta violação, anulação que aparece por sua vez na existência ou na realidade efetiva do direito enquanto que necessidade mediadora entre ela e ela mesma pela supressão da sua violação" (§97).

A manifestação do crime é a manifestação da negação da vontade naquilo que a determina como livre. Ao violar a si mesma a vontade está exercendo a sua liberdade (como direito) de forma unilateral. A unilateralidade da ação de violar revela o cerne abstrato da vontade particular. Deste modo o resultado da externalização da violação é a anulação desta mesma violação por meio da realidade efetiva do direito, isto é, da pena. A pena tenta restituir a perda da vontade lesada naquilo que é possível.

16.0) A NÃO VIOLAÇÃO DA VONTADE EM SI

A reflexão hegeliana traz a discussão da violação para a instância metafísica da vontade, tentando resguardar de forma não maculada a vontade em si. Deste modo, não há violação (Unverletzbare) na vontade em si, pois ela não se configura numa existência positiva (positive Existenz). Só na vontade particular existe uma relação com a violação.

O direito no plano da positividade existencial da vontade particular, só é recomposto na própria violação do ato de violar. Isto é, só na negação da violação por si próprio. Sendo que a violação em sua negação tem uma conotação de punição.

17.0) A RECOMPOSIÇÃO DO DIREITO

Suprimir o crime na sua instância real não significa suprimir o mal, porém, tem o sentido de recompor o direito (na sua forma aparente) naquilo em que ele foi violado.

O interesse de Hegel na parte do direito abstrato, principalmente ao que diz respeito ao crime, não está voltado para questões morais. Porém, para a relação determinativa entre o justo e o injusto naquilo que se refere ao direito da pessoa. Do que se trata é da apreensão da justiça em termos objetivados, através da existência positiva do crime (§99). É nessa perspectiva objetivante do

direito.

A contingência da vontade subjetiva que primeiramente ocorria de uma forma externalizada nas suas relações com o direito, passa, na moralidade, para um plano interno. Com isso tem-se uma mudança do ponto de vista em relação ao direito. Na moralidade, diferentemente da determinação da personalidade, a vontade não vai se relacionar e nem se deter nas coisas externas, mas irá se relacionar consigo mesma.

A moralidade é então a auto-determinação da subjetividade (Selbstbestimmung der Subjektivität). É essa a mudança qualitativa que ocorre no movimento de concretização conceitual da vontade como Idéia da Liberdade.

18.0) CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Nós podemos concluir este primeiro capítulo nos referindo primeiramente de forma geral ao movimento de externalização da vontade. A busca da vontade pela sua determinação livre a faz experimentar (de uma forma estrutural semelhante à Fenomenologia do Espírito) nela o seu processo conceitual, a partir da exterioridade da coisa.

Ao concretizar a sua determinação na posse de algo a vontade apresenta-se na sua imediaticidade sensível. Pois para ela não basta, como vimos no início do capítulo presente, a simples unidade da consciência de si pensante. É preciso que ela experimente a realidade do mundo das coisas

direito.

A contingência da vontade subjetiva que primeiramente ocorria de uma forma externalizada nas suas relações com o direito, passa, na moralidade, para um plano interno. Com isso tem-se uma mudança do ponto de vista em relação ao direito. Na moralidade, diferentemente da determinação da personalidade, a vontade não vai se relacionar e nem se deter nas coisas externas, mas irá se relacionar consigo mesma.

A moralidade é então a auto-determinação da subjetividade (Selbstbestimmung der Subjektivität). É essa a mudança qualitativa que ocorre no movimento de concretização conceitual da vontade como Idéia da Liberdade.

18.0) CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Nós podemos concluir este primeiro capítulo nos referindo primeiramente de forma geral ao movimento de externalização da vontade. A busca da vontade pela sua determinação livre a faz experimentar (de uma forma estrutural semelhante à Fenomenologia do Espírito) nela o seu processo conceitual, a partir da exterioridade da coisa.

Ao concretizar a sua determinação na posse de algo a vontade apresenta-se na sua imediaticidade sensível. Pois para ela não basta, como vimos no início do capítulo presente, a simples unidade da consciência de si pensante. É preciso que ela experimente a realidade do mundo das coisas

para revelar para si mesma a sua determinação; ou ainda para que a sua existência apareça para si mesma.

A estrutura sensível da vontade lhe possibilita de forma imediata voltar-se para fora de si mesma. O movimento de sair de si mesma da vontade no âmbito do sensível significa já o primeiro momento do processo de objetivação da liberdade. Deste modo, a vontade surge como livre.

Por outro lado, essa vontade livre tem na sua interioridade a determinação da subjetividade, que se configura na vontade particular (enquanto indivíduo). É essa subjetividade que está primeiramente presente nas ações de objetivação da Idéia de Liberdade.

A primeira objetividade da Liberdade, então, no âmbito da vontade particular, enquanto consciência de si da pessoa, é a máxima que diz: sou uma pessoa e devo considerar os outros como tal. A partir dessa máxima podemos visualizar como o direito privado surge da própria representação da consciência de si da pessoa.

A pessoa ao formular essa máxima de respeito à outra pessoa possibilita não só o aparecimento do direito, mas também a sua capacidade de exercer de forma racional esse direito (Ver: 1.2 - A PESSOA CAPACITADA AO DIREITO).

Exercendo a sua racionalidade a vontade torna-se pessoa jurídica. Sendo assim, a vontade, enquanto pessoa, é responsável pelas suas ações. Por outro lado, a pessoa está sujeita à interdições jurídicas (Rechtsverbote) ao que se refere às suas próprias ações. Daí a existência de

prescrições jurídicas (Rechtsgebote) para que haja uma regulamentação das ações realizadas pelos diversos indivíduos.

É nesse quadro de relações jurídicas que se desenvolve ao longo do capítulo as relações interpessoais na esfera do direito.

Desta forma, é no contrato que essas relações interpessoais aparecem ligadas a um acordo em torno de algo de modo que este acordo transforma-se em uma vontade comum.

A vontade comum vai significar não uma vontade geral, mas um contrato firmado entre duas vontades particulares independentes. A indepência da vontade particular leva à dimensão de um respeito mútuo entre as vontades; mas sem que haja ainda nessa relação uma determinação da eticidade.

O direito abstrato, então, apresenta-se como o elemento determinativo da pessoa. Isto é, o direito abstrato é o que possibilita a pessoa objetivar a sua vontade levando em consideração o direito de uma outra vontade particular.

A propriedade sendo o ponto chave da concretização da pessoa tem ao mesmo tempo a função realizadora da vontade através da coisa por ela apossada, assim como a de legitimação jurídica perante outra pessoa.

O direito abstrato é, então, o reino do indivíduo; da vontade particular que procura formalmente universalizar-se por meio daquele direito.

Como resultado do primeiro momento do processo da Idéia de Liberdade o direito abstrato mostra-se na sua existência

(Dasein) como negação de si mesmo enquanto direito em si. A limitação do direito abstrato está na sua pura aparência (Schein) de pôr-se como direito em si. Deste modo, o direito abstrato dá abertura para a fraude.

A fraude, por sua vez, leva ao crime, que se constitui em violência contra a vontade livre em si. Essa violência contra a vontade em si gera, então, uma outra violência por parte da própria vontade em si para restituir a sua própria determinação livre.

O que se tem, então, no processo de determinação do direito abstrato é um movimento dialético da sua própria contradição conceitual e existencial. Pois o direito abstrato ao pôr-se como direito não concretiza o próprio conceito de direito enquanto Idéia de Liberdade.

O direito abstrato possibilita somente a realização do direito na esfera da Pessoa, enquanto vontade que legitima a sua particularidade sob a forma universal dos títulos jurídicos. Vimos ao longo do capítulo como esses títulos traziam em si a possibilidade da injustiça; portanto da não realização do conceito de direito.

Deste modo, a Pessoa que tinha a sua determinação livre realizada em função do direito abstrato, que lhe garantia a certeza da sua universalidade, apercebe-se da limitação desse direito. Pois o direito abstrato não consegue concretizar a adequação entre a vontade particular e o seu conceito enquanto vontade livre em si.

Cria-se assim um impasse para a concretização da Idéia de Liberdade. Esse impasse só é superado através da mudança de perspectiva da vontade, que passa a determinar-se não mais através da exterioridade da propriedade, porém, através da autodeterminação do sujeito moral.

A aparente objetivação da Liberdade que acontecia na exterioridade do direito abstrato passa para a interioridade subjetiva da moralidade. Ou seja, é a vontade moral, ao ser sujeito das suas ações, que objetiva a determinação da Liberdade.

Nós podemos dizer que com o direito abstrato a vontade livre alcança à exterioridade de si mesma. Além disso, mesmo sendo essa exterioridade pura formalidade da universalidade da Liberdade, ela servirá de categoria chave à subjetividade da moderna sociedade civil burguesa; naquilo que diz respeito à universalidade formal dos fins particulares dos indivíduos.

CAPITULO 2

A MORAL OU A FINITUDE ABSOLUTA

1.0) A AUTO-DETERMINAÇÃO DO SUJEITO MORAL

O processo dialético da vontade culminou, como vimos no capítulo anterior, no surgimento do sujeito moral. A vontade ao se descobrir como sujeito das suas ações, muda a sua perspectiva em relação à concretização do conceito de Liberdade (43) .

O nosso interesse em analisar a moralidade é tentar apreender o caráter universalizante, porém, abstrato, da particularidade das ações do sujeito moral. Pois, é a partir dessa universalidade abstrata que os indivíduos, no contexto da vida comunitária da sociedade moderna, intitulada por Hegel como Sociedade Civil Burguesa, procuram realizar as suas ações. A Moralidade, como resultado do movimento dialético do direito abstrato, surge como autodeterminação de si mesma, na esfera da vontade subjetiva (44) . Pois, a Moralidade, enquanto vontade, possui a sua existência

(43) Essa mudança na perspectiva da vontade vai significar também uma mudança ao que se refere à sua existência (Dasein). Pois a vontade subjetiva passa a ser a própria existência do conceito de Liberdade (ver parágrafo 106).

(44) Cabe ressaltar que na Moralidade o indivíduo ainda não aparece como membro de uma comunidade, como interpreta o Prof. Denis Rosenfield em seu livro Política e Liberdade em Hegel (pgs. 100 e 101). Pois a preocupação da investigação hegeliana é apreender a determinação da subjetividade ao que se refere à sua busca abstrata pelo universal. O sujeito moral não considera a objetividade da Eiticidade nas suas ações. Deste modo, só na terceira parte da Filosofia do Direito que podemos nos referir a sujeitos políticos, enquanto membros de uma comunidade fundada no Espírito ético. Não podemos, então, confundir a busca pelo universal do sujeito moral como tendo uma função ético-político.

(Dasein) em si mesma. Na subjetividade da moral a vontade se toma internamente por objeto. Tomando-se por objeto a vontade suprime a sua imediaticidade configurada na personalidade do direito abstrato, onde a sua existência (Dasein) estava vinculada à exterioridade das coisas. Deste modo, na Moralidade, a vontade se afirma como objeto de si mesma na sua interioridade reflexiva.

A Moralidade e a vontade ao manterem uma relação formam uma identidade entre elas. Por isso, "o ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade" (Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens). O ponto de vista moral torna-se a dimensão reflexiva da própria vontade; não somente através do seu simples em si (bloss ansich), como também do seu para si infinito (für sich unendlich).

A interioridade do ponto de vista da moral vai possibilitar a vontade ser para ela mesma. Isto significa que, se anteriormente, no direito abstrato, a vontade precisava de uma propriedade para poder se expressar como livre, na moralidade ela só necessita de si mesma. A vontade perde a sua dependência em relação à coisa. Pois, na esfera da personalidade, a vontade se experimentava sob a forma da imediaticidade sensível-abstrata da coisa. Já na moralidade a vontade se experimenta como objeto de si mesma. Entretanto, essa segunda experiência da vontade a leva para uma abstração interna a ela mesma. Esta abstração, a partir do ponto de vista da moral, é que possibilita a vontade ter uma

reflexão infinita de si mesma. A instância da reflexão, então, é a base do desenvolvimento do sujeito moral.

Além disso, a reflexão da vontade possibilita o surgimento do sujeito, no que diz respeito à autodeterminação da vontade em si mesma.

"O indivíduo livre que, na esfera do direito imediato era determinado como pessoa, é agora determinado como sujeito. É a vontade que se reflete em si, se bem que a determinidade da vontade se produz como existência nela, como determinidade que é sua, e se distingue assim da existência da liberdade em uma coisa exterior". (8 506 Enciclopédia da Ciências Filosóficas - ed. Portuguesa).

2.0) A CIRCUNSTANCIALIDADE DA SUBJETIVIDADE

Como autodeterminação de si mesma, a vontade se põe como sujeito, porém, a sua existência está vinculada à circunstancialidade subjetiva do indivíduo. Cria-se, então, uma inadequação entre a vontade, enquanto subjetividade, e o conceito de vontade em si. Entretanto, o conceito da vontade depende para se realizar da subjetividade livre na sua existência. A subjetividade da vontade aparece, então, como a realizadora do conceito da vontade em si.

Como apontamos acima, é por meio da subjetividade que ocorre uma diferença entre a vontade e o seu conceito. Nesta

diferença é que o pensamento hegeliano desenvolve o seu trabalho conceitual, tendo como base o conflito entre o conceito e a sua concretização. Porém, esse conflito fica como que escondido nas relações existenciais entre a vontade subjetiva, como indivíduo livre, e o conceito de vontade em si. É essa inadequação que Hegel procurará solucionar ao longo do processo dialético da Moralidade.

O estatuto de existência da Idéia de Liberdade é dado pela própria subjetividade, como anteriormente era dado pelo direito abstrato. Hegel sabe que não pode "lutar" contra a circunstancialidade da subjetividade (45), e por isso faz com que a Idéia se "dobre" aparentemente a ela, para poder se concretizar, mesmo que de uma forma conceitualmente distorcida. É isto que faz Hegel apresentar a subjetividade formalmente como a realizadora da vontade em si.

A subjetividade da vontade, como Moralidade, é o que vai dar o caráter real do conceito de vontade em si. Pois, é na Moralidade que o sujeito, na sua individualidade livre, tem o domínio sobre as suas ações no mundo. Tendo domínio das suas ações o sujeito se torna conhecedor do Bem.

Não é, então, na esfera das leis do direito abstrato que se dá a violação daquilo que é justo ou injusto, mas é na própria reflexão moral que o indivíduo vai distinguir o que está, na sua ação, em adequação com o direito em si.

(45) Daí o trabalho da cultura na terceira parte da Filosofia do Direito, principalmente na sociedade civil burguesa, em formar o Espírito objetivo no interior da circunstancialidade da subjetividade dos indivíduos.

Pois, a estrutura reflexiva da subjetividade é que determina o próprio conceito de direito.

Hegel pretende com a subjetividade trazer a questão da Liberdade para o plano da moralidade, que tenta sobrepor a forma do juízo moral à forma do direito em si. Sendo que esta última só pode ser, enquanto conceito, por meio daquela. A determinação do direito está presa ao ponto de vista da moral. Sendo assim, o conceito de direito fica condicionado à subjetividade moral.

Para o direito poder se realizar, é preciso que ele seja reconhecido como tal pela vontade subjetiva. Daí a necessidade do direito ter que se condicionar à autodeterminação da vontade subjetiva para poder se realizar como Idéia na esfera da universalidade.

A subjetividade da vontade não admite nenhuma outra determinação que não esteja ligada ao seu processo reflexivo. A ação reflexiva da subjetividade faz com que as coisas passem pelo crivo do seu para si (46) .

Além disso, é esse para si que faz com que a vontade subjetiva apresente-se como distinta da vontade em si. A diferença entre esses dois planos do conceito da vontade marca a abstração da vontade subjetiva em relação ao em si do seu próprio conceito.

(46) Ao adquirir o saber de si mesma a vontade subjetiva procura, enquanto sujeito, verificar se tudo aquilo que faz parte da sua ação é proveniente de si mesma.

3.0) A UNIVERSALIDADE FORMAL DA VONTADE

A subjetividade como autodeterminação infinita da vontade constitui o elemento formal da mesma (§108). Em outros termos, ela assegura a universalidade formal do direito em si da vontade, por meio da sua reflexão auto determinante.

Em assegurando a universalidade formal da vontade a subjetividade reafirma a sua diferença com a vontade em si. Pois, ela só possui este caráter de formalidade em relação ao conceito de vontade, não mantendo uma identidade com a substância mesma da vontade.

Na ação de pensar, a autodeterminação da subjetividade não consegue apreender a determinação objetiva do conceito de vontade em si. Daí a pura inquietação da autodeterminação da subjetividade em relação àquilo que ela, enquanto consciência, pensa ser diferente de si mesma. O ponto de vista da moral é, deste modo, o ponto de vista da diferença, que resultará no processo de identidade entre a vontade e o seu conceito na terceira parte da Filosofia do Direito.

A própria formalidade, então, é o resultado do ponto de vista da vontade subjetiva, a qual no seu movimento de autodeterminação se dá o seu próprio conteúdo. A formalidade aparece como algo colocado pela própria subjetividade. Por isso, "na sua determinação geral, esta formalidade contém primeiramente a oposição da subjetividade e da objetividade e a atividade que lhe se relaciona" (§ 109).

A formalidade dentro do processo de oposição entre subjetividade e objetividade, como aponta Hegel no § 109, tem como função limitar os conteúdos que a subjetividade se dá, no seu processo de autodeterminação infinita. Isto é, o limite formal procura suprimir a própria delimitação subjetiva fazendo com que os conteúdos da subjetividade passem para um plano objetivo. Daí formalidade da vontade ter um caráter de dever, que tenta identificar, na ação moral, aqueles conteúdos da subjetividade que estão em conformidade com o Bem (§ 110).

O trabalho da vontade subjetiva de tentar apreender a sua própria identidade consigo mesma faz com que ela não saia dos seus conteúdos dados por si mesma. A vontade subjetiva tenta dar a esses conteúdos um limite por meio de um elemento formal. Entretanto, ela não consegue suprimir os seus conteúdos subjetivos. Pois, mesmo o elemento formal é um conteúdo seu. A vontade subjetiva fica dando voltas em círculos em torno dos seus próprios conteúdos (47).

A vontade subjetiva ao obter em si mesma e para si mesma o seu conteúdo, isto é, sua auto-identidade, vai ter como fim íntimo (innerer Zweck) a realização dos seus conteúdos, enquanto determinação particular, na esfera de uma exterioridade objetivada (§110). Porém, essa forma objetivada dos conteúdos da vontade subjetiva (ou moral) precisa continuar como sendo resultado de uma intenção ou

(47) A subjetividade não consegue sair do seu próprio limite (Schranke). Ela ultrapassa os limites dos seus conteúdos de um modo ilusório. Por isso, a vontade moral voltar sempre ao ponto inicial da sua subjetividade.

projeto da vontade em si e para si mesma no plano da sua determinação interna. Pois, a vontade só reconhece aquilo que é produto da sua reflexão. Deste modo, a exterioridade objetiva do seu conteúdo precisa ser um produto da consciência subjetiva.

A consequência imediata desse fim íntimo (innerer Zweck) da vontade subjetiva é o problema da adequação entre o seu conteúdo e a essência do conceito de vontade em si.

Tendo em vista, que a reflexão da autodeterminação da vontade subjetiva permanece numa formalidade da sua diferença com a vontade em si, o conteúdo dessa reflexão tem que se pôr uma exigência (Forderung) para poder estar em adequação com a essência universal da vontade. Pela própria determinação subjetiva da vontade o seu conteúdo engloba a possibilidade de não estar conforme o conceito (§111). A exigência está no conteúdo da reflexão, que deve estar em conformidade com a universalidade do conceito de vontade.

O fim íntimo (innerer Zweck) da vontade ao ser executado (Ausführung) conserva o próprio caráter autodeterminante da subjetividade, entretanto faz com que esse fim se exteriorize de modo objetivo. Há então uma superação da subjetividade na sua simplicidade imediata.

4.0) A ESTRUTURAÇÃO DA AÇÃO MORAL

Hegel ao analisar a determinação da subjetividade sistematiza a estrutura da ação moral. A pretensão do pensamento hegeliano é mostrar o caráter de finitude dessa ação em relação à realização do conceito de Liberdade. Contudo, Hegel não descarta o direito da subjetividade em pretender, através da sua ação moral, ser o fundamento da concretização da Liberdade. Deste modo, o nosso filósofo analisa o próprio direito da subjetividade com o fito de realçar os limites da ação moral.

A realização da vontade como vontade subjetiva ou moral vai estar na ação (§113). A Ação contém a estruturação determinativa da vontade moral. Deste modo, Hegel chama atenção no § 113 para as determinações do conteúdo da ação, as quais se subdividem em três.

A primeira determinação está relacionada com o próprio saber da vontade em relação à sua ação, enquanto proveniente de si mesma. Deste modo, ao estar ciente de si mesma a vontade subjetiva é responsável por aquilo que faz na sua ação. A segunda determinação vincula-se à exigência que a vontade se faz para adequar o conteúdo da sua ação ao conceito. A terceira está relacionada à vontade de outras subjetividades. São estas três determinações do conteúdo da ação da vontade que darão suporte às três seções que compõem a Moralidade, na instância do seu direito ou da sua liberdade de realizar a Idéia de Liberdade.

5.0) O PROJETO (Der Vorsatz) E A RESPONSABILIDADE (die Schuld)

A questão que perpassa a primeira seção da Moralidade é a relação entre a ação da vontade subjetiva, na sua finitude, e a exterioridade circunstancial do mundo, enquanto objeto da própria ação. Por isso, a vontade subjetiva já pressupõe a infinitude da realidade. O projeto da vontade subjetiva é concretizar, por meio da ação, o conteúdo da sua liberdade, enquanto conceito.

Além disso está em questão a mudança que a ação da vontade, como projeto, realiza no mundo. A responsabilidade que a vontade tem nessa mudança reforça a sua consciência em relação às suas ações. Essa consciência provém da sua estrutura existencial, que a vontade possui em relação à exigência que ela se põe em estar de acordo ao conceito. Realizando uma mudança na realidade existente, a vontade se sente responsável por essa mudança. Pois, sendo sujeito, na ação de mudança, a vontade subjetiva coloca os seus conteúdos (como predicados abstratos) na realidade modificada (§115).

A própria realidade torna-se, assim, como que condicionada às ações da vontade, que se atribui a responsabilidade por essa realidade na sua variabilidade. Daí o exemplo da revolução Francesa, em que, como salienta Hegel, "o entendimento formal pode escolher entre as

inumeráveis circunstâncias da revolução como sendo responsável do evento escolhido" (§115).

A responsabilidade da vontade faz com que ela julgue a respeito da sua ação na multiplicidade do mundo real. Ela pode sentir-ser, a partir do seu julgamento, responsável ou não pelos acontecimentos que se realizam no mundo.

A vontade subjetiva tem o direito de ser responsável somente por aquilo que ela reconhece como fazendo parte do seu projeto. Por isso não lhe pode ser imputado nenhuma responsabilidade pelo erro que tenha cometido durante uma ação, onde ela desconhecia os infurtitos do real. O que pode ser considerado como responsabilidade da vontade, é somente aquela ação, que ela sabia estar errada, e mesmo assim ela prosseguiu na ação.

A vontade para não cair em contradição, se arroga o direito de saber sobre a realidade com a qual ela está se relacionando. Assim, "só há então verdadeiramente falta em mim se a existência que eu acho diante de mim faz parte do meu saber" (§117).

6.0) O DIREITO DE SABER SOBRE A REALIDADE

Fundada na argumentação do direito do seu saber, a vontade se mostra completamente finita em relação à existência da realidade. A sua ação está condicionada ao seu saber do real. Existe, então, uma barreira limitando as

próprias ações da vontade, pois o seu saber está enquadrado nas representações que ela tem da realidade, enquanto objeto exterior.

A vontade embora procure se identificar, na sua ação, com a realidade, continua somente idêntica a sua particularidade finita. A sua finitude lhe coloca numa relação de diferença com o seu objeto. Daí responsabilidade da vontade subjetiva só aparecer a partir da sua contradição em relação ao projeto embutido na sua ação, onde ela não pode alegar desconhecimento. Quando a vontade age em pleno conhecimento de causa, aí lhe pode ser imputado uma responsabilidade (§117).

Além disso, como é examinado no § 118, a ação da vontade envolve uma série de conseqüências na realidade com a qual está relacionada. Pois, existe circunstâncias necessárias que se introduzem na própria ação da vontade, que fazem com que ela se desvirtua de seu projeto original de adequar a sua vontade particular a da vontade em si.

Pela exigência (Forderung), então, a vontade subjetiva precisa estar atenta à sua ação. Pois espera-se da sua ação um resultado universal. Daí a necessidade da vontade subjetiva, no seu projeto (Vorsatz), conhecer não só o aspecto singular da sua ação, mas também o seu aspecto universal (§118).

7.0) A INTENÇÃO (die Absicht) E O BEM-ESTAR (das Wohl)

Na intenção (die Absicht) a vontade tem não somente o saber do conteúdo singular da sua ação, como no Projeto, mas antes ela está ciente do lado universal que essa ação deve ter ao se exteriorizar (§119).

A intenção (die Absicht) julga a sua ação, fundada na subjetividade, como universalidade em si mesma. A Intenção, diferentemente do Projeto, parte do caráter universal de uma ação singular. Daí a vontade subjetiva como sujeito da ação tenta criar, na instância da Intenção, predicados com validade universal (§119).

Para a Intenção da vontade subjetiva, a determinação isolada da realidade se mostra já vinculada a um conjunto complexo de um todo que conecta em si mesmo. A parte isolada da realidade externa tocada, enquanto ponto particular (einzelnen Punkte), contém pela sua natureza universal a extensão (Ausdehnung) da realidade na sua totalidade. Por isso a ação da vontade ao se concretizar na realidade torna-se uma proposição universal da realidade mesma, proveniente do ato da vontade (§119). Com isso a ação particular da vontade alcança uma identidade com a totalidade do real. Superando assim o Projeto que partia da singularidade em direção a uma adequação com o universal.

O ponto particular tocado, então, possui uma qualidade de abarcar em si a totalidade de algo, considerado como um ser vivo (Lebendigen). Daí, ao se tocar numa parte desse

ser, toca-se na verdade na sua totalidade orgânica. Há então uma atualidade da universalidade na parte tocada.

Hegel contesta a reflexão da intenção da vontade subjetiva naquilo em que ela arroga a sua participação na exterioridade totalizante da realidade através da singularidade da sua ação. Hegel a acusa de não conhecer a distinção lógica do singular e do universal. Pois, ao tocar a realidade, por meio de uma ação originada em uma reflexão subjetiva, a vontade não percebe que a circunstancialidade faz parte da determinação de todos eventos finitos, que compõem a totalidade da realidade. A realidade é composta por um mosaico de eventos particulares.

A boa intenção da reflexão subjetiva não considera a circunstancialidade da própria realidade, as quais podem influenciar a própria reflexão da vontade, no que se refere a realização de uma ação moral.

As circunstancialidades são bem mais numerosas do que a vontade moral considera na sua reflexão isolada. Por isso a vontade, na sua ação, pode realizar algo que a sua intenção não pretendia fazer.

Mesmo estando ligado a uma circunstancialidade a Intenção da consciência não se conforma com a sua finitude. Porque através do seu "direito o qual consiste naquilo que a qualidade universal da ação não existe somente em si, porém que ela é conhecida do sujeito, então que a qualidade universal está já presente na sua vontade subjetiva" (§120).

Na ação da subjetividade a intenção arroga-se a priori a universalidade da ação. Porém, "a qualidade universal da ação é, de modo geral, o conteúdo diverso desta ação, reconduzida à forma simples da universalidade" (§121). Daí haver um descompasso entre o conteúdo da intenção e a realização da ação.

A subjetividade quer fazer parte do processo da própria objetividade da realidade. Pois, ela considera o em si da realidade nela mesma. Contudo, a própria forma que a realidade possui, enquanto circunstancialidade, acaba por não corresponder a concretização da Intenção da vontade moral. As várias facetas particulares da realidade não permitem a adequação da sua essência com a representação autodeterminante da subjetividade. O que existe é uma dicotomia da forma e conteúdo da realidade com as da finitude subjetiva da vontade.

A vontade subjetiva ao estar fundada num entendimento representativo de uma ação totalizante, não se apercebe da sua abstração em relação à realidade, no plano objetivo. Que a vontade, enquanto sujeito, necessite encontrar a sua satisfação moral em uma suposta ação totalizante isto faz parte da sua determinação singular, e não da realidade na sua especificidade determinativa.

Deste modo, o problema da Intenção da vontade está na relação entre o conteúdo particular da subjetividade, enquanto agente da ação, e a pretensão objetiva dessa mesma ação. Por isso, a vontade precisa fazer valer o seu conteúdo

como o em si mesmo da ação na sua objetividade exterior (§121). Só assim ela pode concretizar a sua liberdade subjetiva. "O móbile de uma ação é que vai constituir o elemento moral da ação mesma (adendo §121).

O que Hegel chama a atenção é para aquilo que se refere a uma ação moral. Para Hegel a ação moral se funda em um conteúdo particular da vontade como Intenção, mas que ao mesmo tempo pretende universalizar esse conteúdo. "A ação tem este duplo sentido de elemento universal contido no Projeto e de elemento particular contido na Intenção" (adendo §121). Daí Hegel considerar a singularidade dos conteúdos que fazem parte de uma ação moral. Pois, a vontade pretende, na realidade, a satisfação de si mesma a partir das suas ações (adendo §121).

8.0) A BUSCA PELA RACIONALIDADE DA AÇÃO

A vontade, entretanto, não busca somente a satisfação de algo fundado em si mesma, enquanto conteúdo particular. Daí, Hegel dizer que o Bem e o justo constituem também um conteúdo possível, pois não se trata de um conteúdo simplesmente natural, mas de um conteúdo colocado pela racionalidade (adendo § 121). Sendo assim, a racionalidade moral se sobrepõe aos móveis individuais, pois a satisfação da vontade deve estar na ação que busca aquilo que é justo .

A ação (Handlung) tem por meio da particularidade um valor subjetivo (§122). É isto que Hegel enfoca na discussão

sobre a Intenção interessada em objetivar a sua particularidade através de uma espécie de camuflagem do universal. Entretanto, o valor desta suposta objetividade da ação da Intenção só se realiza para um "eu" subjetivo.

A ação conforme esse valor subjetivo fica presa à perspectiva da Intenção na sua particularidade. Pois dependendo do seu interesse, a ação torna-se meio tanto para a concretização do conteúdo da vontade na sua finitude particular, ou meio para concretização de um conteúdo ulterior a sua particularidade, ficando num processo infinito de realização de um fim universal.

Hegel pretende mostrar que a forma da ação segue o interesse da vontade no seu conteúdo subjetivo. O conteúdo da ação se mostra como característica da subjetividade. A ação está diretamente ligada ao seu interesse.

Sendo assim, "a satisfação do conteúdo é a felicidade moral ou a felicidade na sua determinação particular e na sua universalidade, isto é, os objetivos da finitude em geral " (§124). A relação do conteúdo e da ação estão voltados para a vontade que os refleti em si mesma. Ela eleva, então, o seu conteúdo a um fim universal, enquanto fim de uma felicidade moral.

A reflexão da vontade não apreende o conceito de Liberdade, porém, ela se limita a refletir sobre os seus conteúdos naturais imediatos. O que surge , então, nessa reflexão é uma oposição entre a esfera do universal e do particular, a partir da diferença que a reflexão da

subjetividade apreende nas determinações dos seus conteúdos.

As conseqüências dessas diferenças vão estar ligadas diretamente às ações da vontade. A reflexão do pensamento da vontade não consegue apreender a identidade entre o universal e o particular nas suas diferenças determinativas. Sendo assim, tal reflexão introduz uma concepção de moralidade, que só vê na vida moral um combate inforecido contra a satisfação pessoal (§124).

O lado da satisfação da vontade na sua ação não significa um afastamento do universal, pois a subjetividade como conteúdo particular do bem-estar (Wohls) permanece relacionado ao universal.

Na particularidade do conteúdo do bem-estar da ação a vontade busca o bem-estar de outros indivíduos. Esse aspecto da busca do bem-estar para outros pela vontade, revela outra face da estrutura da subjetividade.

A satisfação da vontade ao concretizar, na ação, o seu conteúdo, mostra-se inteiramente envolvido com a sua própria particularidade. Mesmo buscando um bem-estar não só de si mesma, como também de terceiros, a vontade não consegue evitar que essa busca pela felicidade de terceiros seja uma simples formalidade.

O bem-estar das vontades, no seu conjunto, não faz parte ainda de uma estrutura conceitual da vontade em si. Mesmo estando relacionada com a universalidade, a vontade subjetiva, enquanto intenção e bem-estar moral, se limita a

ser sujeito da sua ação, com uma reflexão voltada somente para o conteúdo particular da sua vontade.

Na intenção e no bem-estar moral, como momentos da Moralidade, há, então, a permanência de um tipo de direito particular. É esse direito que a vontade tenta esclarecer para ela através das ações concretizadas na realidade, a partir do ponto de vista da moral. O que está em jogo é a própria consciência da liberdade particular como direito. Por outro lado, nesse processo de conhecimento do seu direito à liberdade, a vontade apercebe-se que tal liberdade precisa estar alinhada ao princípio substancial da própria Liberdade em si.

"Ela não pode então se afirmar na contradição com o seu princípio substancial. É por que uma intenção que concerne meu bem-estar assim que aquele de outros - e nesse caso, ela é chamada mais particularmente uma intenção moral- não pode justificar uma ação contra o direito" (§126).

Dai a necessidade da vontade subjetiva reconhecer a diferença entre as suas intenções e as do fim substancial da Liberdade. Mas ainda, em termos fenomenais, não está claro essa determinação diferencial entre a particularidade e a universalidade das suas ações. A universalidade fica limitada ao conteúdo particular da vontade.

Nós podemos perceber assim a existência de uma dicotomia entre os níveis do particular e do universal, os quais a vontade subjetiva não consegue diferenciar. Por isso

a sua dificuldade no momento de separar o que é particular do que é universal. A vontade não consegue visualizar que o universal precisa se realizar no particular, porém, resguardando a sua própria determinação. O que ocorre na vontade subjetiva é que ela pretende realizar o universal, porém, com uma determinação particular.

O direito da Intenção e do Bem-estar acabam como que direito de necessidade (Notsrecht). Hegel nos esclarecer nos últimos parágrafos da intenção e do bem-estar moral (§127 e §128) o caráter da necessidade vinculado ao direito particular. Necessidade essa vinculada à própria vida (Leben) do indivíduo, ou seja, a ação do indivíduo está ligada à manutenção da sua vida. Manter a vida é um direito que se mostra como pura necessidade. As ações dos indivíduos se mostram assim em função da sua necessidade e não em função da Liberdade.

A necessidade revela tanto a finitude, como a contingência da Intenção e do Bem-estar (Wohls) em relação à existência da Liberdade.

A intenção e o bem-estar moral mostram-se, então, no processo conceitual, como passagem do direito de necessidade à Liberdade. Tanto a intenção, como o bem-estar moral buscam a universalidade, porém, de maneira ainda superficial. O limite deles está na reflexão da vontade, que se volta somente para os seus conteúdos finitos, relacionados à necessidade.

A vontade está envolvida com a reflexão dos seus próprios conteúdos, tentando valorizá-los em termos objetivos a partir da sua autodeterminação subjetiva. Por estar dividida, através das suas unilateralidades abstratas, a vontade, como aponta Hegel no § 119, por ignorar a lógica do universal e do particular, faz uma espécie de bricolagem entre a sua determinação particular e a determinação daquilo que é universal. O conceito trabalhado pela vontade fica, então, permeado de ciclos fechados em si mesmos, ora tendendo para uma particularidade revestida de uma universalidade abstrata, ora uma universalidade revestida de uma particularidade.

9.0) A PROBLEMATICA ENTRE O BEM E A CONSCIENCIA MORAL

É na terceira parte da estrutura da vontade subjetiva, como ponto de vista da moral, que se radicalizará a problemática da relação entre o conceito da Liberdade em si, enquanto Bem, e a particularidade do direito (48). A relação dessa problemática se dá na instância do Bem e da consciência moral. Pois, a busca pela universalidade, enquanto conceito da vontade livre, se mostrou na instância da intenção e do bem-estar moral como puras unilateralidades pertencentes à reflexão subjetiva, a qual se remetia somente aos seus conteúdos.

(48) Referência à intenção e ao bem-estar moral.

Dai faltar à abstração da intenção e do bem-estar moral, os quais estavam somente relacionados a si mesmos, isto é, às suas unilateralidades, o fundamento do Bem universal.

O papel que a consciência moral (Gewissen) tem é o de ser a atividade que determina o Bem interiormente nela, como autodeterminação, tanto da universalidade como da particularidade.

A vontade subjetiva da consciência moral é o momento da efetividade real (Wirklichkeit) do Bem, assim como o Bem é aquilo que dá valor (Wert) e dignidade (Würde) às intenções daquela. Porém, o Bem ainda continua a se realizar, nessa relação, como pura abstração da sua própria Idéia, porque a vontade subjetiva ainda não se coloca integrada a ele, em termos conceituais. Pois, na relação que a vontade subjetiva mantém com o Bem, este aparece como externo às suas determinações. Pois, como é próprio da determinação da vontade subjetiva ela precisa examinar em si mesma e para si mesma o próprio Bem, embora seja este mesmo Bem que dá o veredicto das suas determinações.

Na esfera das relações exteriores tanto o Bem como a vontade subjetiva tornam-se meio um para outro, enquanto lugar de realização de suas determinações essenciais. Por isso, o Bem só encontra na vontade subjetiva a mediação que o torna realizado (§131). É essa mediação que precisa ser superado para que haja uma completa identidade entre a vontade e o Bem.

Por outro lado, tendo em vista que o Bem possui uma determinação diferente da vontade, o Bem se apresenta primeiramente como algo exterior para a vontade. Por isso, o Bem aparece na sua relação com a vontade de um modo abstrato. Hegel chama atenção para essa abstração do Bem, que se apresenta para vontade como dever-ser (§133). A vontade por ter uma determinação circunstancial se impõe, através da sua ação moral, o dever de realizar a determinação do Bem. Daí a consciência moral pôr o dever-ser como sua obrigação (§133).

Hegel cita, no adendo do § 133, que Kant foi quem melhor expressou o significado de dever. A pergunta pelo o que é o dever, põe em questão o próprio significado de Liberdade individual. Porque é a vontade individual que se põe esse dever de apreender em si mesma o conceito de Liberdade, ao querer que a sua ação seja moral. É preciso que a vontade seja livre para se obrigar a fazer algo.

Desta sorte, "para determinar o que é o dever, não há outra coisa que agir conforme ao direito e se preocupar com o Bem, isto é, do seu Bem próprio e do Bem na sua determinação universal, e do Bem de terceiros" (§134). Porém, sendo que o dever constitui a essência ou o universal, no seio da consciência moral de si (im moralischen Selbstbewusstsein), a qual, na sua interioridade, só se relaciona consigo mesma, esse dever

que ela almeja é uma universalidade puramente abstrata e tem por determinação a ausência mesma de toda determinação (§135).

O Dever torna-se em puro formalismo (em termos kantianos) do dever pelo dever. Pois, "dizer que o dever deve ser desejado unicamente como dever e não por razão de um certo conteúdo, é enunciar uma identidade formal que vem a excluir todo conteúdo e toda determinação" (§135).

A consciência moral (Gewissen) por estar na instância da reflexão afasta qualquer conteúdo sensível tanto interno como externo que dê margem a qualquer determinação particular. Embora ela própria esteja na esfera do particular, a consciência moral (Gewissen) procura o universal como Bem, porém, somente na "certeza" absoluta dela mesma, na sua universalidade refletida sobre si e para si (§136).

A consciência estando em uma reflexã_o de si e para si consegue pelo seu pensamento se impor uma obrigaçã_o. O Dever-ser da consciência é essa radicalização do seu auto-impor. Por outro lado, isso significa que com essa atitude a consciência ganha a consciência da sua própria liberdade, como já apontamos acima.

10.0) O AFASTAMENTO DA REALIDADE

Sendo pura reflexão subjetiva a consciência se afasta da realidade daquilo que diz respeito às determinações particulares. Pois ela intenciona somente fins universais. A perda do sensível por meio do pensamento faz com que a consciência se limite a negar as suas próprias determinações particulares. Por isso o Bem é visto por ela como algo distante de si próprio, mas que, ao mesmo tempo, precisa ser reconhecido como algo proveniente da sua reflexão. O conflito que existe entre a consciência e o Bem está na auto-relação que a consciência tem com as suas determinações particulares. A consciência fica num jogo de negações de si mesma.

Por isso, a oposição entre pensamento e sensibilidade. Ao negar a sensibilidade a consciência tende a se proteger de seus móveis de origem subjetiva, em suas ações. O projeto do fim universal, a partir da negação do particular só possibilita que a consciência alcance um fim universal formal. Como universal somente refletido pela subjetividade da consciência moral em termos de um para si (für sich) abstrato. Por isso, a consciência moral vincula o Bem à sua pura racionalidade monodológica. É preciso que o Bem universal esteja vinculado à pura racionalização abstrata da ação da consciência moral.

11.0) A NEGAÇÃO DO CONTEÚDO PARTICULAR

Eliminado o conteúdo particular, a consciência se vê ilusoriamente livre das determinações de todas as ordens. Porém, como Hegel aponta no § 136, se de um lado com essa eliminação a consciência consegue elevar sua alma aos propósitos sublimes do dever, por outro lado, ela não consegue, por meio da sua auto-reflexão vazia, apreender a própria determinação daquilo que ela intenciona no seu projeto. "Os deveres da consciência não conduzem a nenhuma determinação, por isso eles se tornam enfadonhos" (§136). Deste modo, Hegel aponta para a necessidade de se ter a determinação do particular para a concretização do universal. Pois, como o nosso filósofo explicita:

"O Espírito exige uma particularidade à qual ele tem direito. A consciência é, ao contrário, essa profunda solidão consigo mesma, na qual toda realidade exterior, toda limitação desaparece" (adendo §136).

A obrigação do dever é então um reflexo da consciência que se sabe como pensamento. Por isso, ela pode se impor uma obrigação. Há na obrigação um reconhecimento por parte da consciência de algo proveniente de si mesma. Princípio da auto-consciência subjetiva.

Na obrigação enquanto auto-conhecimento da sua reflexão a consciência aparece como consciência verdadeira (wahrhafte

Gewissen) na sua atitude moral (Gesinnung)⁽⁴⁹⁾ que deseja o que é em si e para si bom (§137). Atitude essa que permanece ao lado de princípios firmes (feste Grundsätze), os quais representam para consciência verdadeira as determinações objetivas e os deveres (§137). Para permanecer nessa atitude moral a consciência nega o seu conteúdo subjetivo, passando a não ter conteúdo próprio.

A consequência da atitude moral da consciência, de negar as suas determinações, a leva ter uma certeza formal infinita de si mesma, isto é, certeza da sua interioridade abstrata em si e para si, enquanto sujeito das suas próprias obrigações.

Considerando conceitualmente o Bem, este permanece abstrato no âmbito da consciência verdadeira. Pois, mesmo que a consciência esteja numa atitude moral ou disposta a estar de acordo com aquilo que é bom em si e para si, ela só expressa o Bem fundado na certeza daquilo que ela sabe de si como consciência de si subjetiva (das subjektive Selbstbewusstsein) (§137).

A questão sobre o saber do Bem está, então, na unidade entre o saber subjetivo da consciência e aquilo que ela arroga conhecer em relação ao Bem em si e para si.

(49) Os franceses e italianos traduzem como disposição de ânimo.

12.0) A DÚVIDA DO SABER DO BEM

A idéia da consciência como unidade do seu saber com aquilo que é bom em si e para si, entra em contradição consigo mesma a partir do momento em que ela precisa, na sua ação, se referir ao conteúdo disto que deve ser bom. É nesse momento que entra a decisão da sua atitude moral em saber se aquilo que a idéia da consciência sabe sobre o Bem está de acordo ou não com o Bem na sua concretude conceitual. A consciência é, deste modo, submetida ao julgamento sobre si mesma, isto é, se ela é verdadeira ou não. A idealidade da consciência verdadeira é posta em dúvida, pelo próprio conteúdo do Bem. É por meio desta dúvida de saber se o saber subjetivo da consciência pode alcançar a essência do Bem, que a consciência verdadeira perde a certeza sobre a sua relação com o Bem.

Para Hegel a consciência verdadeira tendo como base o saber subjetivo, passa a ser, na sua relação com o Bem, pura opinião subjetiva. Além disso, podemos salientar as perspectivas diferentes entre o ponto de vista moral e o ponto de vista ético, que Hegel nos chama atenção no § 137.

Ocorre na realidade um equívoco por parte da consciência entre o seu saber e a determinação do Bem. A idealidade unitária da consciência apresenta-se como pura ilusão. Pois a consciência verdadeira, na sua subjetividade, se separa, no seu saber e querer, da determinação do Bem. É nessa separação que a consciência se colocar ilusoriamente

como sendo o conteúdo determinativo do Bem. Há, então, uma redução do conteúdo do Bem a uma simples forma ou a uma aparência (§137) de si mesmo (50).

A consciência verdadeira torna-se em uma volatilização (Verflüchtigen) da realidade. Por isso ela nega toda a realidade que não está de acordo com o seu saber subjetivo. Além disso, ela desenvolve um conteúdo de Bem proveniente da sua autodeterminação.

13.0) O SURGIMENTO DO MAL

A possibilidade da consciência verdadeira, como consciência de si, em transformar as determinações do Bem em determinações da sua particularidade, faz com que haja uma duplicidade do conceito de Bem. É nesta duplicidade que aparecerá não a realização do Bem, porém, a do mal.

"A consciência de si (Selbstbewusstsein) na futilidade (Eitelkeit) de toda determinação outrora vigente e na pura interioridade da vontade é tanto a possibilidade de construir por princípio, a universalidade em si e para si, como fazer da arbitrariedade, a particularidade mesma acima da universalidade e realizá-la através da ação - possibilidade de ser mal" (§139).

A consciência de si faz passar como princípio universal a sua própria arbitrariedade, isto é, a sua própria

(50) Ao final do § 137 Hegel explicita o equívoco provocado pela consciência verdadeira.

particularidade. É na aparente ultrapassagem do particular sobre a universalidade que a consciência mostra o seu real ponto de vista a respeito do Bem, fundado na interioridade subjetiva. Dependendo da própria decadência de regras vigentes no seio de uma determinada sociedade (51) a consciência de si arroga-se o direito de fundar uma nova ordem moral.

14.0) A QUESTÃO DA ARBITRARIEDADE E O MAL

A dependência de uma nova instauração de um Bem está ligada à própria escolha arbitrária da subjetividade da consciência. O Bem depende, então, para se realizar de uma escolha, a qual pode não estar de acordo com as suas próprias determinações.

A origem (Der Ursprung) do mal está vinculada ao processo de interiorização da própria vontade. O processo ocorre através da negação de si mesma da vontade, enquanto negação das suas determinações sensíveis. A negação da vontade ao sensível faz com que a vontade se remeta à racionalidade abstrata interna da sua reflexão. A interiorização da vontade é o próprio processo de certeza para si daquilo que ela é no seu saber reflexivo de si, na sua pura abstração interna. Há, então, uma incompatibilidade da vontade com ela mesma.

(51) Como no caso da democracia ateniense, exemplificada por Hegel.

É na incompatibilidade consigo mesma que a vontade desenvolve o seu caráter contraditório. É esta particularidade contraditória da vontade com ela mesma, que dá margem para a realização do Mal.

Só a partir do processo de interiorização da vontade que as determinações da vontade, como desejos, inclinação, paixões e etc ganham a conotação de serem boas ou más. É a reflexão da vontade, na sua particularidade, que dá aos conteúdos naturais da vontade a determinação de serem boas ou más (52). Na cisão que a subjetividade faz entre o fato de algo ser bom ou mal, que pode ocorrer o próprio mal.

A subjetividade tem, como infinitude da reflexão, a oposição entre o bem e o mal diante dela, assim como esta oposição já existe também nela (§139).

Por essa oposição a subjetividade é, na sua arbitrariedade, responsável por aquilo que ela faz nos seus atos. O sujeito individual é, então, responsável pelo mal que ele venha cometer (§139).

O mal e o bem por serem dois aspectos da própria vontade, eles são inseparáveis. Além disso, essa inseparabilidade está fundada no fato deles serem objeto para o conceito da vontade em si livre. Como objeto, eles são determinações diferentes do próprio conceito de vontade (adendo §139). Podemos comentar que ambas determinações têm

(52) De modo imediato, sem a contradição reflexiva da vontade, as determinações naturais das inclinações, desejos e etc são amorais. Entretanto, por elas terem o caráter da circunstancialidade, elas podem ser tomadas como boas ou más pela reflexão da vontade.

o direito de se realizar na instância do conceito de vontade.

O admirável de tanto o bem como mal serem inseparáveis na diferença de suas determinações é explicado por Hegel, como que se pensa unicamente a vontade tendo uma relação somente positiva consigo . Deste modo o Bem não pode ser tomado só na sua face positiva. É porque a vontade, como conceito ou Idéia, tem o caráter de negar a si mesma, ela pode através desta negação realizar a positividade de outras facetas da sua determinação, como é o caso da origem do Mal.

É esse caráter duplo que vem à tona com a interioridade da vontade. Mas o que interessa nessa duplicidade da consciência de si da vontade é o surgimento do seu saber a respeito do conceito de Liberdade. Por isso, um dos motivos de Hegel dizer que "quando se fala do Bem, se entende por isso o saber do Bem" (adendo. §139). Na reflexão a vontade chega ao saber da sua própria liberdade, ou do conceito de Liberdade, ainda que de forma não totalmente desenvolvida.

15.0) A HIPOCRISIA COMO CARACTERIZAÇÃO DO MAL

A hipocrisia como configuração da contradição da determinação do Bem, na interioridade reflexiva da consciência moral (Gewissen) possibilita o exame do Mal. Na hipocrisia fica caracterizado a intenção subjetiva da consciência moral de tentar fazer passar o Mal pelo Bem em uma ação moral.

A preocupação hegeliana com essa operação da passagem do Bem para o Mal, sob a forma da hipocrisia é tentar apontar o caráter absoluto que a consciência moral tem na sua interioridade reflexiva determinativa. Os juízos reflexivos da consciência moral a tornam absoluta no movimento de realização de uma ação real.

A certeza do saber da consciência faz com que ela transforme a sua vontade particular em universal. Toda a concepção conceitual da consciência moral está voltada para a legitimação das intenções particulares da vontade no plano universal.

O Mal, como aponta Hegel, é isto que é mais próprio ao indivíduo, pois o Mal está vinculado à subjetividade individual. Por isso, a consciência moral tenta evitar tudo aquilo que ela considera de particular através de uma racionalidade que vise o conhecimento do Bem universal.

O problema da negação (abstrata) da consciência moral das suas intenções particulares é justamente querer justificar o Mal, no âmbito das ações, como se elas tivessem uma finalidade boa (§140).

É isso que confere o caráter hipócrita da consciência no ato de conceber, por meio da sua reflexão autodeterminante, um sentido bom a uma ação má. A reflexão subjetiva tem, então, esse poder de adequar o mal ao bem. Por meio de um bom motivo a consciência justifica sua ação.

16.0) A QUESTAO DO PROBALISMO

A outra forma do Mal que Hegel analisa é o Probalismo. O probalismo ao assegurar a impossibilidade de se alcançar um saber absoluto sobre a ação moral, possibilita uma espécie de seguridade à consciência, quanto aos seus atos. Pois tais atos podem ser sempre concebidos racionalmente como boas ou terem bons motivos para serem cometidos. Deste modo, como os motivos podem ser tantos e tão variados, que ocorre, às vezes, não ser a objetividade da ação que está em jogo, mas antes a subjetividade que precisa decidir se tal ação lhe é própria naquilo que diz respeito ao seu interesse particular.

Além disto, a distorção conceitual do próprio Bem pode ser visto na Fenomenologia, onde tal distorção é tratada na linguagem conceitual da própria consciência. A consciência se utiliza do discurso da boa intenção ligada à sua ação. Por isso, a consciência afirma que a boa vontade consiste em querer o Bem. O que se tem nessa proposição da consciência é a sua pretensão de tornar o bem de cada subjetividade em uma espécie de categoria universal da ação moral. Como no probalismo, aponta Hegel, para todo aquele que não seja um sábio (Réveren père), é a hierarquia de um teólogo que autoriza subsumir um determinado conteúdo na determinação universal do Bem (§140). Sendo assim, "todo sujeito é imediatamente elevado à dignidade de poder conceder um

conteúdo ao Bem abstrato, ou o que é o mesmo subsumir um conteúdo em universal" (§140).

A questão que surge no âmbito da ação real é de saber se a intenção que está motivando esta ação é realmente boa. O Bem, então, na sua abstração, fica à mercê inteiramente da determinação subjetiva da ação particular.

Nesse aspecto da determinação subjetiva da consciência, será bom tudo isso que a vontade determina como essencial. Assim como, será essencial tudo isso que ela determina como bom (§140). A circularidade determinativa da consciência demonstra a sua própria circunstancialidade como vontade particular.

O Bem sendo abstrato adquire qualquer tipo de conteúdo a partir da vontade. A sua positividade torna-se dependente das determinações das boas intenções subjetivas. O Bem é reconhecido como isto que é bom na intenção mesma. A inversão do Bem se dá na própria intenção da vontade na ação. "É assim que se considera como boas as ações seguintes : roubar para vir a ajudar ao pobres, fugir do curso da batalha para cumprir com os deveres a respeito da própria vida, para tomar conta da família (...)" (§140).

Por outro lado, o Mal também possui essa mesma abstração de conteúdo como o Bem. Pois, o Mal também recebe a sua determinação da subjetividade. Sendo assim, a consciência moral procura motivos para que as suas ações estejam de acordo com aquilo que ela considera bom e essencial; mesmo que a ação tenha um caráter aparente do

Mal, como fugir da batalha, roubar para os pobres e etc. A consciência converte assim em boa intenção o próprio Mal.

"Assim se diz que certamente não existe mal algum, por que nunca se quer o mal à causa do mal mesmo, isto é, o puramente negativo como tal, senão que se quer sempre algo positivo, e portanto, segundo este ponto de vista, um Bem" (§140).

É nesse jogo de inversões que se instaura a própria indeterminação do Bem. o Bem, enquanto abstrato, absorve qualquer conteúdo particular proveniente da boa intenção, por isso ele torna-se vazio de si mesmo na sua conceitualização (ver §140). Esta indeterminação do Bem faz surgir o arbítrio do sujeito moral sob a forma da convicção (Überzeugung).

17.0) O SURGIMENTO DA CONVICÇÃO

O arbítrio do sujeito moral compreendido como pura opinião subjetiva, torna-se o paradigma do direito e do dever. Desaparece assim qualquer objetividade em relação à categoria de Bem. Deste modo, a convicção torna-se o princípio de uma ação moral. É por meio da convicção que o Bem se determina sob a forma de um conteúdo aparentemente objetivo.

Hegel apresenta com essa radicalidade da subjetividade vinculada à convicção o desaparecimento por completo do conceito de eticidade, até mesmo da sua pura aparência. Com

a convicção "desaparece também o Brilho (aparente) de uma objetividade ética por completo" (§140).

A convicção como produto da opinião subjetiva faz passar a ação moral como tendo a sua raiz nela mesma. A natureza ética da ação vincula-se somente à convicção. Dentro dessa visão subjetiva das ações morais, Hegel denuncia a total nadição das diferenças entre o que é bom e o que é mal. Tanto uma ação má como uma boa podem ter as suas determinações invertidas pelas formas da convicção, assim como também da boa intenção.

A hipocrisia perde com essas formas provientes dela mesma toda força. Ou melhor ela perde todo o sentido a partir do momento em que a subjetividade é o substrato das ações morais. Passa não existir mais crime, vício em si e para si (§140). Deste modo, a hipocrisia não tem mais validade em si mesma, isto é, ela não precisa fazer algo mal passar por bom, porque as determinações tanto do bem como do mal tornam-se indeterminados no âmbito da reflexão subjetiva da convicção.

Sendo assim, chega-se com a categoria da convicção à nadição da determinação do Bem. Radicaliza-se, então, a própria limitação da consciência moral em relação à concretização do conceito de Bem.

18.0) A NADIFICAÇÃO DO BEM

Com a convicção todas as ações realizadas pela consciência passam a ter justificação no âmbito da moralidade. Sendo assim, o ponto de vista da moral ao invés de possibilitar a concretização do conceito de Bem o nadifica através de categorias resultantes da reflexão abstrata da consciência.

As determinações do Bem limitam-se a uma formalidade que a consciência tem em relação às suas convicções. É nesta formalidade que podemos apreender o próprio esvaziamento do Bem, enquanto conceito. As conseqüências do esvaziamento das determinações do Bem estão vinculadas diretamente ao indivíduo. Pois, o indivíduo pode estar cometendo, na sua ação, um Mal, que dentro dos parâmetros da sua convicção, está de acordo com os princípios do Bem.

O indivíduo, como sujeito moral, não se apercebe que a categoria, que ele utiliza para apreender as determinações do Bem não está vinculada ao Bem, naquilo que se refere à sua existência conceitual.

A última forma que Hegel trata sobre a estrutura da vontade subjetiva em relação ao Mal, enquanto nadificação do Bem, é a ironia. Hegel esclarece, primeiramente, que a ironia está ligada ao uso socrático em relação à consciência inculta ou sofisticada nas discussões sobre a verdade.

A ironia que Hegel quer caracterizar é a da subjetividade extrema, que se coloca como saber e como poder

de resolver e de decidir sobre a verdade, o direito e o dever (8140). Porém, o ponto chave dessa categoria da consciência moral consiste na sua relação com a objetividade ética.

A consciência moral irônica conhece isto que constitui a objetividade ética, mas não se envolve propriamente dito com a estrutura objetiva do ético ou da vida ética. A consciência irônica só se relaciona com essa estrutura ética a partir daquilo que a sua subjetividade quer e decide através da reflexão. A consciência irônica tem a capacidade de discernir o que é ético ou não em uma ação. Contudo, é a sua vontade particular que decide subjetivamente a sua opção entre aquilo que é bom ou mal.

A ironia não considerar a objetividade ética, desprezando-a em função da subjetividade. É a subjetividade que se coloca como fundamento da própria objetividade ética. Mesmo estando de acordo e aceitando uma lei a consciência irônica se põe como não sendo tomada por ela. Pois, a consciência irônica se considera como sendo o fundamento da lei. A estrutura objetiva da lei está, nessa perspectiva da ironia, na própria subjetividade do eu que se põe como auto-fundamento da realidade, naquilo que diz respeito ao conceito de Liberdade sob a forma das leis e das regras.

A ironia, então, é puro fingimento. Pois ela mantém uma relação falsa com aquilo que há de mais elevado na vida ética. Ela se limita a esconder as suas intenções

particulares, ao que diz respeito a universalidade da vida ética. Limita-se a fingir que acompanha as regras.

A consciência irônica sendo consciência de si mesma, sabe-se como vanidade de todo conteúdo ético, e se sabendo nessa determinação de esvaziamento das coisas, ela se sabe nesse saber nadificador como absoluto: ela se toma como divindade no seu saber. A consciência irônica se apresenta, então, como sendo para si certa de si, isto é, certa de ser a própria substância (ética) absorvida no interior de si mesma.

A referência que Hegel faz à sua Fenomenologia do Espírito nos esclarece a questão a respeito da certeza do saber da consciência moral. A certeza do saber subjetivo da consciência tem como propósito não somente a autocontemplação de si mesma, mas a criação de uma comunidade ética a partir das consciências que possuem o saber de si mesmas, enquanto certeza do saber das suas ações no mundo. Deste modo, o saber dos indivíduos passaria a transcender a subjetividade, para alcançar a objetividade de uma vida em comum, sob a forma da universalidade do Espírito Ético.

O problema que Hegel levanta é a perda da diferença entre a consciência e o seu objeto no processo de realização do conceito de Bem, na esfera da comunidade. Hegel, como aponta Hyppolite (53), parte da idéia de comunidade nos seus estudos de juventude (1788-1793) e dos seus julgamentos do pensamento Schleiermacher sobre ética. A bela alma da

(53) Em uma nota da sua tradução da Fenomenologia do Espírito, pg. 187, nota 91.

Fenomenologia possui então esse ideal de tornar a sua auto-contemplação como existência objetiva. Esse elemento objetivo consiste na expressão do saber e da interioridade contemplativa da consciência.

Todo o processo de absolutização da subjetividade ocorre através do movimento de universalização do si consciência. Fazendo do seu si um si universal, a consciência obtém para o seu si (subjetivo) uma validade universal.

"Graça a essa expressão o Si obtém validade, e a ação torna-se operação acabada. A efetividade e a subsistência da sua operação são a consciência de si universal; mas a expressão da boa consciência coloca a certeza de si mesma como Si e então como Si universal" (Fen. do Espírito pg. 187 ed. francesa).

A relação feita por Hegel entre a bela alma e a consciência irônica é para demonstrar a estrutura que existe nessas duas figuras em relação ao processo de absolutização da subjetividade. Processo esse que tem como finalidade a formação de uma objetividade ética.

A consciência moral no seu enraizamento subjetivo não se apercebe da sua abstração em relação à objetividade do Ético. Falta a consciência moral a compreensão da lógica que estrutura a natureza do Espírito Ético. Pois, a vida ética não se apresenta como uma simples divinização do si da consciência moral, estendida a outras consciências, mas

como substância universal da Liberdade sob a forma da Eticidade (Sittlichkeit).

Tendo a consciência um princípio abstrato da determinação do Bem, este não consegue se realizar na instância das categorias abstratas provenientes do trabalho de reflexão da consciência. O Bem, então, na sua abstração, serve somente como elemento de legitimação das ações da consciência, aos quais careçam de universalidade e objetividade em suas determinações.

A nadificação do Bem pela consciência moral, resulta na nadificação desta mesma consciência, ao pretender ser absoluta, enquanto princípio do Bem. Pois, a consciência não se apercebe da sua própria finitude em relação à concretização do conceito de Bem. Daí o seu projeto de realizar o Bem, por meio do saber das suas ações, resultar no contrário do referido projeto. Ou seja, ao invés de realizar o Bem, realiza-se o Mal.

19.0) A PASSAGEM PARA A ETICIDADE

Tanto a consciência, como o Bem precisam se determinar para si, ou ainda para o si de cada um deles. Só assim é que ambos podem se concretizar como identidade. Deste modo, Hegel aponta para a necessidade da passagem do ponto de vista da moralidade para a vida ética (§141).

A necessidade da passagem faz parte do próprio movimento ontológico do conceito, como assinala Hegel no

adendo do § 141. Entretanto, podemos deduzir que a relação entre subjetividade e objetividade, ou ainda entre a consciência moral e o Bem acaba em uma aporia, que precisa ser ultrapassada. A unilateralidade da consciência a leva a uma radicalidade da sua própria abstração, como vimos ao longo do presente capítulo.

20.0) CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Com a moralidade, Hegel desenvolveu categorias relativas à determinação da subjetividade na esfera da ação moral. Com efeito, o que Hegel pretendeu foi mostrar a própria limitação do ponto de vista moral em relação à concretização da Idéia de Liberdade. Mesmo se propondo à universalidade da Liberdade, a moralidade permanece limitada à finitude dos seus conteúdos subjetivos.

O caráter relacional entre a vontade subjetiva e o seu conceito, na teorização da ação moral, mostra desde o início da primeira seção da moralidade a exterioridade existente entre o plano subjetivo das determinações do sujeito moral e a universalidade objetiva das determinações do conceito.

Deste modo, ao se saber particular, enquanto consciência de si, a vontade, na sua ação, se impõe um dever (Sollen) de não permitir que nenhum conteúdo particular faça parte do seu projeto de realização do conceito de Liberdade.

Surge, então, uma relação de pura formalidade entre a vontade subjetiva e o conceito de Liberdade. Esta

formalidade significa já o caráter exterior entre a universalidade a particularidade no âmbito das ações morais.

O problema de adequação entre o universal e o particular é aparentemente solucionado, na segunda seção da Moralidade, através da Intenção (Absicht), a qual, enquanto categoria da vontade subjetiva, se considera ilusoriamente capaz de ser universal em si mesma. Ao ser universal, a intenção tem o caráter de tornar, através da ação, qualquer parte da realidade em totalidade desta. A vontade, na instância da Intenção, toma, então, a sua particularidade como sendo organicamente a própria universalidade.

Deste modo, diferentemente do Projeto, da primeira seção, que partia do particular para alcançar formalmente a universalidade, a Intenção parte já da universalidade do particular. Através da Intenção, a vontade subjetiva entra em um processo de absolutização de si mesma, que resultará na terceira seção, na radificação das determinações do Bem.

Com a terceira seção, a vontade tenta, no interior da sua consciência, determinar tanto o particular, como o universal. É através, então, da consciência moral que a particularidade e a universalidade perdem aparentemente o caráter de unilateralidade uma em relação à outra. Pois a universalidade do Bem se realiza através da particularidade da consciência, enquanto certeza de si. Entretanto, a certeza do si da consciência moral gera um processo de absolutização da subjetividade, em que as determinações

objetivas do Bem não concretizam a sua existência conceitual no mundo.

Hegel demonstra, ao final da Moralidade, que apesar da consciência moral alcançar um grau de racionalidade teórica em relação ao conceito de Liberdade, ela se limita a uma construção abstrata desta.

É a própria determinação subjetiva da consciência moral que inviabiliza a concretização do conceito de Liberdade enquanto Bem. O máximo que a consciência moral atinge é a elaboração de um Bem universal abstrato, na instância do para si da particularidade da consciência.

Com o processo de absolutização do si da consciência moral, como apontamos acima, o Bem torna-se vazio de si mesmo. Pois, o subjetivismo da vontade moral suprime qualquer presença da objetividade do Bem. Deste modo, o Bem entra em um processo de negação de si mesmo através do Mal. O Mal acaba sendo a realização às aversas das determinações Bem.

Para Hegel, embora a vontade subjetiva, no ponto de vista moral, não tenha realizado, através do processo de estruturação categorial da sua ação, o Bem universal concreto, ela conseguiu completar a determinação do direito individual, iniciado do Direito Abstrato, enquanto consciência de si, que busca realizar a sua particularidade na concretização das determinações universais da Liberdade.

Desta sorte, se na Moralidade a particularidade da vontade subjetiva realiza a sua liberdade, como sujeito

livre, o qual determina as suas ações no mundo, ela se mostra incapaz de realizar a Liberdade no plano objetivo do conceito. Pois, como Hegel aponta a liberdade subjetiva desconhece a própria lógica que concretiza a Idéia de Liberdade.

Não é no plano do sujeito individual consciente do Si da sua liberdade autodeterminante, então, que a Idéia de Liberdade se concretiza. Pois, a autoconsciência moral subjetiva é limitada pela própria finitude das suas determinações.

A Consciência moral não se apercebe que a absolutização do seu Si subjetivo não consegue abarcar as determinações infinitas da Idéia de Liberdade. Por isso, o resultado catastrófico das determinações do Bem no Mal.

O que Hegel aponta, então, é para a contradição da autodeterminação da liberdade individual, que tenta ilusoriamente concretizar a infinitude da Liberdade na sua finitude. Deste modo, é na Eticidade que a Liberdade desenvolve uma outra logicidade categorial, que possibilitará a realização da sua existência na instância da infinitude objetiva do conceito.

O resultado da Moralidade vai nos auxiliar no desenvolvimento da nossa questão ao que se refere à necessidade dos indivíduos, no seio da sociedade civil burguesa, terem que considerar a universalidade das suas ações na realização dos seus fins particulares. É nesta consideração em relação à universalidade que os indivíduos

percebem, não ainda em um sentido definitivo da determinação do Ético, a utilização da universalidade como mera meio para camuflar as seus verdadeiros fins.

CAPITULO 3

A ETICIDADE E A SUA FRAGMENTAÇÃO

A investigação conceitual elaborada por Hegel nas duas primeiras partes da Filosofia do Direito revelou a dicotomia entre a vontade particular e o seu conceito. A argumentação hegeliana mostrou, na moralidade, que a realização da Idéia de liberdade estava fadada a não se concretizar nas determinações unilaterais da vontade moral.

Hegel pretende na terceira parte da Filosofia do Direito intitulada a Eticidade (Sittenlichkeit) a superação da parcialidade conceitual da Idéia de Liberdade, tanto na instância do Direito Abstrato, como no da Moralidade. Ambas as formas estavam vinculadas ao indivíduo, seja como Pessoa, seja como sujeito moral.

O que Hegel visa é contextualizar o problema conceitual da Liberdade na esfera da vida comunitária, superando assim o plano da individualidade. Entretanto a individualidade, compreendido como subjetividade, continua sendo o elemento complicador para a realização do conceito de Liberdade. Pois, como vimos ao longo da nossa análise das duas primeiras seções da Filosofia do Direito, a subjetividade foi amadurecendo as suas determinações, enquanto direito de se realizar conceitualmente, seja no plano da propriedade, no direito abstrato, seja na tentativa de universalizar as suas ações particulares no plano da reflexão do ponto de vista moral.

O nosso objetivo neste último capítulo é abordar a questão da subjetividade, sob a forma do individualismo, na sociedade civil burguesa, compreendida como momento da diferença entre a Família e o Estado. O que gostaríamos de visualizar é a dissimulação da particularidade na universalidade da vida pública. Pois, os fins particulares dos indivíduos na esfera social do mundo burguês ganha uma conotação aparente de universalidade.

1.0) A FUNÇÃO DA CONSCIÊNCIA DE SI NA ETICIDADE

A vida ética como Bem vivo (das lebendige Gute) aparece a partir da atividade da consciência de si, que efetiva o conceito de Bem vivo na vida ética. A atividade da consciência de si possui o seu fundamento no próprio ser ético; pois a consciência é o saber e a vontade da Idéia de Liberdade como vida ética.

"A vida ética é então o conceito da liberdade que é tomado no mundo presente e na natureza da consciência de si" (§142).

A consciência de si embuida da vida ética aparece como elemento ativo da unidade do conceito de vontade e da sua existência enquanto saber. Saber este desenvolvido pela consciência moral (Gewissen) no desenvolvimento do seu direito de determinar o Bem.

A consciência de si sendo saber da unidade do conceito e da realidade da vontade, isto é, saber tanto do universal

como do particular, torna-se consciência da diferença de cada momento da Idéia da Liberdade. A partir dessa consciência dos momentos do processo conceitual da Liberdade, fica compreensível a totalidade parcial dos momentos referentes ao direito abstrato e a moralidade, os quais são, na realidade, totalidades para si da Idéia de Liberdade.

A busca pela adequação da particularidade de cada momento em relação à universalidade, que ocorria nas duas primeiras seções, e que levava a uma aporia entre conceito e existência da Liberdade, é ultrapassada pelo saber da consciência de si. Isto é, a consciência sabe que a totalidade de cada momento particular do conceito tem por fundamento e conteúdo a própria totalidade da Idéia da Liberdade. No fundo cada momento é a concretização parcial da Idéia, que tende a se purificar em si mesma.

A subjetividade como forma infinita (§144) possibilita o encadeamento de cada momento no percurso da concretização da Idéia de Liberdade. Sendo assim, é na substituição do Bem abstrato da moralidade pela ética objetiva que ocorre a concretização da substância da Liberdade.

O ético (das Sittlich) ao aparecer nas diferenciações da subjetividade, compõe em si o sistema das determinações da Idéia de Liberdade, constituindo-se deste modo a racionalidade da Idéia. Sendo assim, a Liberdade ou a vontade existindo em si e para si surgem como isto que é objetivo.

Nós podemos compreender no §145 a sistematização do Espírito Ético na própria diferenciação que a consciência, na sua subjetividade, faz em relação à determinação do ético. Além disso, na passagem do Bem abstrato da moralidade ao ético na sua objetivação, a Liberdade passa de uma instância circunstancial, ainda vinculada à subjetividade dos indivíduos, à instância disso que é objetivo. Em outros termos, ela passa ter o caráter objetivo do ético, o qual se apresenta como "o círculo das necessidades cujo momento são as forças éticas, que regem a vida dos indivíduos e os tem, como acidentes seus, sua representação, sua figura fenomênica e sua realidade" (§145).

2.0) O ÉTICO COMO ESSENCIA DO INDIVÍDUO

As determinações éticas aparecem na terceira seção da Filosofia do Direito como substância ou essência universal dos indivíduos. Por isso os indivíduos são nessa instância mero acidentes.

"Que o indivíduo exista, isto é indiferente à vida ética objetiva, pois ela é isso que permanece, a potência que governa os indivíduos" (§145).

A natureza dessa substância ética possui, na sua sistematização, uma racionalidade por meio das suas forças éticas, enquanto leis e instituições, que não admitem a circunstancialidade. A substância ética ao se saber e se tomar como objeto, por meio da consciência da si, se

relaciona consigo mesma diferentemente da natureza (§146), que está na esfera da exterioridade e da circunstancialidade.

Além disso, o sujeito, na sua individualidade, reconhece em si a força dessa substância (§147). A substância ética é para o sujeito o seu próprio fundamento. O sujeito encontra na substância ética o sentimento da sua dignidade. Existe, então, uma identidade entre o sentimento do indivíduo, que Hegel explicita como Fé (Glaube), com a substância ética, sob a forma das leis (54) .

3.0) A RELAÇÃO IMEDIATA ENTRE INDIVÍDUO E A SUBSTÂNCIA ÉTICA - A FÉ

Trata-se nessa identidade entre o indivíduo e a substância ética do primeiro momento interno do movimento da Eticidade, no seu processo de concretização conceitual. A imediaticidade desse primeiro momento de identidade entre indivíduo e substância ocorre na esfera da fé e da confiança. Nas notas do §147 Hegel esclarece essa relação imediata entre indivíduo e substância ética utilizando como exemplo histórico-conceitual o mundo grego. Para os gregos não havia a figura da consciência moral (Gewissen), que se contrapusesse aos costumes (Griechen hatten kein Gewissen - gegen Sitte).

(54) Hegel não trata ainda nesta identidade imediata entre fé e lei da relação entre o indivíduo e a substância ética.

Além disso, Hegel ressalta que a fé e a confiança possuem um tipo de reflexão primária. É, entretanto, essa reflexão que possibilita o início de amadurecimento conceitual da relação entre indivíduo e substância.

O nosso filósofo ressalta que não importa quais os motivos que levam à existência dessa relação de identidade entre a substância e o indivíduo na vida ética, Pois "(...) o conhecimento adequado dessas razões só pertencem ao pensamento conceitual" (§147).

O indivíduo tem, ao mesmo tempo, a noção tanto da sua determinação subjetiva como da substância ética. O indivíduo toma esta substância como sua, por meio dos deveres. São os deveres que ligam o ético (Sittliche) à vontade do indivíduo.

Deste modo, o indivíduo se liga à substância ética, não através da determinação particular da consciência moral, porém, por meio da objetividade das instituições e das leis. Não é a subjetividade que determina as ações conforme aos deveres objetivamente válidos. É o próprio dever institucionalizado que determina as ações dos indivíduos conforme a própria vontade dos mesmos.

Dentro do processo sistemático, próprio ao desenvolvimento conceitual da Liberdade, o indivíduo se encontra em relações necessárias com o ético. Por isso, uma doutrina dos deveres, identificada não como ciência filosófica, toma como sua matéria as relações existentes no universo da vida comunitária, sob a forma das leis e

instituições. A doutrina dos deveres, que Hegel faz referência, diz respeito às representações, princípios e pensamentos universais já estabelecidos ou dados na cotidianidade da vida social dos indivíduos (§148). Em outros termos, o indivíduo na sua vivência espontânea já traz em si uma forma de objetividade do ético sem entrar em uma concepção moral proveniente da sua subjetividade.

Essa esfera imediata do surgimento das determinações do ético na consciência de si da vida social, não significa, entretanto a realização completa do conceito de liberdade. Pois, é no Estado que se concretiza toda a extensão do Ético como Idéia (§148).

O dever como ponto a ser examinado, na relação entre a sua imanência e a vontade, aparece como uma obrigação para a vontade em si. Por outro lado, essa obrigação se dá como limitação (*Beschränkung*) ao que tange a subjetividade indeterminada, a liberdade abstrata, ou ainda as inclinações do ser natural. Além disso, essa obrigação também está relacionada à vontade moral determinada conforme seu livre arbítrio em um Bem indeterminado (§149). Sendo assim, o indivíduo por meio do dever se libera de toda dependência em relação às inclinações naturais, nas quais está mergulhado, enquanto particularidade subjetiva que reflete sobre isto que deve fazer e isto que pode ser feito. O indivíduo libera-se também da subjetividade indeterminada que não consegue realizar as determinações objetivas da sua ação, permanecendo em um ensimesmamento (§149).

A argumentação de Hegel é que o dever vinculado à objetividade dos costumes éticos, na instância das leis, possibilita a realização da Liberdade por meio da obrigação. A intenção de Hegel é apreender a nulidade da liberdade abstrata, empreendida pela subjetividade nas seções anteriores (Direito Abstrato e Moralidade). O Dever traz na sua concepção o caráter objetivo das ações. Isto quer dizer que por meio do dever torna-se evidenciado a Liberdade. Na Eticidade não interessa a reflexão solitária do indivíduo para alcançar uma ação universalmente válida. O que está em jogo não é a reflexão subjetiva dos indivíduos, mas a obediência a algo, em que ele tem confiança e fé, num primeiro momento.

Pelo lado da negação da Liberdade do indivíduo através do dever, que se alcança a realização da Liberdade. Podemos acrescentar ainda que diferente de Kant, Hegel busca a realização do reino da liberdade, ao invés das quimeras do filósofo de Königsberg.

O que Hegel põe em questão no §149 é a própria liberação do indivíduo, enquanto consciência, de todas as determinações experimentadas, anteriormente, em relação à concretização do conceito de Liberdade, vinculadas à arbitrariedade e à reflexão abstrata. Daí, Hegel enfatizar a passagem da subjetividade à objetividade da substância ética por meio do dever. Com efeito, o dever não é uma limitação da liberdade, mas somente uma limitação da abstração da liberdade, isto é, da ausência de liberdade (adendo §149).

A preocupação hegeliana é com a arbitrariedade da subjetividade, que se opõe à própria determinação do Bem. Hegel argumenta como a subjetividade impede, através da valorização das suas determinações reflexionantes, a realização do conceito de Bem.

O trabalho do pensamento hegeliano é apreender de forma imediata a identidade entre o ético e o indivíduo por meio da concretude do primeiro no segundo. Não há margem para um processo de especulação por parte do indivíduo ao que diz respeito à determinação do ético. Hegel, como já frisamos, quer evitar o subjetivismo da consciência moral, na questão da determinação do Bem, como substância ética. Por isso o dever aparece como limitação a qualquer abstratação subjetiva ao tema da liberdade.

A virtude, então, põe o indivíduo a altura dos deveres, em que ele está envolvido de uma forma objetiva. É isso que faz com que o indivíduo seja honesto conforme aos deveres que o cercam na vida em comunidade.

Hegel, no adendo do §150, não distingue a relação entre o puro cumprimento do dever pelo hábito, que o indivíduo adquire através das exigências sociais, em que não há por parte dele um trabalho de reflexão, e o desejo de cumprir com o dever independente de uma simples coerção proveniente dos costumes da comunidade. Para Hegel ambos os aspectos da honestidade do indivíduo conforme os deveres são tipos de virtudes, os quais fazem parte da própria história natural do Espírito (§150) naquilo que corresponde a sua

determinação ética. Essa natureza do Espírito engloba, por sua vez, as próprias inclinações que existem no ato de praticar uma ação, pelo indivíduo, conforme o dever; principalmente ao que se refere à virtude fundada pela particularidade do indivíduo.

Tendo em vista que Hegel investiga o conceito de Liberdade, na Eiticidade, não levando mais em consideração o ponto de vista da subjetividade moral, essa inclinação do indivíduo em ser virtuoso, nas suas ações, na vida comunitária se encontra destituída das relações entre o Bem e o Mal. Essa virtude como inclinação natural dos indivíduos particulares possui a mesma estrutura da consciência justa, porém, ingênua do Direito Abstrato (consciência dos Heróis).

4.0) O HABITO COMO UMA SEGUNDA NATUREZA DO INDIVÍDUO

A partir do momento em que a consciência dos indivíduos estão numa relação de identidade com o dever, o ético aparece como um modo de agir geral dos indivíduos sob a forma do costume. Na esfera do agir por meio do costume, o hábito do ético se converte numa segunda natureza dos indivíduos.

Sendo idênticos às inclinações naturais dos indivíduos os hábitos passam a fazer parte da própria existência deles. É esse o ponto que Hegel nos chama atenção para o movimento objetivante do conceito de Liberdade.

Havendo a identidade entre essas duas esferas do ético e do indivíduo, o Espírito da Liberdade aparece ao se tornar mundo dos costumes. Como Hegel assinala, o costume é isso que o Direito Abstrato e a Moralidade não são ainda, isto é, Espírito (§151 adendo). Nestes termos empregados por Hegel o Direito Abstrato é em si mesmo somente uma particularidade da vontade natural e não uma particularidade do conceito. Sendo assim, a subjetividade como consciência moral também não faz parte da determinação do Espírito, enquanto Liberdade conceitualmente objetivada.

5.0) O SURGIMENTO DO ESPIRITO OBJETIVO

O Espírito objetivo surge na sua determinação existencial a partir da própria constituição dos costumes que unifica os indivíduos em torno de leis e hábitos instituídos no âmbito da vida social.

O direito abstrato, assim como a consciência moral (Gewissen) serviram como antecâmeras para o desenvolvimento do Espírito livre objetivo. A questão que se põe a partir do aparecimento do Espírito é o da formação do conceito de Liberdade no plano da vida comunitária.

Na medida em que o costume está interligado à vida comunitária, ele corrobora para a formação da Idéia de Liberdade como concretização da racionalidade da vontade.

O indivíduo, que na sua existencialidade particular era somente um "para si" abstrato, tende por meio do hábito a um

tipo de identidade com o todo. No hábito dos costumes institucionalizados os indivíduos tornam-se participativos da vida comunitária. Realiza-se assim nos indivíduos um sentimento de integração ao todo.

Hegel vê nessa forma de integração a constituição do sistema da vida ética (55). É na determinação integrante do costume que a substância ética atinge seu direito e a sua validade (Gelten) (§152).

A universalidade é o fim mesmo da substância ética, que tem a concretização das suas determinações no mundo (56). A substância ética sendo em si e para si pura universalidade concretiza-se, enquanto racionalidade, no real. Por isso Hegel enfatiza a relação entre o real e o racional na concretização das determinações da substância ética.

O real sendo o mundo existencial, encontra na racionalidade a sua estrutura inteligível, estrutura esta que o torna uma realidade racional em identidade completa com a universalidade da substância ética.

A racionalidade elabora e apreende todo o processo inteligível da estrutura particular do real. É isso que torna possível o pensamento hegeliano relacionar os costumes como obra real, e ao mesmo tempo particular de um povo, com a realização dos fins universais da substância ética.

(55) Hegel desenvolve primeiramente o conceito de Eticidade no seu período de Jena, em 1802/03, em um texto intitulado O SISTEMA DA VIDA ÉTICA (ver: ed. Portuguesa).

(56) Para Hegel a substância se concretiza na atualidade da história do mundo, enquanto presença. Como já salientamos na nota 2 da introdução do presente trabalho, Ritter faz uma análise original sobre este assunto no seu livro Hegel e a Revolução Francesa.

Para ontologia hegeliana o real sob o prisma dos costumes de um povo é o que possibilita o engendramento do ético no mundo. Pois, o costume é o particular que objetiva o universal.

6.0) A LIBERDADE DOS INDIVÍDUOS NA ETICIDADE

No sistema da Eticidade (Sittlichkeit) a subjetividade encontra a sua forma adequada em relação à Idéia de Liberdade. Dentro desse contexto, em que ocorre a adequação entre o indivíduo e a substância ética, o direito do indivíduo de efetivar a sua Liberdade é completada pela realidade ética (Sittlichen Wirklichkeit).

O motivo dessa complementação em relação à realização da determinação subjetiva da liberdade dos indivíduos está na própria objetividade do ético, que se apresenta como o fundamento da liberdade dos indivíduos. Por isso, a certeza da liberdade dos indivíduos tem a sua verdade na objetividade ética. Além disso, é na própria ética que os indivíduos têm efetivamente a sua essência. Hegel ressalta, então, em relação a essa identidade entre a liberdade subjetiva e a objetiva da vida ética, que "somente em se tornando cidadão de um Estado bem constituído é que o homem adquire verdadeiramente o seu direito" (§153 adendo).

O direito dos indivíduos está em direta relação com os deveres. Pois é a partir da identidade da vontade universal e da vontade particular, que o dever e o direito formam uma

unidade. A identidade entre dever e direito constitui o ético, o qual possui a sua exterioridade existencial (Dasein) no indivíduo (im Menschen).

A reciprocidade entre dever e direito enquanto, constituindo a própria substancialidade ética no indivíduo, serve para diferenciar a relação que havia entre esses dois lados (dever e direito) tanto na instância do direito abstrato, como na moralidade. No Direito Abstrato, o indivíduo tinha um direito e o outro um dever, que correspondia o direito do primeiro indivíduo. Na Moralidade, o direito e o dever estavam em uma relação de exterioridade. Por isso, a Consciência moral precisava adequar os seus fins particulares aos fins universais, no âmbito das suas ações no mundo.

A questão que Hegel apresenta é que, tanto no Direito Abstrato como na Moralidade, não havia uma reciprocidade entre o direito e o dever. Ou melhor, a relação entre direito e dever ocorria de uma forma unilateral. Em nenhum dos dois casos se realizava a reciprocidade entre direito e dever, pois ambos se apresentavam como determinações isoladas uma da outra.

É no Espírito objetivo que a relação entre dever e direito aparece como unidade do universal e do particular. É nessa unidade que o Espírito surge como Espírito real, seja na instância da família, seja na de um povo (§156).

A preocupação de Hegel é apreender por meio do costume aquilo que dá humor à unidade da vida associativa dos

indivíduos. Ou, em outros termos, aquilo que determina a identidade das particularidades individuais (no sentido de acidente) na instância do hábito.

7.0) O PONTO DE VISTA DA VIDA ÉTICA

Hegel, no adendo do §156, considera os dois pontos de vista (Gesichtspunkt) da vida ética; o primeiro relacionado à substância, o segundo vinculado a uma procedência atomística, em que o indivíduo é a base da vida ética.

Para o nosso filósofo, evidentemente, o segundo ponto leva somente a uma espécie de montagem (Zusammensetzung) das particularidades dos indivíduos sem que haja a presença da determinação concreta do Espírito ético. Pois "o Espírito não é algo de singular, porém ele é a unidade da singularidade e da universalidade" (add §156).

Torna-se claro a pretensão da concepção hegeliana de sistematização da Idéia de Liberdade, a partir do movimento da formação do ético na vida social. Hegel busca uma superação ao subjetivismo de Fichte e Kant em relação ao conceito de liberdade, além do puro objetivismo natural de Schelling (57). Hegel não nega as relações que há entre essas duas esferas ao que diz respeito à Idéia de Liberdade. Porém, a identidade de ambos se dá em um processo conceitual

(57) Hegel desenvolve a diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling em seu texto A DIFERENÇA ENTRE OS SISTEMAS DE FICHTE E SCHELLING (ed. Francesa), em que ele chega ao conceito de absoluto sob a forma da Identidade da Identidade e da Diferença.

em que o Espírito, como elemento unificador, se auto-apreende nos seus desdobramentos determinantes.

8.0) A FAMÍLIA

O Espírito na sua esfera real como unidade do universal e do particular apresenta-se primeiramente de forma natural na família. É sob essa forma natural que se inicia o movimento de objetivação da Idéia de Liberdade.

A família é esse primeiro desdobramento do Espírito no seu processo de sistematização de si mesmo, enquanto Idéia de Liberdade. O Espírito aparece nessa esfera da família sob a forma da unidade sentimental do amor. No sentimento, o Espírito é disposição (Gesinnung) interiorizada da consciência de si na unidade familiar. O Espírito, enquanto consciência de si, aparece não como pessoa para si, antes surge como membro de uma família.

Nessa instância da unidade familiar, Hegel assinala que os indivíduos não desejam permanecer sozinhos. Por isso, cada um, no amor, completa o outro. O sentimento amoroso pré-dispõe, de modo imediato, à unidade ética. Entretanto, não há na família, sob o aspecto amoroso, uma racionalidade quanto à unidade ética, ao que se refere às leis, no plano objetivo.

Não existe na família, como forma natural da vida ética, nenhuma forma jurídica de direito, como no Direito Abstrato. Como assinala Hegel, o direito da família consiste

em se opor ao que é exterior a ela e ao que ameaça quebrar a sua unidade (ver add. §159).

A família é somente uma unidade àquilo que diz respeito aos membros que a compõem. O seu direito só é válido para os que pertencem à família. Há, então, uma separação entre ela e tudo que lhe é exterior (äusserlich), ou que possa esfacelar (Heraustreten) a sua unidade.

Como forma do conceito de eticidade, a família possui a concretização da consciência do indivíduo como consciência que sente a necessidade de se realizar enquanto membro de uma unidade. É essa necessidade que Hegel aponta como sendo uma disposição (Gesinnung) interna dos indivíduos a quererem deixar o seu caráter individual em prol de uma unidade que os complete.

A unidade familiar possui, contudo, em si mesma uma contradição que está vinculada ao interesse particular do núcleo de membros que a constitui. Como apontamos acima, a família vai contra tudo aquilo que lhe é aparentemente exterior. Entretanto, com a elevação dos filhos à personalidade livre, estes levam a dissolução do núcleo familiar ao constituírem outros núcleos familiares (§177).

Com essa cisão natural da família ocorre o surgimento de uma outra determinação da eticidade, que é a sociedade civil burguesa.

9.0) O SURGIMENTO DA SOCIEDADE CIVIL BURGUESA

A sociedade civil burguesa apresenta-se, então, na esfera da cisão da unidade familiar através da conglomeração das famílias isoladas em si mesmas. O resultado desse isolamento é o da independência da particularidade no plano conceitual dos indivíduos, enquanto família limitada ao núcleo dos seus membros.

O problema que surge na sociedade civil vai ao encontro da nossa questão em relação ao individualismo do mundo moderno, que Hegel explicita através das relações sociais dos indivíduos.

Na sociedade civil é onde, em termos conceituais, nós podemos visualizar o enraizamento da particularidade na vida comunitária. Pois, para Hegel a sociedade civil possui a determinação de um sistema de carências, e não de liberdade. É assim que os indivíduos surgem como um feixe de carências que se realizam, na sua particularidade, mas sob égide do Espírito Ético no interior das relações sociais.

O fim particular de cada indivíduo encontra-se relacionado ao fim particular de um outro, no conjunto da vida comunitária. É através das carências de cada um deles que se monta um sistema de interdependência entre os indivíduos. Deste modo, a sociedade civil burguesa se apresenta como uma montagem proveniente da particularidade dos indivíduos.

A universalidade como fim geral torna-se, nesse sistema, pura formalidade. Pois, o que está em jogo é a concretização da particularidade dos indivíduos. O que há na relação entre os indivíduos, é a procura da satisfação dos interesses particulares de cada um.

Sendo assim, o primeiro momento da determinação da sociedade civil burguesa se apresenta como um sistema de carências no plano econômico. Desta sorte, nas relações econômicas os indivíduos se encontram em um modo de satisfação das suas carências. Os indivíduos ao se remeterem a outros, através das relações econômicas, estão, de fato, se remetendo a si mesmos.

A troca seria uma simples ponte de intersecção entre as carências dos indivíduos, na esfera dos fins particulares. A forma da universalidade não passa assim na sociedade civil burguesa de um ponto de mediação entre as diversas carências.

A vontade dos indivíduos estaria em um sistema de produção e troca, a partir das carências dos indivíduos. São essas carências de uma maneira imediata que nos levaria a concluir que os fins particulares da estrutura subjetiva dos indivíduos estão vinculados à ordem econômica.

10.0) A AUTOREFERENCIA DOS INDIVÍDUOS NAS RELAÇÕES SOCIAIS

Há uma determinação de dependência entre todos os indivíduos, que faz com que eles se relacionem entre si, a partir das suas próprias autoreferências (58), ao se remeterem a outros nas relações sócio-econômicas. Pois, esta autoreferência dos indivíduos está vinculada a própria determinação particular dos indivíduos, enquanto um conjunto de carências. Como aponta Hegel no §182, "a pessoa concreta, enquanto particularidade, é um conjunto de necessidades, um emaranhado de necessidade natural e vontade arbitrária".

Com a dissolução conceitual da família, os indivíduos encontram, na contextualização histórica da sociedade moderna, espaço para realização da sua existência (Dasein), não mais como membro de uma unidade familiar, mas como membro cooperador da realização das múltiplas carências dos indivíduos, no interior da sociedade burguesa.

Os indivíduos na fragmentação da vida ética, no seio da sociedade civil burguesa, precisam para realizar as suas particularidades, entrar em uma mútua cooperação com outros indivíduos na esfera das relações econômicas. Pois diferentemente dos interesses comuns da família, não há na sociedade civil burguesa este caráter de unidade, ao que se refere às carências particulares dos diversos indivíduos.

(58) Habermas em seu livro O DISCURSO FILOSÓFICO DA MODERNIDADE (ed. Portuguesa) ao tratar da questão da autofundamentação da modernidade em Hegel chama atenção para o anseio de uma identidade natural calcada na razão enquanto auto-referência de um sujeito que alcançou a autoconsciência tanto da unidade, como da diferença (ver pgs. 40 à 42). Deste modo, podemos visualizar melhor a relação entre os indivíduos, no interior da sociedade civil burguesa, calcada na auto-referência destes.

Daí os indivíduos entrarem, para satisfazer as suas carências, numa mútua cooperação. Sendo assim, os indivíduos realizam ao mesmo tempo a sua particularidade, como a particularidade de terceiros. Por isso, podemos concluir que há uma mescla de dependência e independência no seio da sociedade civil burguesa, em que, como já mencionamos acima, os indivíduos têm a possibilidade de realizar a sua existência particular, realizando a existência particular de terceiros.

A mescla de independência e dependência entre os indivíduos permite que eles possam, ao mesmo tempo, ter consciência das suas próprias particularidades, tornando-as em vontades próprias. Além disso, os indivíduos se apercebem que precisam entrar em relação com terceiros, para que possam realizar seus fins particulares. Na sociedade civil burguesa os indivíduos voltam-se para si mesmos como autoreferência, porém, tendo consciência que é preciso primeiro voltar-se para o outro. Isto é, é preciso realizar as necessidades e vontades naturais de terceiros para que se possa realizar a sua própria vontade particular.

O que Hegel apreende da economia política é o conceito de cooperação desenvolvido por Adam Smith. Segundo este pensador, a cooperação entre os homens não ocorre na esfera da simples identificação humana entre os indivíduos, mas através das necessidades de satisfação de cada um (59). Daí haver uma relação de cooperação entre os indivíduos.

(59) Ver: Riqueza das Nações, vol 1, ed. Portuguesa.

É o egoísmo , nos termos de Adam Smith, que possibilita a formação de uma cooperação entre os indivíduos, enquanto divisão do trabalho. A divisão do trabalho é a consequência da especialização do trabalho de cada indivíduo a partir das suas aptidões naturais.

A especialização do trabalho de cada indivíduo leva a uma maior produção de bens que podem ser usufruídos até por aqueles que não produzem (os mendigos). É essa especialização do trabalho que faz com que os indivíduos necessariamente precisem do trabalho uns dos outros.

A referência a si mesmo de cada indivíduo precisa de uma mediação pelo outro. A subjetividade individualista para se concretizar na realidade social precisa entrar no jogo das relações econômicas.

11.0) A NÃO RELAÇÃO ÉTICA DA SOCIEDADE CIVIL

O Ético na sociedade civil se funda principalmente no campo econômico. Entretanto, não há uma unidade ética propriamente ao que se refere às relações econômicas entre os indivíduos. A falta de unidade ética na sociedade civil burguesa, enquanto fenômeno da Era Moderna, é a questão que Hegel se propõe a desenvolver conceitualmente no processo da Idéia da Liberdade.

Nós poderíamos perguntar por que Hegel se interessa pelo individualismo da sociedade civil burguesa como ponte entre a família e o Estado. Uma resposta de forma imediata

estaria ligada à questão da recoletivação dos indivíduos, como aponta Laurence Dickey no seu livro intitulado *Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807*.

Segundo Dickey, Hegel estaria preocupado, desde o período de Württemberg, em desenvolver o conceito de *Sittlichkeit*, o qual estivesse tanto no plano da religião como no plano da vida pública (60). Entretanto, como leitor dos escoceses, cita Dickey, especialmente de Ferguson, Steuart e Smith, Hegel compreendeu a dificuldade em relacionar esses dois planos a partir do surgimento irreversível e centrifugal das forças sócio-econômicas na Europa.

A religiosidade ideal, que Hegel pretendia utilizar conceitualmente como âmago da recoletivação da vida pública, perde toda a sua força no quadro econômico do século XIX. A nova ordem econômica tendo como fundamentação conceitual o individualismo, conspiraria contra a realização da concepção hegeliana de religião ideal, como recoletivação da vida pública.

A dificuldade que o jovem Hegel, como esclarece Dickey, encontra em relacionar a unidade ética do seu ideal religioso com o individualismo econômico dos tempos modernos é solucionado no contexto da Filosofia do Direito a partir do sistema de necessidades.

(60) DICKEY, Laurence. *RELIGION, ECONOMICS, AND THE POLITICS OF SPIRIT*. Cambridge University Press, New York, 1987, pg.183.

O individualismo, enquanto princípio da sociedade civil burguesa, apresenta-se na relação (Beziehung) da pessoa particular com outra particularidade (Besonderheit). A pessoa particular está essencialmente ligada a outra. É esse ligamento que Hegel tenta apreender para o processo conceitual de eticidade (Sittlichkeit) no seio da sociedade civil burguesa. Mesmo estando fundada em uma universalidade formal, em que os indivíduos estão vinculados uns aos outros por um sistema de carências.

12.0) O FIM EGOISTA

A relação entre os indivíduos possibilita a instauração do objetivo egoista (§183) (der selbstsüchtig Zweck) através da universalidade formal. O fim egoista condiciona-se à universalidade (die Allgemeinheit) como meio para a sua realização (Verwirklichung). A sua realização, em termos concretos, ocorre em um sistema de dependência multilateral, segundo a qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo se mesclam com a substância, o bem-estar e o direito de todos (§183). Neste sistema de dependência multilateral ou polimórfico Hegel encontra argumentos para desenvolver, mesmo considerando esse sistema baseado na exterioridade, necessidade e entendimento entre os indivíduos (§187), o conceito de Liberdade enquanto Eticidade (Sittlichkeit).

O tema que se forma a partir do sistema de dependência polimórfica baseado no objetivo egoísta dos indivíduos é o esfacelamento da Idéia da Liberdade (§184). A Idéia se remete aos momentos da sua própria quebra na sociedade civil burguesa como "Erscheinungswelt des Sittlichen" (§181) (61).

13.0) O ESFACELAMENTO DA IDEIA ÉTICA

A sociedade civil surge como esfera em que ocorre o esfacelamento da Idéia. Por outro lado, a sociedade civil é ela própria o mundo fenomenal da Idéia de eticidade.

É como mundo fenomenal da eticidade que Hegel vê a sociedade civil. Além disso, Hegel apreende historicamente na sociedade civil burguesa a concretização da subjetividade enquanto fim em si mesmo. O individualismo dessa sociedade merecerá, por parte de Hegel, uma dura crítica. Pois, o individualismo leva a um excesso das satisfações das particularidades, gerando assim uma dicotomia entre o luxo e a miséria (§183).

A relação que se cria e se desenvolve na sociedade civil burguesa entre os indivíduos é a de uma aparente associação, que mostra a ambivalência do Espírito Ético.

Hegel demonstra a ambivalência do conceito de sociedade civil burguesa para poder confrontar a própria Idéia de Liberdade consigo mesma. Isto é, é preciso que o conceito de Liberdade possua ao mesmo tempo tanto o caráter racional

(61) SCHABER, Peter. RECHT ALS SITTLICHKEIT. Königshausen/Neumann, Würzburg, 1989, pg.110.

como real para poder se afirmar como existência (Dasein) da substância do Espírito livre. Por isso, Hegel se refere à quebra da Idéia de liberdade na sociedade civil.

A quebra como momentos da Idéia possibilita a Hegel apontar o caráter individualista da modernidade. Porém, o individualismo moderno está sob a base da Idéia de Liberdade desenvolvida ao longo do seu processo conceitual. Por isso, as duas primeiras partes da Filosofia do Direito não se dão simplesmente de uma forma retilínea. Pois, são facetas da própria Idéia que, de uma forma semelhante a da aletéia grega, se desvelam em suas determinações conforme o desenvolvimento do Espírito livre, que se concretiza no Mundo Histórico. Isso quer dizer, então, que a Idéia atualiza as suas potências determinativas de acordo com o grau do seu auto-desdobramento conceitual na história.

O que gostaríamos de salientar é que o próprio individualismo, enquanto fazendo parte da estrutura ontológica da própria Idéia de Liberdade, já está determinado, em um certo grau, no Direito Abstrato sob a forma de um direito unilateral do indivíduo. A diferença entre o individualismo do Direito Abstrato e o da sociedade civil é que, no segundo, o indivíduo possui para si o em si da necessidade tanto do direito como do dever de outrens. Pois há uma relação formal de reciprocidade entre os indivíduos ao que diz respeito aos deveres e direitos.

É através da economia que o indivíduo apreende a necessidade de se referir ao outro para concretizar a sua

liberdade. Embora essa necessidade de se referir ao outro, como forma de realizar a sua liberdade, não passe de uma forma de utilitarismo. Como salienta Christian Ruby (62) é a partir da expansão do princípio de utilidade proveniente do objetivo egoísta dos indivíduos, que surge um sistema de dependência recíproca entre os indivíduos, visando a satisfação das particularidades dos mesmos.

Deste modo, esse sistema não se torna propriamente uma "integração orgânica" entre os indivíduos. As relações recíprocas entre os indivíduos se limitam a uma operação utilitarista ao que diz respeito aos interesses de cada um. Reina, então, no seio da sociedade civil burguesa, uma oposição entre os seus membros disfarçada em uma aparente associação. As conseqüências dessa situação de não "integração orgânica" é a perda da unidade da Idéia da vida ética. Pois, com a desintegração dos indivíduos, os quais mantêm uma relação recíproca fundada no interesse particular, a vida ética encontra-se "perdida em seus extremos" (§184).

A substância ética na sua própria desintegração existencial confere a cada momento, dessa sua situação de esfacelamento, a liberdade para que tanto a particularidade, assim como o universalidade apareçam como elementos independentes um do outro. É essa independência que cria fenomenalmente o individualismo utilitarista nos tempos modernos.

(62) Em seu livro *L'Individu Saisi par L'Etat*, pg. 127.

Sendo independentes um do outro, a particularidade e a universalidade, criam uma situação de perda para a substância ética em seus extremos. Em outros termos, a substância ética encontra-se separada de si mesma através do direito que ela outorga tanto à particularidade individual de se desenvolver em todos os seus aspectos, como à universalidade de manifestar-se, enquanto o fundamento e forma necessária da particularidade, na instância de um fim último (§184).

A unidade ética estando separada em dois pólos, o particular e o universal, apresenta-se como abstração de si mesma como Idéia. O que existe neste estado aparente da unidade ética é uma totalidade relativa (relativität) por parte do universal e uma necessidade interior (Notwendigkeit) por parte do particular. Fenomenalmente a Idéia de Liberdade está impregnada de necessidade e relativismo.

O indivíduo na vida ética da sociedade só se põe na instância de um fim universal se este lhe trazer uma concretização dos seus objetivos particulares. É nisto que reside o relativismo universal que Hegel aponta no seio da sociedade civil burguesa.

A Liberdade no plano particular individual tem como conotação, para Hegel, somente a realização de carências. O universal passa a ser somente meio para a realização das carências dos indivíduos. Há, então, uma ilusão do conceito de universalidade, naquilo que a subjetividade intensiona

para si, na sua estrutura particular permeada de necessidades (§185).

Apesar da Liberdade para Hegel não está fundada na subjetividade, ele não a menospreza. Pois, Hegel sabe que historicamente a subjetividade é uma determinação concreta do Espírito. Hegel, então, comenta no Rem. do §185 a relação entre a era moderna fundada na subjetividade e a antiguidade permeada de objetividade.

Diferentemente dos antigos, como o Platão (da República), Hegel não descarta o princípio da particularidade autônoma dos indivíduos, embora ele indique que esse princípio pode levar a um mal infinito de desejos subjetivos. Para Hegel, o aniquilamento do princípio autônomo da particularidade não seria uma verdadeira solução (63). Pois essa solução entraria em contradição com o direito infinito da Idéia, conforme a qual a particularidade deve ser livre (§185).

A própria estrutura lógica da Idéia de Liberdade abarca a infinitude má da subjetividade (64). A superação entretanto da má infinitude da subjetividade estaria na própria concretização da Idéia de Liberdade como Estado. No plano das determinações do Estado que se alcançaria uma harmonização entre a liberdade subjetiva e a Liberdade objetiva (§185).

(63) Solução esta pretendida por Platão.

(64) Foi o que vimos na Moralidade como resultado do processo de reflexão da subjetividade da consciência mora.

Na esfera histórico-conceitual Hegel aponta para o desenvolvimento da subjetividade com o advento da religião cristã, a qual possibilitou o surgimento do direito da subjetividade. É esse movimento fenomenal do princípio da subjetividade que Hegel alude para poder apreendê-lo como uma faceta da própria Idéia da Liberdade no seu conceito em si e para si.

Para os antigos, como frisamos acima, não havia ainda uma forma fenomenal da presença da subjetividade. Por isso, Hegel salienta que o princípio da subjetividade é historicamente posterior ao mundo grego. Daí a dificuldade de Platão compreender o direito da vontade subjetiva.

A subjetividade, como infinitude de ser-para-si das suas vontades, já é em si a própria Idéia de Liberdade, porém, sem a sua completude conceitual. O que Hegel busca ao verificar as determinações da subjetividade, no plano sócio-econômico da sociedade civil burguesa, é visualizar o que falta para completar o conceito de eticidade nesta sociedade.

14.0) A NOSTALGIA DA POLIS GREGA

Ao analisar conceitualmente o universal e o particular, no plano das relações entre os indivíduos, no interior da sociedade civil burguesa, Hegel encontra dificuldade em fazer a síntese complementar do conceito de eticidade.

Hegel percebe a aparente conjunção entre o universal e o particular nas relações sociais da vida moderna. Pois, há então uma lógica da aparência entre o universal e o particular, que reflete a condição de isolamento do homem ocidental moderno do todo da vida comunitária.

A tendência do homem moderno na sua caracterização de cidadão burguês é de diferenciação dos seus pares em termos de fins não comunitários. O cidadão burguês não visa um fim geral que possa concretizar o conceito de comunidade, como a polis grega.

O indivíduo na sociedade civil burguesa tem direito de realizar a sua liberdade abstrata, levando em consideração somente a universalidade dos fins comunitários de um modo formal. O direito do indivíduo ocorre no mundo da sociedade civil burguesa numa instância sem conteúdo daquilo que vem a ser a eticidade em si mesma, isto é, como direito comunitário. Porém, como aponta Peter Schaber "no mundo moderno o direito das vontades subjetivas é uma realidade do Direito" (pg.92, ob.cit.). Sendo uma realidade do Direito em si, o direito das vontades subjetivas faz parte da própria Eticidade. A preocupação argumentativa de Hegel é apreender

o movimento de transformação do direito subjetivo ao direito objetivo comunitário no interior da própria realidade da sociedade civil burguesa.

É na mútua relação, como alude David Kolb (65), entre os indivíduos no interior da sociedade civil burguesa que se cria uma espécie de mediação entre as consciências de si. Kolb se fundamenta, para fazer esta comparação com a estrutura da consciência de si, na Fenomenologia do Espírito.

"A consciência de si existe em si e para si mesma quando e pelo fato de que ela só existe para um outro, isto é, ela existe só ao ser reconhecida (Fen. 141 178).

Essa relação aparente da consciência de si com uma outra consciência demonstra que cada indivíduo precisa, para se realizar, da mediação de um outro. Porém, essa mediação só pode ocorrer no plano da eticidade. A eticidade é o meio em que ocorre as interações humanas. Entretanto, como ressalta Kolb, o indivíduo é o prior dessa interação, embora o indivíduo seja nessa primeira posição ainda ingênuo em si mesmo (pg.24 ob. cit.).

(65) Em seu livro, THE CRITIQUE OF PURE MODERNITY. The University of Chicago Press, Chicago, 1986, pg. 24.

15.0) O RECONHECIMENTO ENTRE AS CONSCIÊNCIAS DE SI PARTICULARES

A estrutura da interação, através do reconhecimento mútuo, abre caminho para o surgimento dos costumes, que são seguidos pelos indivíduos de uma mesma sociedade. É neste aspecto que podemos compreender a relação de adequação entre o fim particular do indivíduo e o fim geral da totalidade social embutida nos costumes.

O reconhecimento mútuo das consciências de si, que Kolb nos chama atenção, não está naquela instância do resultado da luta entre as consciências (66). Do que se trata na Filosofia do Direito é do reconhecimento da consciência de si da sua particularidade face à particularidade de terceiros. É para que haja a concretização desse reconhecimento se faz mister o reconhecimento do universal como fim geral de todos os indivíduos.

A relação ética que surge desse tipo de reconhecimento entre as consciências possui uma estrutura lógica diferente daquela do reconhecimento das consciências do senhor e do escravo da Fenomenologia do Espírito, pois não se trata de

(66) Habermas em TÉCNICA E CIÊNCIA COMO IDEOLOGIA, pg. 18, ed. portuguesa, trata da relação ética no jovem Hegel, a partir do conflito. Como ele aponta, a dialética da relação ética desenvolve-se sob a luta pelo reconhecimento: "tal dialética reconstrói a opressão e o restabelecimento da situação dialógica como uma relação ética", pg. 18. O que Habermas pretende esclarecer com a dialética ética do jovem Hegel é o conhecer-se de um sujeito no outro, como uma atitude dos sujeitos entre si, com base no reconhecimento recíproco. A questão que Habermas levanta leva diretamente ao conceito hegeliano do Eu como identidade do universal e do particular (pg. 20). Identidade esta que depende do reconhecimento do outro. É o conceito de diferença introduzida pelo pensamento hegeliano na unidade, que possibilita a compreensão do conceito de identidade do Eu como unidade da identidade da identidade e da diferença. Deste modo, Hegel desenvolve o conceito do Eu o qual vai contra, como alude Habermas à unidade abstrata da consciência pura kantiana.

reconciliação de um conflito prévio. Entretanto, mesmo não sendo o resultado de um conflito o reconhecimento entre as consciências de si individuais traz à tona a questão da relação entre a unidade e a diferença no interior da eticidade. Pois, na sociedade civil burguesa a questão hegeliana vincula-se à ruptura entre a unidade social e a diferença, que marca a particularidade dos indivíduos.

Deste modo podemos compreender que a sociedade civil é a esfera da diferença. Como aponta Lewis P. Hinchman, "A vontade, como o lado prático da consciência de si, não é somente identidade imediata, porém também auto-diferenciação" (67).

1.6) A AUTODIFERENCIAÇÃO DA PARTICULARIDADE

No §186 da Filosofia do Direito visualizamos o movimento de autodiferenciação da consciência de si, em que o seu princípio de particularidade desenvolve-se face a totalidade. Sendo assim, é por meio desse princípio de autodiferenciação que a particularidade se transforma em universalidade. Com a legitimação da universalidade da autodiferenciação, a particularidade da consciência de si encontra a sua verdade. Além disso, a universalidade se realiza neste princípio de autodiferenciação da consciência de si particular. Contudo, como salienta Hegel, o conceito

(67) Em seu livro HEGEL'S CRITIQUE OF THE ENLIGHTENMENT, University of Florida Press, Gainesville, 1984, pg. 221.

de unidade ética não se concretiza na universalização da autodiferenciação da consciência particular.

A unidade do universal e do particular não significa, no âmbito da sociedade civil burguesa, a realização ainda da Idéia de Liberdade. Porém, somente a necessidade da particularidade de se elevar à forma do universal. Pois, o indivíduo particular tem como objetivo a manutenção da sua existência material para si.

O que Hegel chama atenção para o movimento de universalização do particular, é a astúcia que a consciência de si subjetiva tem para manter a sua existência. Pois, os indivíduos por serem pessoas privadas (*privatpersonen*) só têm por objetivo os seus próprios interesses particulares.

O universal surge na esfera da sociedade civil burguesa somente como meio às realizações dos fins particulares dos indivíduos. Sendo os fins particulares dos indivíduos mediados pelo universal, estes fins só podem se concretizar na medida, como frisa Hegel no §187, em que os indivíduos determinam o seu saber, a sua vontade e a sua atividade na instância da universalidade.

A dependência dos fins particulares em relação à universalidade, demonstra a necessidade dos indivíduos pautarem as suas ações pelas determinações do universal. Hegel tenta compreender o processo de elevação do particular à universalidade, no sentido de visualizar como essa elevação tem a sua fundamentação na necessidade natural e no arbítrio do indivíduo.

O interesse dos indivíduos pela Idéia da Liberdade, contudo, não está presente na elevação do particular ao universal. Para a consciência dos membros da sociedade civil não interessa a concretização da Liberdade naquilo que diz respeito às suas determinações substanciais. O único interesse dos indivíduos está fundado no proveito pragmático que o princípio universal oferece aos seus fins privados.

Esse interesse aparente pela universalidade acarreta somente na elevação da individualidade natural à liberdade formal, assim como à universalidade formal do saber e da vontade (§187). A intenção pelo universal por parte da consciência particular mostra somente o movimento de formação da subjetividade dos indivíduos, que compõem a sociedade civil burguesa. A consciência particular ao voltar-se para si mesma visa uma universalidade, que, na realidade, só vem atender a seus desejos e necessidades. A universalidade surge como elemento aparente da própria subjetividade no seu processo de formação.

A subjetividade, no seio social da sociedade civil, traz um divisor entre a aparência e essência da eticidade. A subjetividade ao visar o em si da universalidade, realiza esta universalidade de forma aparente. Pois, ela utiliza a universalidade somente no interesse do para si da sua particularidade. A subjetividade, enquanto consciência de si, tem somente o interesse de efetivar as suas necessidades e desejos na existência material da vida social.

Para realizar o seu fim a consciência de si do indivíduo precisa considerar os próprios interesses particulares de outrens. Reconhecendo os interesses alheios o indivíduo aprende o uso da estrutura do universal para, ao mesmo tempo, atender os seus interesses, como os interesses de terceiros.

17.0) A VISAO EXTERIOR DA CULTURA OU O NAO CONHECIMENTO DA NATUREZA DO ESPIRITO

Hegel chama atenção para a relação que existe entre os indivíduos com a natureza do Espírito, enquanto cindido em si mesmo. Tanto os indivíduos presos às representações inocentes do estado de natureza, como aqueles imersos à opinião conforme as suas necessidades e satisfações ou aos prazeres da vida privada (do mundo burgues) possuem um desconhecimento da natureza do Espírito.

O que Hegel tenta esclarecer é que tanto os homens vinculados a uma sociedade, em que não há ainda o caráter subjetivo entre os seus membros, como aqueles vinculados a uma outra sociedade, em que a subjetividade é o seu fundamento, só conseguem compreender o Espírito, enquanto processo da cultura (die Bildung), relacionando-o aos planos imediatos de seus estados de interesse. Por isso a cultura é considerada como algo exterior tanto para os homens inocentes, como para os homens refinados, que a usam como um meio para alcançarem os seus fins.

A questão para Hegel em relação ao Espírito põe-se na necessidade de sintetizar a esfera infinita do Espírito com a finitude da consciência. O Espírito, enquanto vontade inteligente, busca fins racionais através do próprio mundo circunstancial dos indivíduos para realizar a si mesmo.

A estrutura do movimento de concretização do Espírito ocorre por meio da transformação do modo de ser dos indivíduos. Contudo, esse movimento de concretização do Espírito só se dá a partir do momento em que ele se põe em uma relação com as próprias determinações dos indivíduos refinados ou não. Por isso o fim racional do Espírito não é uma imediata identidade com a simplicidade natural dos costumes ou com a particularidade desenvolvida pelos indivíduos no interior da cultura.

É na esfera das carências dos indivíduos, principalmente daqueles imersos na ingenuidade natural (§187), que o Espírito deve se voltar, tomando essa esfera como meio para a concretização de si mesmo. Voltando-se para as carências e circunstancialidades das vontades dos indivíduos o Espírito afunda-se na estrutura da vontade dos indivíduos. Pois, ao se afundar na estrutura existencial da vontade individual, o Espírito realiza um trabalho de elaboração e transformação desta estrutura da vontade, em que ocorre uma mudança da concepção da vontade das consciências individuais.

A mudança da estrutura da consciência passa, então, pelo trabalho da cultura. Pois, é a cultura que

possibilitará os indivíduos superarem a sua subjetividade, refinada ou não, em direção à universalidade concreta da Liberdade no âmbito da Eiticidade.

18.0) O TRABALHO DA CULTURA

Nós podemos compreender, então, o motivo que leva a cultura ter a função, na sua determinação absoluta como alude Hegel, de libertação e de trabalho de libertação superior (superior entende-se não mais imediato) do Espírito. A cultura, no sentido de formação (Bildung) possibilita o Espírito desmembrar a Idéia de Liberdade, ao que concerne ao processo de racionalização da vontade.

A cultura torna-se o ponto de transição absoluto (§187) à infinita substancialidade da Liberdade no seio da sociedade civil burguesa. Há, então, nesse ponto de transição, um salto do que é natural em relação à vontade livre. É na cultura que a subjetividade já não é mais vontade imediata ou natural. Mas vontade inteligível, que se eleva à universalidade.

A libertação do Espírito promovida pela cultura mostra-se como sendo o duro trabalho (harte Arbeit) contra a mera subjetividade da conduta, da imediatez do desejo, assim como da vanidade subjetiva do sentimento e da arbitrariedade do gosto (§187).

A cultura, para Hegel, é a força motriz do desdobramento do processo racional do Espírito, que se

mostra como um crítico feroz ao que diz respeito a subjetividade circunstancial. Deste modo, a cultura lança o Espírito no mundo das vontades circunstanciais para que ele, enquanto sujeito, implemente o trabalho conceitual de Liberdade.

O que Hegel combate é a própria subjetividade tanto imediata, como vinculada ao gosto refinado do mundo burguês, que utiliza da universalidade como estratégia para realizar seus fins particulares.

O trabalho de libertação superior (höheren Befreiung) tem como função a mediação do processo de instauração da existência (Dasein) das determinações do Espírito na vontade. O pensamento hegeliano lança por meio da cultura as bases para a concretização da Idéia de Liberdade. Por isso, o trabalho da cultura possibilita o processo de transformação da vontade subjetiva. O resultado da transformação desta vontade subjetiva, no sentido da Aufhebung, é atingir em si mesma, aquilo que a compõe como essência, isto é, a objetividade de si mesma.

A subjetividade mediatizada pela cultura ao atingir a objetividade torna-se digna de abarcar nas suas determinações a realidade (Wirklichkeit) da Idéia (§187). Hegel expõe, então, que esse trabalho de depuração da subjetividade a leva a forma da universalidade.

A forma da universalidade possibilita, após a formação da subjetividade, a particularidade da consciência compreender os elementos constituidores de si mesma,

alcançando assim o seu verdadeiro ser para si (Fürsichsein) daquilo que diz respeito a sua individualidade.

Deste modo, ao compreender as suas próprias determinações a particularidade concede à universalidade o seu conteúdo pleno, assim como a sua infinita autodeterminação. A identidade entre o universal e o particular se completa nessa relação em que o particular, ao se tornar consciência de si, por meio do entendimento, transforma-se, ao mesmo tempo, em conteúdo e autodeterminação infinita da universalidade. Em outros termos, a particularidade torna-se meio à concretização da universalidade, ao conceder-lhe o conteúdo necessário para que possa efetuar o seu conceito. Podemos compreender assim a estrutura do pensamento hegeliano que tenta relacionar a lógica ao mundo real formulando assim uma ontologia do universal e do particular enquanto movimento de realização conceitual de ambos.

Além disso, a particularidade, como aponta Hegel, na instância da subjetividade livre (consciência de si) e na eticidade (universalidade objetiva dos costumes) existe infinitamente para si. Com essa conclusão Hegel complementa a sua argumentação ao que se refere a identidade entre o universal e o particular situado na infinitude da vontade subjetiva. Porém, já educada pela cultura (Bildung). Contudo o nosso filósofo relembra ao fim do §187 que o fundamento ou o sustentáculo dessa identidade está no trabalho de

libertação que a cultura (Bildung) realiza na vontade para trazer à baila o Espírito.

A cultura, então, é dentro do auto-movimento de surgimento do Espírito um momento imamente dele mesmo. Sendo que essa imanência prova também o seu próprio valor infinito (§187) no processo de identidade entre o particular e o universal.

Hegel faz todo o movimento do processo formador da consciência de si, na instância da existência objetiva do Espírito. Com isso, Hegel torna explícito aquele princípio exposto no §142. "A vida ética é a Idéia de Liberdade o Bem vivo que tem o seu saber e a sua vontade na consciência de si e que só se torna efetivamente real pela atividade dessa consciência de si". Deste modo, todo o processo de instauração concreta do conceito de eticidade está vinculado ao trabalho da cultura, que ocorre na consciência de si, enquanto situado no plano sócio-econômico e político da sociedade civil burguesa.

A sociedade civil burguesa vai se caracterizar como a charneira entre o puro abstrato da vontade particular e a concretização da Idéia de liberdade no Estado. O que vai interessar ao escopo da investigação hegeliana na sociedade civil é o processo reflexivo do Espírito, enquanto retomada da sua auto-identidade absoluta. A intenção do pensamento hegeliano é confrontar a Liberdade na sua determinação objetiva com a esfera da liberdade da vontade subjetiva. Pois ambas determinações da Liberdade se apresentam como

partes do resultado do processo de separação (Entzweiung) do Espírito.

É na situação histórica, como alude Marcuse no seu livro intitulado Ontologia de Hegel e teoria da historicidade, que ocorre a cisão do Espírito numa múltipla variação contraposta de si mesma como, por exemplo, razão e sensibilidade, inteligência e natureza. Daí ser no processo da cultura, na instância da história, que essas contraposições do Espírito voltam a se refundir, enquanto identidade do absoluto refletido na diferença de si mesmo.

Hegel utiliza a categoria de cultura que ele desenvolveu para traçar a trajetória de superação do individualismo da sociedade civil burguesa. É com esta trajetória que o nosso filósofo pretende completar o conceito de Liberdade na instância do Estado.

19.0) A SOCIEDADE CIVIL COMO INSTANCIA DA DIFERENÇA

A sociedade civil burguesa ao ser a mediação entre a família e o Estado se caracteriza pela a diferença, como apontamos acima. Essa diferença pode ser compreendida como o momento de negação da tese do conceito de Eticidade, que Hegel apresenta no início do terceiro capítulo, e desenvolve de maneira imediata na família. A sociedade civil burguesa, enquanto momento da diferença ou da negação, é o resultado da própria cisão do Espírito.

Ao estar na instância da diferença a sociedade civil burguesa se realiza existencialmente sob a forma da pessoa privada. O plano do particular aparece como um feixe de desejos e carências da pessoa, que visa a universalidade como meio de realizar seus fins individuais. Daí a eticidade aparecer somente como elemento propiciador das relações de interdependência entre os indivíduos, que formam um sistema de necessidades no interior da sociedade civil burguesa.

20.0) O SISTEMA DE NECESSIDADES

De certo modo já tratamos, no bojo deste nosso terceiro capítulo, do primeiro momento da sociedade civil burguesa chamado de sistema de necessidades, entretanto gostaríamos de apresentá-lo dentro do âmbito sistemático do processo de superação de diferença da sociedade civil burguesa. Além disso, é neste primeiro momento da sociedade civil burguesa que concentramos as nossas análises, pois é nele que se caracteriza melhor a nossa questão (68).

O interesse do indivíduo pela universalidade vincula-se às carências subjetivas. Por sua vez, essas carências buscam a objetividade delas mesmas através da satisfação. A busca pela satisfação das carências faz os indivíduos permanecerem ligados ao todo social através do mercado (69).

(68) Aproveitamos este momento do nosso texto para salientarmos que nos limitaremos a somente analisarmos o primeiro momento dos três que compõem a sociedade civil, por considerá-lo dentro da nossa questão.

(69) David Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, pg. 103.

Os indivíduos como pessoas privadas encontram-se assim submersas em um universo social, em que o único interesse é a realização das suas satisfações. As relações entre os indivíduos se dão somente pelo prisma econômico. O corpo social se estrutura, no espaço da sociedade civil burguesa, somente através das relações econômicas, as quais chegam a um equilíbrio dos diversos interesses dos agentes econômicos. Nós podemos exemplificar este equilíbrio a partir do conceito da mão invisível de Adam Smith.

21.0) A QUESTÃO DOS OBJETOS EXTERNOS

Estando as relações dos indivíduos fundadas em relações econômicas, são os objetos externos, compreendidos como mercadorias ou propriedades, os elementos mediadores dessas relações entre os indivíduos. Daí ser o objeto externo o ponto central à satisfação da carência particular infinita.

A consequência dessa relação entre o indivíduo e o objeto externo desejado é a perda do referencial sócio-ético-político do homem (70).

Sendo assim, podemos compreender o caráter atomístico do homem burguês que se fecha na relação com os objetos dos seus desejos. Daí a perda, no espaço social burguês, do referencial ético-político entre os membros que compõem uma comunidade. Além disso, é com perda do significado lógico-

(70) Como alude o prof. Lina Vaz em seu livro *Escritos de Filosofia II*, edições Loyola.

histórico-existencial da vida ética e política, que o pensamento político moderno (Hobbes) tende a compreender conceitualmente o homem como animal apolítico, associal (71). Diferentemente do pensamento político antigo, isto é, de Aristóteles, que concebia o homem como ser fundamentalmente político.

O que prevalece na sociedade civil como característica central da modernidade é a simples independência abstrata do ser-para-si do indivíduo. Havendo somente uma dependência entre os indivíduos em relação à satisfação material, pois é impossível o indivíduo atender sozinho às suas necessidades ou de garantir a sua sobrevivência (72).

Pela contradição da independência abstrata do indivíduo este "é forçado a submeter-se à necessidade extrínseca do pacto de associação.

22.0) A QUESTÃO DO ENTENDIMENTO

O entendimento é o aspecto conciliador das relações entre as vontades subjetivas. Enquanto racionalidade aparente, o Entendimento procura analisar a totalidade das relações subjetivas, na esfera econômica, tomando como princípio o indivíduo (73) para pensá-lo como causalidade mecânica da divisão do trabalho.

(71) Como aponta o Prof. Denis Rosenfield em seu livro Política e Liberdade em Hegel, pgs. 162/63.

(72) Ver Lima Vaz op. cit. pg. 163.

(73) é o que pensa Adam Smith em relação ao princípio da divisão social do trabalho, que, para ele, está fundado no egoísmo dos indivíduos.

A economia política é para Hegel a ciência que melhor expressa o caráter do Entendimento por causa da sua capacidade de extrair princípios e leis econômicas das diversas circunstâncias, em que se encontram as vontades particulares. Em outros termos, Hegel aponta para a mediação que a economia política faz entre a universalidade e o emaranhamento das vontades particulares.

O Entendimento tenta suprimir a diferença entre as diversas carências particulares dos indivíduos através de leis universais hipotéticas (74) na esfera da economia. O entendimento limita-se apreender de um modo aparente as determinações particulares das carências dos indivíduos na instância das representações.

A sociedade civil ao se compor primeiramente em um sistema de necessidade põe-se em um processo de conciliação com a unidade da eticidade (Sittlichkeit). Contudo, a determinação da sociedade civil não consegue superar essa instância do sistema de necessidade, a qual representa somente uma "ética econômica" entre os indivíduos, que tem como função o equilíbrio entre as diversas vontades particulares.

A sociedade civil é, então, aquilo que Laurence Dickey alude como sendo a parte inorgânica da Eticidade (Sittlichkeit) (75). Pois o inorgânico relata as necessidades físicas do homem, ao passo que a parte orgânica da

(74) O termo universal hipotético é utilizado pelo prof. Lima Vaz em seu livro já citado, pg. 165.

(75) Laurence Dickey, op. cit. pg. 215.

Sittlichkeit vincula-se as necessidade do Espírito. A lei natural de sobrevivência do homem vincula-se, então, com esse lado inorgânico da Sittlichkeit, por meio do sistema de carências.

A necessidade da manutenção física do homem o lança em um sistema de produção de bens que representa o esforço do trabalho do todo social. A mediação entre indivíduo e sociedade ocorre dentro de um processo lógico, em que a finitude do indivíduo não consegue ter um saber a respeito da sua relação com o todo.

Os indivíduos submersos na abstração das suas vontades tendem a criar necessidades conforme as suas opiniões e gostos. O parâmetro entre o necessário e o supérfluo ou entre o universal e o contingente perde-se nas determinações da subjetividade. A total circunstancialidade das necessidades subjetivas opõe-se completamente à universalidade da vontade. A oposição por parte da subjetividade à universalidade, cria uma estrutura dessociativa na unidade entre meio e fim. Em outros termos, meio e fim não se interligam mais por uma unidade determinativa da coisa mesma, porém, vincula-se somente a circunstancialidade do gosto dos indivíduos particulares. Os indivíduos modificam ou adptam os meios aos fins conforme as suas opiniões.

23.0) A OBJETIVIDADE DAS NECESSIDADES

O reconhecimento das necessidades objetivadas se dá por meio da reciprocidade da existência real entre necessidades e meios. Em termos hegelianos ambos são um ser para o outro (§192). Nessa condição de reciprocidade "a abstração que se tornou uma qualidade das necessidades e dos meios, torna-se igualmente uma determinação da relação recíproca que mantém os indivíduos uns com os outros" (§192).

Deste modo, Hegel diz no adendo do §192 "é porque eu devo conformar meu comportamento aos dos outros que a forma da universalidade se introduz". É preciso então que a particularidade do indivíduo se adeque às regras comportamentais gerais para poder satisfazer as suas necessidades. O que está em jogo é o caráter adequador das necessidades particulares às necessidades de ordem geral. Deste modo, para a particularidade efetivar a satisfação das suas necessidades ela precisa legitimar esta mesma necessidade por meio do desejo de tornar a sua necessidade idêntica às dos outros, não fazendo transparecer a particularidade das suas.

O desejo de imitar por parte dos indivíduos as necessidades de terceiros revela, contudo, somente uma formalidade da universalidade. É nesta formalidade que se elabora as leis econômicas da economia política.

A relação de identidade entre a necessidade imediata ou natural e da necessidade espiritual resultante da

representação vai se apresentar como necessidade social (gesellschaftlichen Bedürfnis) (§194). Sendo, como alude Hegel, a necessidade Espiritual que se encarregará de concretizar a universalidade da necessidade social. Daí a necessidade social ser um momento resultante da liberação do Espírito por meio da Bildung (cultura). Todo o processo de unificação das duas modalidades de necessidade estão subsumidas no movimento de liberação do Espírito.

Compreende-se assim que a passagem da necessidade natural ou imediata dos indivíduos para uma necessidade Espiritual seja o movimento de reflexão do Espírito sobre ele mesmo.

A reflexão do Espírito leva a diferenciar-se daquilo que é natural, assim como na sua ação de refletir sobre esse elemento natural (§194). Só diferenciando-se do imediato que o Espírito concretiza a sua liberdade, enquanto retorno a sua unidade em si e para si. Daí ele precisar finalmente se rebelar contra qualquer coisa dada (76).

Nessa necessidade do Espírito ter que romper com o natural, Hegel vê a moderna afirmação de uma auto-definição subjetiva como um momento necessário à configuração do Espírito. Por isso, Hegel vê a sua necessária culminação na radical noção kantiana de autonomia. A Autonomia expressa a exigência do Espírito deduzir os seus conteúdos de si mesmo, não aceitando nada que venha de fora das suas determinações reflexivas.

(76) Ver: Charles Taylor, HEGEL, pg. 369.

Essa autonomia pode ser comprovada através da consciência de si, que deseja, ao mesmo tempo, igualar as suas necessidades as da esfera social, como se diferenciar destas mesmas necessidades. Isto é, a consciência de si chega por si mesma, através do seu entendimento, da necessidade de fazer a sua particularidade idêntica às necessidades gerais da sociedade.

Todo processo de identificação do singular com o universal através formação (Bildung) da consciência de si, na esfera da necessidade, resulta na liberação do Espírito.

A liberação do Espírito, no seio da sociedade civil, entretanto, apresenta-se de modo exclusivamente formal. Pois, como explicita Hegel é a particularidade dos objetivos dos indivíduos, que permanece como o fundamento e conteúdo da universalidade (§195). Nessa estrutura determinativa da identidade entre a particularidade e a universalidade não há uma existência conceitual da eticidade na sua concretude. Há, então, no plano social uma tendência a multiplicação e especificação indeterminada dos desejos e dos prazeres. Não há mais clareza entre os limites das necessidades naturais e as necessidades resultantes da cultura. Sem ter mais parâmetros entre o que é necessário e o que é supérfluo Hegel denuncia as consequências dessa situação de multiplicação das vontades particulares através do aumento do luxo e a sua contra partida, que é a miséria.

24.0) TRABALHO E RACIONALIDADE

O trabalho aparece dentro do sistema de necessidade como aquilo que transforma a natureza em prol das múltiplas satisfações particulares. É o trabalho que garante o direito dos indivíduos suprirem as suas carências.

O trabalho de modificação da coisa natural, à guisa de satisfazer as diversas necessidades dos homens, leva para a diversidade de interesses (§197). Deste modo, surge, como diz Hegel, o desenvolvimento da cultura teórica. O trabalho que aparece primeiramente para Hegel como modo de transformação das coisas em benefício do bem-estar toma uma outra acepção. O que Hegel deseja explicitar é a relação lógica que existe entre a cultura e o trabalho na esfera do pensamento. Em outros termos, o ato de trabalhar com a coisa a partir da sua espontaneidade natural leva ao desenvolvimento do ato de pensar a coisa em uma multiplicidade de relações conceituais. O trabalho é então o próprio trabalho de liberação do Espírito no movimento de formação da consciência.

Hegel aponta com isto a formação do entendimento, o qual está por trás, por assim dizer, daquela relação entre as necessidades particulares e universais (na esfera social). É na práxis do trabalho que surge a práxis da teoria, do entendimento das diversas relações complexas que há nas coisas. Podemos salientar nesse contexto do pensamento hegeliano a formação de uma razão prática que,

pelo trabalho, põe os indivíduos em uma situação de envolvimento com determinadas ocupações específicas, as quais servem como satisfação das vontades alheias.

Com isso, o que o nosso filósofo quer referir-se ao trabalho na sua função geral e não na função limitada do indivíduo, que está trabalhando. Em outros termos, a atividade subjetiva tem que alcançar uma função objetiva. Daí que todo trabalho deve alcançar uma racionalidade. Podendo assim ter uma função universal na esfera da vida social.

A racionalidade do trabalho (77) produz toda uma especificidade da produção e da divisão do trabalho (§198) que resulta em uma habilidade do indivíduo no seu trabalho. É essa habilidade que garante primeiramente o aumento quantitativo da produção. Além do aumento de interdependência entre os indivíduos por causa da divisão do trabalho.

Finalmente Hegel aproveita a estrutura da interdependência mútua dos indivíduos para confirmar a relação mediadora entre o particular e o universal no plano social. O egoísmo subjetivo se transforma em contribuição à satisfação das necessidades, por meio do trabalho específico, de outros indivíduos.

(77) Hegel não utiliza essa terminologia, mas sim abstração do trabalho.

25.0) A UNIVERSALIDADE DAS SATISFAÇÕES PARTICULARES

É dentro dessa esfera da racionalidade do trabalho que os indivíduos alcançam as suas satisfações particulares. Daí ser a complexidade da divisão do trabalho elaborada pela objetividade da racionalidade, que viabiliza uma montagem das diversas satisfações particulares no âmbito da Eiticidade. Pois, é a pluralidade das satisfações dos indivíduos que ganha o direito de concretizar-se no plano da vida social. A totalidade da vida social passa, no âmbito da sociedade moderna, estar em função da satisfação das carências particulares dos indivíduos.

Deste modo, é que se instaura na eticidade moderna uma mudança da relação entre o todo social e o indivíduo. Ou seja, o todo social volta-se para a realização das vontades arbitrárias dos indivíduos. Por isso, universalidade hipotética do entendimento tenta unificar as diferenças entre os indivíduos, sem conseguir perceber o caráter desigual e particular dos mesmos. Sendo assim, esta identidade relativa das particularidades resulta de uma simples representação do entendimento.

Hegel critica o entendimento que, por meio das suas representações unificadoras, não consegue superar o estado natural das diferenças entre os indivíduos que compõem o todo social. A identidade relativa produzida pelo entendimento conserva nas suas representações o estado natural das diferenças.

Dai a questão da impossibilidade do conceito de Liberdade, enquanto realização da liberdade do todo social, se concretizar no âmbito da diferença da sociedade civil burguesa.

26.0) CONCLUSÃO FINAL

Nas conclusões tanto do primeiro capítulo, como do segundo, nós enfatizamos o resultado parcial da vontade em relação à concretização do seu conceito de Liberdade. Pois tanto no Direito Abstrato, como na Moralidade a vontade livre, enquanto consciência de si, esclarecia e aprofundava para si mesma a questão da sua universalidade.

A vontade, ao final de cada momento do seu processo de elaboração conceitual, apercebia-se da sua limitação face à realização das determinações da Idéia de Liberdade. Dai o resultado de cada momento revelar a ilusória pretensão da vontade, na sua abstração unilateral, de querer concretizar a Idéia da Liberdade a partir da logicidade parcial das suas determinações.

Nós vimos, então, que esta pretensão da vontade não amadurecida levou-a, no Direito Abstrato, não à realização do Direito, mas do crime; assim como na Moralidade não à realização do Bem, mas à do Mal.

O caráter positivo, então, dos resultados parciais de cada momento do processo do conceito de Liberdade, foi o "desabrochar" da universalidade.

Ao tratarmos, então, da questão do individualismo, no seio da Sociedade Civil Burguesa, tínhamos a finalidade de analisar o aproveitamento da universalidade por parte da particularidade do indivíduo, como meio para a realização dos seus fins.

Deste modo, a universalidade, que na Eticidade alcança o seu momento de plenitude, sem o aspecto da unilateralidade, encontra-se ainda na Sociedade Civil Burguesa, enquanto momento da diferença entre a família e o Estado, "presa" à determinação da particularidade dos fins dos indivíduos.

A autodeterminação da vontade, desenvolvida na Moralidade, expressa o caráter autônomo dos indivíduos em relação à realização das suas determinações particulares. Daí, como salientamos acima, a eticidade moderna está em função da particularidade, e não da universalidade da totalidade objetiva da vida comunitária.

É o próprio esfacelamento do Espírito, então, como aponta Hegel, que possibilita, na esfera conceitual, o afastamento das determinações entre o universal e o particular no plano do Ético da vida social. Pois, é este afastamento que viabiliza o aspecto utilitarista do uso da universalidade, enquanto categoria, por parte dos indivíduos nas suas ações, que visam a satisfação dos seus fins.

Hegel nos chama atenção para a dimensão da necessidade dos indivíduos. Esta dimensão da necessidade faz com que as ações dos indivíduos percam a sua logicidade livre. Eis o

motivo de Hegel apresentar, no primeiro momento da sociedade civil burguesa, um sistema de necessidades.

É a necessidade e não a liberdade que gera e guia as ações dos indivíduos. Deste modo, os indivíduos perdem, principalmente na esfera das relações econômica, o referencial da Liberdade, que se reflete no plano do ético-político. Daí a questão da crise da Eticidade no mundo Moderno.

Ao estarem voltados para as suas necessidades os indivíduos, ficam "presos" aos objetos das suas satisfações. Cria-se assim um isolamento entre os indivíduos, que se tornam totalidades ensimesmadas. Instaura-se, então, uma fragmentação da vida comunitária, a qual só tem como determinação um sistema, que visa a satisfação material dos indivíduos.

Hegel, como vimos no terceiro capítulo do presente trabalho, tenta solucionar esta questão da fragmentação do Ético, a partir da Cultura. Pois, só com a formação, nos indivíduos, da logicidade do Espírito objetivo é que pode haver a reinstauração de uma identidade ética na vida social dos indivíduos.

Habermas no seu *O Discurso Filosófico da Modernidade* ao desenvolver a questão do conceito de modernidade em Hegel nos chama atenção para a tentativa hegeliana de superar a filosofia da reflexão ou do entendimento, que eleva algo finito ao absoluto. Pois, é este equívoco que leva a uma bipartição, por exemplo, da religião privada da vida

pública. É essa bipartição, apontada por Habermas, que Hegel quer superar através de uma razão unificadora. Sendo assim, a crítica do jovem Hegel à modernidade bipartida, nos possibilita a compreender o motivo do Hegel, da Filosofia do Direito, desenvolver no interior da sociedade civil burguesa o conceito de cultura, enquanto processo de constituição do Espírito Ético. Pois, o Espírito desenvolve uma racionalidade unificadora tanto da necessidade, como da liberdade.

A reinstauração da identidade do Ético que Hegel procura desenvolver na instância da diferença da sociedade civil termina na concretização do próprio Estado Moderno.

Ao nosso ver, a riqueza do pensamento hegeliano ao que se refere à sociedade civil burguesa, não está na sua suposta solução através da formação do Espírito Objetivo, enquanto razão unificadora, mas naquilo que Hegel aponta como problemático na vida comunitária da era moderna.

O nosso filósofo ao apreender as determinações antagônicas da sociedade civil burguesa nos possibilita compreender a fragmentação da vida comunitária e o surgimento do individualismo moderno, fundado na autonomia arbitrária da reflexão e nas relações econômicas, enquanto relações sociais despolitizadas.

Deste modo, poderíamos acrescentar que a diferença, como determinação da sociedade civil, traz à tona a indiferença nas relações entre os indivíduos, ao que se refere a um projeto ético-político. Daí, os indivíduos se

limitarem somente a uma relação entre eles fundada em um Estado de Entendimento.

Gostaríamos de finalizar a presente dissertação nos referindo a algumas questões que apareceram no bojo da nossa investigação, mas, que infelizmente não foi possível desenvolvê-las; como é o caso de uma análise mais aprofundada e explícita do papel da consciência de si nas três partes que compõem a Filosofia do Direito. Além disso, a nossa investigação nos trouxe algumas intuições em relação a uma suposta teoria da ação na Filosofia do Direito.

BIBLIOGRAFIA BASICA:

- (1) HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1988.
- (2) _____ . *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean Hyppolite. Paris, Aubier, 1983.
- (3) _____ . *Op. cit.* . Trad. Jean-Pierre Lefevre. Paris Aubier, 1991.
- (4) _____ . *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Mezenes. São Paulo, ed. Loyola, 1992.
- (5) _____ . *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Saatswissenschaft im Grundrisse* . Frankfurt a. M., Surkamp, 1988.
- (6) _____ . *Principes de la Philosophie de Droit*. trad. Robert Derathé. Paris, Vrin, 1986.
- (7) _____ . *Fundamentos de la Filosofía del derecho* . trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires, ed. Siglo Veinte , 1987.
- (8) _____ . *Lineamenti di filosofia del diritto*. trad. Giuliano Marini. Roma, ed. Laterza, 1987.
- (9) _____ . *Kncyclopédie des Sciences Philosophiques I (la Science de la Logique)*. tra. Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 1979.
- (10) _____ . *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (vol. I Die Vernunft in der Geschichte)* . Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.
- (11) _____ . *Science de la logique (1812) 10 tomo - 10 livro*. Trad. P.J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris, Aubier, 1987.
- (12) _____ . *Knciclopédia das Ciências Filosóficas em épitome vol II - Filosofia da Natureza*. Trad. Artur Mourão. Lisboa, edições 70, 1989.

Bibliografia Complementar

- (13) DICKEY, Laurence. *Hegel - Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- (14) STEINBERGER, Peter J. *Logic and Politics - Hegel's Philosophy of Right*. Yale, Yale University, 1988.
- (15) PINSON, Jean-Claude. *Hegel le droit et libéralisme*. Paris, Puf, 1989.
- (16) WYLLEMAN, A. (editor). *Hegel on the ethical life religion and philosophy*. Louvain, Louvain University Press, 1989.
- (17) TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- (18) DARIO, Borso. *Hegel politico dell'esperienza*. Milão, Feltrinelli Editore, 1976.
- (19) HINCHMAN, Lewis P. *Hegel's Critique of the Enlightenment* Gainesville, University of Florida Press, 1984.

- (20) LOSURDO, Domenico. Hegel Questione Nazionale Restaurazione. Urbino, Pubblicazioni dell'università di Urbino 1980.
- (21) HARTMANN, Nicolau. A Filosofia do Idealismo Alemão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- (22) HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência como "ideologia". - Lisboa, edições 70, 1987.
- (23) _____ . O discurso filosófico da modernidade. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.
- (24) VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia II. São Paulo, edições Loyola, 1988.
- (25) HENRICH, Dieter e HORSTMANN, Rolf-Peter (editores). - Hegels Philosophie des Rechts. Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
- (26) COCCOPALMERIO, Domenico. Scienza dello stato e filosofia politica in Hegel. Milão, Dott. A. Giuffrè Editore 1975.
- (27) ROSENFELD, Denis. Política e Liberdade em Hegel. São Paulo, ed. brasiliense, 1983.
- (28) BOURGEOIS, Bernard. El pensamiento político de Hegel. - Buenos Aires, Amorrortu editores, 1972.
- (29) BOBBIO, Norberto. O conceito de sociedade civil. Rio de Janeiro, Graal, 1987.
- (30) BRAITLING, Petra. Hegels Subjektivitätsbegriff. Würzburg Königshausen und Neumann Verlag, 1991.
- (31) RITTER, Joachim. Metaphysik und Politik. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1988.
- (32) CHIEREGHIN, Franco. Hegel e la Metafisica Classica. Padova, Cedam, 1966.
- (33) _____ . Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel (Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito). Trento, pubblicazioni di verifiche 6, 1980.
- (34) ROSENZWEIG, Franz. Hegel e lo Stato. Bolonha, il Mulino 1976.
- (35) SCHABER, Peter. Recht als Sittlichkeit. Würzburg, Königshausen u. Neumann Verlag, 1989.
- (36) KOLB, David. Hegel, Heidegger, and After. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
- (37) RUBY, Christian. L'Individu Saisi par L'État (Lien social et volonté chez Hegel). Paris, édition du félin, 1991.
- (38) GILSON, Bernard. L'essor de la Dialectique Moderne et la Philosophie du Droit. Paris, Vrin, 1991.